

**JOSE EUSEBIO CARO Y LA *MECÁNICA SOCIAL*: EL  
LIBERALISMO DE UN CONSERVADOR.**

**CARLOS RUBÉN GÉLVEZ HIGUERA**  
**Código: 468432**

**Tesis de grado para optar por el título de  
Magister en Historia**

**Dirigido por:**  
**DRA. VERA WEILER.**  
**PROFESORA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA.**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTORIA**  
**BOGOTÁ, 2011**

*A Jorge Gévez Díaz*

## INDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1	
JOSÉ EUSEBIO CARO Y SU “POSITIVISMO”	11
CAPÍTULO 2.	
CHARLES COMTE Y AUGUSTO COMTE: UN NOMBRE, DOS AUTORES, DOS FILOSOFÍAS.	19
Las generalidades del <i>positivismo</i>	19
El positivismo de Augusto Comte	22
La <i>física social</i> : primer producto positivista	23
La <i>doctrina positiva</i>	25
El <i>poder temporal</i> y el <i>poder espiritual</i>	27
<i>Fisiología y física social</i>	28
La <i>moral</i> en la <i>doctrina positiva</i>	29
Charles Comte y su <i>Tratado de legislación</i>	31
<i>Ley, hecho y ciencia</i> en el <i>Tratado de legislación</i>	32
La <i>Ciencia de la moral</i> y el <i>Método analítico</i>	34
<i>El hombre</i>	35
El <i>análisis científico: naturaleza, causas y efectos de los hechos</i>	37
La <i>teoría moral</i> de Charles Comte: aplicación del <i>método analítico</i> a los actos humanos	38
El principio de acción humana: el <i>principio de utilidad</i>	40
La crítica a Bentham	42
Referencias bibliográficas	44
CAPÍTULO 3	
LA <i>MECANICA SOCIAL</i> : SU NOMBRE, SU FUENTE, SU MÉTODO	45
El título y su origen	45
La cita de ‘Comte’ y el <i>método analítico</i>	50
El molde de la moral utilitarista	53
CAPÍTULO 4	
LA <i>MECÁNICA SOCIAL</i>	
EL MOVIMIENTO HUMANO ANALIZADO DESDE SUS CAUSAS: LA <i>TEORÍA</i> <i>DE LA VOLUNTAD</i> DE JOSE EUSEBIO CARO	57
El punto de partida: el <i>movimiento</i>	57
La <i>voluntad</i> y el <i>yo</i> : la causa del <i>movimiento humano</i>	59
La facultad fisiológica de <i>Sentir</i> y el ‘análisis’ de la <i>voluntad</i>	62
Las <i>facultades humanas</i> y la doctrina de la <i>Futuridad del motivo</i>	65

El influjo mutuo de las facultades humanas y la generación de ideas: la mecánica del <i>movimiento voluntario o acción</i> .	66
La conclusión de la <i>Teoría de la voluntad</i> : más o menos libertad	68

## CAPÍTULO 5

### LA MECÁNICA SOCIAL

EL MOVIMIENTO HUMANO ANALIZADO EN SUS EFECTOS: LA <i>CIENCIA DE LA MORAL</i> DE JOSE EUSEBIO CARO.	71
Los <i>hechos</i> y las <i>sensaciones</i> : el movimiento eterno del universo	71
Las <i>acciones</i> : la objetividad moral de la fisiología en la Mecánica social	75
El <i>efecto</i> de la <i>acción</i> : un cálculo para la moral.	76
La certidumbre de los <i>efectos producibles</i> : combinación de las causas y los efectos de los actos.	79
La <i>naturaleza de los motivos</i> de la <i>acción</i> : crítica de Caro al <i>principio de utilidad</i> y su distancia de Bentham.	81
Bentham y su principio	82
La crítica de José Eusebio Caro	86
Los <i>efectos de la acción</i> y su papel en la formación de hábitos y caracteres	89

## CAPÍTULO 6

LAS <i>CONSECUENCIAS GENERALES</i> DE LA <i>MECÁNICA SOCIAL</i>	91
---	----

### CONCLUSIONES

La cuestión de los “ <i>Comte</i> ”	97
La cuestión del <i>positivismo</i>	102
José Eusebio Caro y la <i>Mecánica social</i> para la historiografía	107

BIBLIOGRAFÍA	109
--------------	-----

## AGRADECIMIENTOS

El autor agradece especialmente por su valiosa guía y acompañamiento, pero más por su amistad y gran calidad humana, a la Doctora Vera Weiler.

Así mismo, al Profesor Humberto Grimaldo, director del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, por su estímulo para investigar la filosofía en Colombia, y porque las conclusiones de este escrito no tendrían solidez sin el material que sobre José Eusebio Caro generosamente me confió.

Al profesor Fabio Zambrano, porque sus enseñanzas me dieron el sustento histórico para dimensionar el personaje y el problema histórico que este escrito aborda.

Y en general, a todos aquellos personajes anónimos cuya labor silenciosa hizo de esta investigación un trabajo más placentero.



## INTRODUCCIÓN

En la vieja edición de 1873 de las *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro, ordenadas por los redactores del “El Tradicionista”*, hay un pequeño opúsculo titulado *Mecánica social. Algunas observaciones*. A pesar de no tener fecha, por el título, el tema y la redacción podemos ubicarlo entre 1834 y 1836, años en que José Eusebio Caro, estudiante del Colegio San Bartolomé de Bogotá, empieza a construir el esqueleto del gran proyecto teórico que llevará por título *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*. Esta obra atrae hoy nuestra atención, ya que nos permite apreciar, a través de los ojos de su autor, el cúmulo de conocimientos que circulaban por las aulas neogranadinas en un momento en que la república era tan sólo un proyecto de unos pocos años de marcha.

Aquel opúsculo es muy particular. No sólo es una curiosa muestra de la mente inquieta y creativa del juvenil Caro, podría pasar incluso por argumento de una de esas estupendas novelas de ciencia-ficción del siglo XIX, cuyo carácter visionario, en una época que vio nacer figuras de la talla de Jules Verne y H.G. Wells, no deja de sorprender.

Todo el texto gira en torno a lo que llama Caro su “grande idea”:

El mundo no se halla ni aún en su estado *fetal*, porque todavía está en su estado *caótico*; apenas *se está organizando*. Cuando esté organizado, es decir, cuando todas las ciudades del mundo estén unidas por la navegación de vapor, por los caminos de hierro, y por los aeróstatas, *solamente en razón de la distancia*, y *cuasi instantáneamente* por los telégrafos eléctricos, entonces la acción de los grandes centros de población se hará sentir en todo el mundo en razón directa de las masas y en razón inversa de las distancias, *cuasi instantáneamente* en cuanto a lo mental y político, y en un tiempo proporcional tan sólo a la distancia en cuanto a lo orgánico y lo comercial. -- ¿Cuál será el centro general, cual será entonces el Sol del mundo social? Parece que ese centro será *Londres*.<sup>1</sup>

Caro juega aquí con la extrapolación de *hechos* de las ciencias naturales, sobre todo de la física, a conceptos de ciencia social, idea tan recurrente entre las generaciones influenciadas por el pensamiento ilustrado francés.

---

<sup>1</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social. Algunas observaciones*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del “El Tradicionista”*. Bogotá. Imprenta y librería de “el Tradicionista”. 1873. Pág 201.

Así, en un *mundo material* donde el “centro de la *luz* es el centro de la *fuerza*”, se entenderá para el *mundo moral* que “el centro intelectual tiende a coincidir con el centro político”. Donde “el centro de atracción es el cuerpo de mayor masa”, se entenderá que “el centro orgánico es el centro político”. Y donde “el centro del calor coincide con el centro de la fuerza”, se entenderá que “el centro comercial o industrial es el centro político”<sup>2</sup>. En suma, las ciudades del *mundo moral* en las que se concentre la población, la ciencia y el comercio, por “tendencia natural” se convertirán en centros políticos alrededor de los cuales girará, por su atracción, todo “cuerpo de menor masa”.

Cualquier acción que cometan esas *grandes metrópolis*, según Caro, se hará sentir en todo el mundo, y en vista de su crecimiento natural, terminarán concentrando la población, la ciencia y el comercio suficientes para hacer del mundo entero una satélite que dependa de ellas, y a su vez, del cual ellas dependan.

Pero sólo una crecerá lo suficiente en “masa” para convertirse en el “Sol del mundo social”. Esta ciudad es Londres.

La población de Londres, según Caro, crecerá tan desmesuradamente que desbordará sus propios límites, subsumiendo las poblaciones aledañas. El fenómeno, “en la serie de los siglos”, le implicará a Londres ocupar toda la Gran Bretaña, algo que para el juvenil Caro “no sólo no es absurdo sino que es natural y necesario”<sup>3</sup>.

El único problema que tendrá Londres al ocupar toda la isla, es que se quedará sin la agricultura de Inglaterra y Escocia, de la cual vive. Pero esto se subsanará fácil, pues una vez concentre una población de “*centenares de millones*”, el desarrollo científico e industrial será tal, modificará de tal manera las comunicaciones, hará gravitar en torno suyo tal cantidad de pequeñas poblaciones, que Londres, una ciudad del tamaño de la Gran Bretaña, vivirá de la agricultura y la materia prima de todo el mundo, y el mundo vivirá de la industria londinense.

Como, según Caro, la ciencia y la industria “gobiernan” la agricultura, y la ciencia y la industria están en las ciudades, las ciudades “gobernarán” los campos. Siendo Londres la “ciudad-isla” con mayor industria, población y ciencia, su acción política se hará sentir por doquier. Londres definitivamente gobernará el mundo.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid.* Pág. 200.

<sup>3</sup> *Ibid.* Pág. 202.

<sup>4</sup> Cfr. José Eusebio Caro, op.cit. Págs. 200-203.



Es esta utopía entre social y moral una primera aproximación de José Eusebio Caro al concepto de *Mecánica social*. Abre la ventana a un universo de masas y distancias, de fuerzas y magnitudes. Un universo físico en el que el comportamiento moral humano es un ‘movimiento’ que tiene como base el sistema nervioso, las sensaciones, y en el que el bien y mal, identificados con el placer y el dolor, son matemáticamente calculables.

Hay en la *Mecánica social* un universo que se “mueve eternamente”, desde los grandes fenómenos celestes hasta la pausada respiración de un hombre cualquiera. Y en este universo, un mundo en el que la sociedad está configurada como una serie de sistemas concéntricos de relaciones personales, en donde las *partes* participan por “grados” de un *todo* cuyo *máximum*, el género humano, sólo Dios conoce, y cuyo *mínimum* es el *yo*, la unidad, debajo de la cual no hay nada. “Entre la nada y el infinito, y entre ninguno y todos —dice Caro—, cada hombre ocupa necesariamente un número mayor o menor de grados, cada hombre ocupa necesariamente el centro de un círculo más o menos extenso de conocidos”<sup>5</sup>.

Hay también en esta sociedad un individuo anónimo, vivo, determinado a obrar libremente, aunque suene paradójico, porque la inmovilidad es exclusiva de los cadáveres. Un “ser sensible” cargado de deseos, razón y voluntad, elementos que motivarán sus actos, que le permitirán concebirlos conscientemente al conocer las causas de sus propios movimientos corporales, y calcularlos con certeza, al predecir los efectos placenteros o dolorosos que generará en sí mismo y en el círculo de sus conocidos.

No puede haber error en este individuo, en esta sociedad, en este universo, porque en física nada es gratuito o azaroso. Lo que consideramos un error no es más que el desconocimiento de la *naturaleza*, de las *causas* y de los *efectos* de los objetos en cuestión. El error es sencillamente ignorancia y de ésta sólo nos saca la ciencia.

Hay, por supuesto, una ciencia del hombre, como la hay de la naturaleza, entre otras cosas porque el hombre es también naturaleza. Es sólo que los “sistemas filosóficos” se han encargado de vedar una parte importante del hombre a la especulación científica: la moral.

En este universo la moral es también un movimiento. El movimiento moral empieza por la fisiología y termina en ella. Es la búsqueda de una sensación placentera ya sentida,

---

<sup>5</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, e sus efectos y en sus causas*. Instituto Caro y cuervo. Bogotá. 2002. Pág. 130.

recordada. Un impulso nervioso que atraviesa la piel y los órganos, llega al cerebro, el “centro de control” del todo el organismo, el “sol” del sistema fisiológico, y es devuelto al cuerpo y al mundo en forma de movimiento.

Como en *mecánica*, un movimiento es causa de otros, pero el cuerpo humano no se mueve por sí solo, algo lo mueve. Este algo es la *voluntad*. El movimiento voluntario, entonces, es moral y viceversa. Al ser voluntario no puede menos que ser consciente, y al ser consciente es completamente libre. Caro le da a ese movimiento libre, voluntario, consciente y moral, el nombre de *acto*.

En el universo de la *Mecánica social* no hay más que *hechos*. Unos “existen”, otros “se suceden”, que es lo mismo que decir que unos son espaciales y otros temporales. Pero es el hombre el único *hecho* que existe y se sucede: es el único ser que *actúa*. Por esto merece tener una ciencia particular que estudie el fenómeno: la *ciencia de la moral*. Una ciencia que no prescribe, sólo describe; que no nos dice cómo *debemos* actuar, tan sólo nos muestra la forma en que lo hacemos, es decir, la *naturaleza*, las *causas* y los *efectos* de nuestros actos.

El conjunto teórico de la *Mecánica social*, cuyo resultado es esta particular visión de mundo a la que configuran elementos tan diversos, responde, por supuesto, a las calidades intelectuales de su autor. Pero no podemos pasar por alto que José Eusebio Caro construye el escenario con elementos a los que tenía acceso cualquier estudiante la época: el utilitarismo de Bentham, la Ideología de Tracy, la economía de Say, la fisiología francesa, etc. El francés y el inglés también se enseñaban en los colegios<sup>6</sup> (si bien Caro conocía el francés desde su infancia, por influencia paterna<sup>7</sup>). Luego la obra no es más que el fruto del esfuerzo de un estudiante juicioso. Un estudiante que se tomó en serio lo que aprendió.

Pero el rigor filosófico es precisamente lo que lleva a Caro al descontento con su propia obra, con las tesis allí expuestas, con los maestros que las enseñaban y con la propia educación de la Nueva Granada. “Su carácter —dice Miguel Antonio Caro— era demasiado independiente para seguir ciegamente a sus maestros, a quienes por otra parte

---

<sup>6</sup> Ver: Jaime Jaramillo Uribe, *El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea*. En: *Manual de Historia de Colombia*. Instituto Colombiano de Cultura. 1984. Tomo III. Capítulo XXI.

<sup>7</sup> Ver: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del “El Tradicionista”*. Ed. cit. Introducción. Págs. IV y VI.

hallaba contradictorios”<sup>8</sup>. A pesar de lo adelantado del proyecto, no sólo lo abandona. Lo refuta y lo olvida.

Permaneció en silencio la *Mecánica social* por 166 años. Sólo hasta el año 2002 hemos tenido las nuevas generaciones la oportunidad de conocerla, gracias a la transcripción directa de los manuscritos realizada por la filósofa Esther Juliana Vargas Arbeláez y a su publicación por parte del Instituto Caro y Cuervo. Y es una fortuna contar con esta obra porque amplia significativamente el panorama intelectual de la primera mitad del siglo XIX en Colombia, al mencionar autores y teorías que no suelen hacer parte de los recuentos tradicionales de influencias ideológicas foráneas. Pero más que ello, porque permite reinterpretar el desarrollo y relevancia intelectuales de un personaje tan significativo para nuestra historia: el fundador del *partido conservador*.

Muchas de las ideas del José Eusebio Caro más maduro las encontramos en Miguel Antonio Caro. Y de éste dice Jaime Jaramillo Uribe: “es sin duda la personalidad intelectual más sólida que ha producido el país. De haberse dedicado a la filosofía, habría producido quizá la obra más importante de América...”<sup>9</sup>. De José Eusebio Caro puede decirse algo semejante. No sólo hay una voz muy propia en sus escritos que supera ampliamente la simple opinión. Los esquemas temáticos de sus proyectos son los de un tratadista.

Aunque se requiere más estudio, por ahora podemos sugerir que si no fueron ejecutados tales esquemas, la razón se debió en cierto sentido a la intuición de Caro de la inutilidad y vacío teóricos que albergaban, y no tanto a un capricho intelectual. Por eso prefirió apelar al periódico, un medio de mayor difusión, más directo, sucinto y combativo. Opción también asumida por Miguel Antonio Caro. Muchos de sus artículos de periódico son verdaderos ensayos, claros y sintéticos además de apasionados.

Quizá su único problema haya sido la extrema dependencia del momento histórico. El pensamiento de José Eusebio y Miguel Antonio Caro responde demasiado a la “cuestión social” de su época y geografía, quizá por eso no pudo despegar de la ‘provincia’. De todas maneras la pregunta sigue en pie, y como advierte Jaramillo Uribe, el escepticismo va

---

<sup>8</sup> *Ibid.* Pág. IX.

<sup>9</sup> Jaime Jaramillo Uribe, *Entre la historia y la filosofía*. Universidad de los Andes. Bogotá. 2002. Pág. 11.

cayendo poco a poco. ¿Hay o no pensamiento filosófico ‘original’ en Colombia? Aquí está la *Mecánica social* para darnos una respuesta.

Este escrito monográfico está dividido en seis capítulos. En el primero se presenta el “estado del arte” de la interpretación historiográfica del pensamiento de José Eusebio Caro, sobre todo en lo que se refiere a su filiación positivista y las dudas al respecto. Punto que la *Mecánica social* aclara para la etapa de juventud del autor. En el segundo, se hace un recuento de los elementos principales de las teorías de dos autores, cuyo nombre común ha hecho que se confundan las influencias teóricas de José Eusebio Caro en la *Mecánica social*: Charles Comte y Auguste Comte. En el tercero, a partir del análisis del título de la obra y de la metodología usada para desarrollar el estudio del movimiento humano, se ubican las verdaderas influencias teóricas del joven Caro y la distancia frente a otras que historiográficamente le han sido atribuidas. En el cuarto capítulo, se expone la primera parte de la *Mecánica social: la teoría de la voluntad*, o el estudio del movimiento humano analizado desde sus causas. En el quinto, la segunda parte de la *Mecánica social: la ciencia de la moral*, o el estudio del movimiento humano analizado desde sus efectos. Es aquí el momento en que Caro critica y se aparta, ya a los 19 años, del utilitarismo. En el sexto, se exponen las consecuencias generales que el propio José Eusebio Caro advierte en su obra. Finalmente, en las conclusiones se reúnen los argumentos y pruebas respecto del desarrollo intelectual, las influencias y filiación teóricas del autor colombiano en la *Mecánica social*. También se propone una nueva tesis de interpretación y contextualización de su pensamiento de juventud frente a la realidad republicana de su época, y las causas de su posterior crítica y corrección a tal pensamiento.

## CAPÍTULO 1

### JOSÉ EUSEBIO CARO Y SU “POSITIVISMO”.

Sobre José Eusebio Caro han sido escritas diversas páginas de estudio, tanto de su obra poética como política, en las que se le ha exaltado justamente como un pensador de agudo sentido filosófico. Sin embargo, acerca de su obra filosófica como tal la historiografía colombiana tiene aún hoy una gran deuda, pues referente a este tópico no se cuenta más que con un capítulo de Jaime Jaramillo Uribe, una mención de Germán Marquínez Argote, las introducciones y estudios de Carlos Valderrama Andrade y un par de artículos en revistas universitarias.

La justificación más evidente respecto de este vacío viene marcada por el hecho de que en tales materias Caro no dejó más que planes de trabajo y bocetos de obras. Si bien, algunas tremendamente adelantadas. Los escritos filosóficos de José Eusebio Caro han tenido que pasar por un penoso proceso de recolección, organización y transcripción de los manuscritos, lo que ha implicado que algunos de los esbozos de sus obras hayan permanecido inéditos hasta el siglo XXI, tal el caso de la *Mecánica social*.

Es posible que también desalienten los “giros continuos” en su postura filosófica, la cual, según sus analistas, se mueve constantemente entre el *positivismo* y el *tradicionalismo*, entre la confianza en el conocimiento científico y el progreso de la técnica, y la seguridad ultraterrena de la fe católica. Condición que ubicará a José Eusebio Caro, paradójicamente, como precursor, ícono, defensor competente y crítico considerable para su época de posturas filosóficas absolutamente encontradas.

Súmese además el que muy pocas obras de estos políticos-poetas-filósofos colombianos del siglo XIX es considerada como exposición de un pensamiento filosófico “original”, lo que implica para los historiadores un trabajo de seguimiento de fuentes e influencias teóricas europeas que desemboca usualmente en juicios sobre la comprensión o incomprensión, sistematización o adaptación por parte de los autores colombianos de tales teorías foráneas a la realidad republicana.

Una de las opiniones más comúnmente aceptadas en la historiografía colombiana, más exactamente en la rama que se ha dedicado a estudiar la historia de las ideas, es aquella que

afirma que en la figura de José Eusebio Caro, y, por supuesto, en su pensamiento, encontramos el primer acercamiento teórico directo en Colombia a la doctrina positivista de autoría del filósofo francés Augusto Comte. La opinión ha tomado vuelo pues Caro, incluso, ha sido señalado en repetidas oportunidades, si no como el primero, sí como uno de los primeros exponentes suramericanos de tal pensamiento, ya en la temprana década de los treinta del siglo XIX.

La evidencia de tal opinión es considerada casi como obvia por historiadores y filósofos estudiosos del pensamiento colombiano decimonónico, y se basa en su mayoría en uso del *método analítico* con el que afronta e intenta resolver el juvenil Caro inquietudes filosóficas como los problemas de la *voluntad* y la *moral*. Este *método*, que encara el problema del comportamiento del hombre desde una perspectiva fisiológica (o materialista); que tiene pretensiones científicas al basarse en la observación de hechos humanos y en conceptos de la física; que pretende descubrir de la cadena causal que descifra la maraña de tales hechos; que busca determinar de los efectos de la cadena causal de hechos; en suma, que se basa en el *análisis* de fenómenos; este método, afirman historiadores y filósofos<sup>10</sup>, no puede ser otro que el *método positivista*, y como tal, no puede estar menos que referido a la obra de Augusto Comte.

Dicha evidencia, si bien tajante, nunca es concluyente. Deja siempre tras de sí un halo de incertidumbre, una duda que permanece a lo largo de la mirada somera que aún hoy se le hace a esa etapa “positivista” de la juventud de Caro; una duda felizmente superada una vez se produce su “ruidoso” cambio de postura y posterior crítica a la ética utilitarista del teórico inglés Jeremy Bentham, en donde, en palabras de Miguel Antonio Caro, su padre “amó lo que antes aborreció y odió lo que antes amaba”<sup>11</sup>.

Claro que la “rectificación” filosófica parece no haber sido exclusivamente un acto de contrición moral sufrido en la persona de Caro, sino un hecho generacional.

Camacho Guisado hizo una extraordinaria radiografía del pensamiento decimonónico colombiano encarnado en sus poetas-políticos, en su texto sobre la literatura colombiana de siglo XIX del *Manual de Historia de Colombia*. Allí afirma que Caro, en medio de su

---

<sup>10</sup> Me refiero a Jaime Jaramillo Uribe, Carlos Valderrama Andrade, Rubén Sierra Mejía, Germán Vargas Guillén, German Marquínez Argote, Esther Juliana Vargas Arbeláez, Rafael Maya, Simón Aljure Chalela y Martha de la Vega. Autores sobre los cuales me referiré más adelante con mayor detalle.

<sup>11</sup> Simón Aljure Chalela. *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro*. Ediciones fondo cultural cafetero. Bogotá. 1980. Pág. 23.

sensibilidad romántica, “acudió en busca de respuestas a los filósofos más dispares, como Bentham, Voltaire, el propio Comte, Balmes, de Maistre, pero regresó al catolicismo que le ofreció la mayor seguridad espiritual”, una típica característica de “la trayectoria de la mayor parte de los intelectuales de este período, así como la de la historia nacional que, después de las aventuras liberales, regresa a los cauces del tradicionalismo católico y conservador.”<sup>12</sup>

Pero ha sido la propia historiografía colombiana la que ha cumplido sobre el pensamiento filosófico de juventud de Caro un papel editorial. Consideraron “equivocado” el pensamiento *benthamista* y/o *positivista* de Caro y “adecuado” o “correcto” su cambio al tradicionalismo, prologuistas de su obra como Aljure Chalela<sup>13</sup> o Rafael Maya<sup>14</sup>, marcando de cierta manera la suerte historiográfica del personaje.

Quizá se ha hecho sentir la influencia de Miguel Antonio Caro en estos juicios. En un fragmento biográfico sobre su padre, publicado como prólogo a las *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del “El Tradicionista”*, se expresa Miguel Antonio de esta manera:

Una librería puesta a disposición por un amigo le proporcionó [a José Eusebio Caro] el amargo placer de leerse (1837) lo más malo que ha salido de las prensas francesas: las obras de Voltaire y muchas más de los enciclopedistas contemporáneos o discípulos de aquel: Holbach, Volney, Condorcet. Este último, padre de las modernas utopías basadas en el principio de la perfectibilidad de la humanidad, hizo fuerte impresión en el ánimo de Caro. Agréguese a esto que había estudiado legislación e ideología Por Bentham y Tracy.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Instituto Colombiano de Cultura, *Manual de historia de Colombia*. Editorial Printer Colombiana Ltda. 1984. Tomo II. Págs. 624-625.

<sup>13</sup> “Cómo filósofo, tiene la ventaja de haber estudiado el mal y el bien. Conocidos son sus primeros pasos a favor de las doctrinas de Bentham y Tracy; más conocidos son también sus ataques posteriores a estas mismas combatidas y equivocadas doctrinas.” José Eusebio Caro, *Escritos Filosóficos*. Editorial Kelly. Bogotá. 1954. Pág. 11.

<sup>14</sup> “Por lo mismo que su fé nacía más del cerebro que de las fuentes de la sensibilidad, dudó Caro algunas veces, y en su juventud abrazó teorías contrarias a la filosofía cristiana, víctima como también lo fue Julio Arboleda, de la pedagogía entonces reinante y del evidente hechizo verbal de profesores como el doctor Ezequiel Rojas, corifeo de la filosofía utilitarista, implantada en las aulas oficialmente.” José Eusebio Caro, *Escritos Filosóficos*. Ed.cit. Pág. 24.

<sup>15</sup> *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Bogotá. Imprenta y librería de “el Tradicionista”. 1873. Pág. XI. Este fragmento está también expuesto bajo el título “Apuntes biográficos sobre José E. Caro” en la edición de Simón Aljure Chalela de los *Escritos histórico-políticos* del autor colombiano. Aunque en notal al pie el editor dice que fueron encontrados en un baúl que perteneció a José Eusebio Caro y que guardó su nieta Margarita Holguín y Caro, el texto de Aljure se incluyen frases que no están en el de 1873, las cuales modifican sensiblemente el fragmento. Por ejemplo de Voltaire dice “aquel hombre prodigioso”; sobre Condorcet, suprime la frase “padre de las modernas utopías”, y a continuación menciona “la moderna escuela

Afirmó Miguel Antonio Caro que su padre, luego de que la “reflexión” y los “estudios más serios” lo convirtieran en el “primer campeón filosófico” del catolicismo en Colombia, se sintió inclinado al final de su vida, “de buena fe en la búsqueda de la verdad”, a retornar a sus “antiguas creencias”, a sus “dos extravíos”: el *racionalista* y el *positivista*<sup>16</sup>.

Hacia 1850, a tres años de su muerte, dejó José Eusebio Caro esbozada una obra titulada *Ciencia Social*<sup>17</sup>, en la cual, según Marta de la Vega, es posible encontrar “la más temprana presencia explícita del positivismo” para toda Latinoamérica. Sin embargo, desde su punto de vista, no fue completa aquella incursión de Caro ya que en sus palabras rondaba un espíritu de conciliación entre progreso y catolicismo, al estilo de Lamennais, así como elementos de Chateaubriand y del saintsimonismo<sup>18</sup>.

De la vega reproduce y amplifica para toda Latinoamérica la opinión que Jaime Jaramillo Uribe había expuesto exclusivamente para Colombia en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*: “La influencia de la filosofía positiva propiamente dicha se insinúa ya en la *Ciencia social* proyectado por José Eusebio Caro, donde el nombre de Augusto Comte aparece citado por primera vez en la literatura filosófica de la Nueva Granada”<sup>19</sup>. Jaramillo, no obstante, ve la obra de Comte como influencia más del pensamiento político y social del Caro “maduro” que de su pensamiento filosófico de juventud, en el cual son mucho más evidentes la influencia benthamista y sensualista.

Jaramillo terminó su obra sobre las ideas en Colombia en 1956, pero fueron publicadas sólo hasta 1964. Ya en un artículo de 1954 de la revista *Ideas y Valores*, por él fundada, titulado *La ética en la obra filosófica de José Eusebio Caro*, había escrito: “a partir de 1842 [José Eusebio Caro] intensificó sus lecturas de los románticos franceses, lo mismo que su contacto con el pensamiento de Saint-Simón y Comte, y finalmente con escritores

de Comte”. Autor que no se menciona en 1873. Obviamente prefiero citar la versión de “El Tradicionista”, entre otras cosas, porque dudo que Miguel Antonio Caro, autor de esta biografía, hubiese llamado “prodigioso” a Voltaire, y porque la calificación de “utópico” al principio de perfectibilidad es muestra de su talante. La mención de Comte sí es una verdadera incógnita. Ver: Simón Aljure Chalela. *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro*. Ed. cit. Pág. 23.

<sup>16</sup> *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del Tradicionista*. Ed. cit. Pág. XXXIX.

<sup>17</sup> Ver: Jaime Jaramillo Uribe. *El Pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Alfaomega Grupo Editor. 2001. Pág. 144. Nota al pie 2.

<sup>18</sup> Marta de la Vega. *Evolucionismo versus positivismo: estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Monte Ávila. Caracas. 1998. Pág. 210.

<sup>19</sup> Jaime Jaramillo Uribe. Op.cit. Pág. 347.



tradicionalistas, sobre todo De Maistre y de Bonald”, lecturas abigarradas que, según Jaramillo, le habían hecho perder unidad a su pensamiento<sup>20</sup>.

De la *Ciencia social* hacia atrás, no ha habido escrito filosófico de Caro sobre el cual no haya sido vista la impronta de Augusto Comte. Respecto de la *Filosofía del cristianismo*, escrita en 1838, afirmó Jaramillo Uribe “su título y el problema mismo, denuncian ya la influencia positivista”: la intención de conciliar religión y ciencia<sup>21</sup>. Pero esta postura no es positivista, por lo menos desde el pensamiento de Augusto Comte, como lo hace ver Marta de la Vega<sup>22</sup>.

Sin embargo, fue finalmente la *Mecánica social* de 1836, mucho antes de su definitiva transcripción y publicación, la prueba reina en la historiografía colombiana de la filiación positivista de Caro. En su artículo *Pensamiento filosófico de José Eusebio Caro*, de 1979, aseguró Carlos Valderrama Andrade:

...la influencia más notoria que cabe destacar en las páginas de José Eusebio Caro aquí comentado, es la de la filosofía social en Francia, que tuvo su más ilustre exponente en Augusto Comte (1798-1857). El hecho de que Caro hubiera titulado su trabajo *Mecánica social* indica de suyo el que tenía en la mente la “física social” propugnada por Comte. El curso comtiano debió ser lectura obsesiva del pensador colombiano, quien con su ambicioso trabajo trató de ponerse a la altura del *Plan de los trabajos científicos para reorganizar la sociedad* y de la *Síntesis objetiva o síntesis universal de las condiciones propias del estado normal de la humanidad*, escrita en 1856, años después del esquema de Caro, pero que ya estaba implícita en las obras anteriores de Comte<sup>23</sup>.

La filósofa Esther Juliana Vargas Arbeláez, encargada de la transcripción, introducción y notas de la versión final de la *Mecánica social*, publicada también por el Instituto Caro y Cuervo en 2002, reconoció que no se encontraron pruebas concluyentes de que el juvenil Caro hubiese recibido de sus maestros (Ezequiel Rojas o José Ignacio de Márquez) referencias del pensamiento comtiano. Sin embargo, no dudó de que “en la base de los planteamientos de esta obra Caro asume la validez de los postulados de Comte”, lo que le

<sup>20</sup> \_\_\_\_\_, *La ética en la obra filosófica de José Eusebio Caro*. En: *Ideas y valores* (Bogotá). Vol. 3, no. 11/12 (Jun./Oct. 1954). Pág. 43-59.

<sup>21</sup> \_\_\_\_\_, *El Pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Ed. cit. Pág. 144.

<sup>22</sup> Marta de la Vega. Op.cit. pág. 210.

<sup>23</sup> Instituto Caro y Cuervo. *Homenaje a Fernando Antonio Martínez*. Bogotá, 1979. Pág. 720. Subrayado del autor.

permitió “confirmar que su lectura del positivismo fue realizada por su propia inquietud intelectual”<sup>24</sup>.

En general, la nota al pie número 93 resume la postura de Vargas Arbeláez respecto al papel del positivismo en la *Mecánica social*:

1. Hay aquí una prueba incontestable de la recepción del positivismo de Comte en Colombia, acaso la primera que se diera en la historia de las ideas de nuestro país, tanto de manera sistemática como metódica y crítica<sup>25</sup>.
2. Tal recepción lleva José Eusebio Caro a fundamentar la *moral* como una *ciencia positiva*, y, con ello, a *secularizar* su estudio, su dimensión racional
3. Hay prueba evidente de que no hace reparos al *método positivo*, por el contrario lo asume. Si bien plantea unas críticas sobre los postulados y los principios positivistas, en el transcurso de la toda la obra, desde el comienzo, *usa el método positivo*, aunque no se trata el tema sino, de manifiesto, en ésta última parte. No se desarrolla, en esta obra, una ‘exégesis’ del pensamiento de Comte, sino que más bien usa su método, y en algunos casos sus argumentos a favor de la investigación propuesta sobre la moral, según la perspectiva de José Eusebio Caro.
4. José Eusebio Caro parte de los hechos y quiere hallar una manera de ‘superar’, desde éstos, ‘la metafísica’ para explicar y tratar lo moral.
5. En su secuencia, José Eusebio Caro parte de los ‘hechos morales’, ve en éstos cómo se constituye el yo, en familias y comunidades que dan paso a la conformación de *la sociedad civil*, el *Estado de Derecho* y dentro de éste al ordenamiento jurídico que hace posible la convivencia, y que, en este nivel o estadio, permite una sociedad regulada y racionalmente orientada. Todo este ‘movimiento’ es, en suma, el ‘objeto de la ciencia’, aquí llamada *Mecánica social* que, como ya se ha anotado, es una suerte de *Física Social* como la que fundó el padre tanto del *positivismo* como de la *sociología*.<sup>26</sup>

La falta de documentación respecto del positivismo en José Eusebio Caro había sido también anotada por el profesor Germán Vargas Guillén, quien en un artículo publicado en 1988 por la revista *Análisis* advertía que Jaime Jaramillo Uribe no presentaba “evidencia textual directa” que respaldara su hipótesis sobre la influencia filosófica positivista atribuida a Caro en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*. (En adelante *Mecánica social*). Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. Pág. 26.

<sup>25</sup> Lo que, dicho sea de paso, significaría para Vargas la confirmación de la hipótesis de Jaramillo de que Caro es el primer positivista Colombiano, 24 años antes de la *Ciencia social*; y mucho más la de Marta de la Vega, para toda Latinoamérica. Ver: Marta de la Vega, Op.cit. Pág. 33

<sup>26</sup> José Eusebio Caro, Op.cit. Pág. 237. Nota al pie 93. Subrayados de la transcriptor.

<sup>27</sup> Germán Vargas Guillén y Ángela María Estrada Mesa. *La moral como fuente de la comprensión de lo educativo en el pensamiento filosófico de José Eusebio Caro (Entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica)* En: *Análisis* (Bogotá). Vol. 25, no. 48 (Jul./Dic. 1988). Págs. 371-397.

En su artículo, Vargas Guillén critica también a Jaramillo por presentar el pensamiento de Caro como dividido en tres etapas: una de juventud, influenciada por Saint-Simon, Comte y Bastiat; una intermedia derivada de lecturas de Tocqueville y J. Stuart Mill; y una de madurez, que sería el regreso a la primera, de carácter positivista. A Vargas Guillén no sólo le parece que para un autor que apenas alcanzó 36 años de vida, una división tal no permite ver un proceso unívoco de consolidación teórica, sino también que, finalmente, Jaramillo pareciera reconocer que en cada uno de los tres momentos “habría un reflujó de positivismo en la obra del colombiano”<sup>28</sup>.

De todas maneras, en la edición de 2002 de la *Mecánica social* del Instituto Caro y Cuervo, según su transcriptor, se encuentra la evidencia textual más contundente: la mención explícita de Augusto Comte por parte de Caro, además de las definiciones de conceptos como *hecho*, *ley* y *observación*<sup>29</sup>. Sobre éstos conceptos me referiré más adelante, pero quisiera dejar planteada una curiosidad respecto del primer hecho, que encierra el propósito de esta monografía.

La transcriptor de la *Mecánica social* conservó como nota al margen la paginación por ‘folios’ hallada originalmente en el manuscrito. De esta manera, remitió al lector interesado en el tema del positivismo del joven Caro a los ‘folios’ en los cuales éste menciona directamente a Comte: los folios 148, 157 y 160. En el folio 148 hace Caro un recuento de diferentes nociones de *derecho* desde diversos autores. Uno de ellos, justamente el que en su opinión posee la mejor definición de tal concepto, es *Carlos Comte*. La transcriptor lo citó de esta manera: “Carlos (*sic.*) Comte”, como si José Eusebio Caro hubiese equivocado el nombre. Pero en momento alguno se equivocó.

En nuestro pequeño recuento historiográfico sobre su obra filosófica, con la momentánea excepción del profesor Vargas Guillén, hemos visto que la opinión sobre influencia de Augusto Comte en el pensamiento filosófico de Caro se ha consolidado en la medida en que se han dado a conocer sus obras, hasta el punto de darse absolutamente por sentado. Pero esta opinión no ha contado con el hecho de que una de las fuentes principales de la *Mecánica social*, tanto teórica como metodológicamente, es el *Tratado de legislación o exposición de las leyes generales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan*

---

<sup>28</sup> *Ibid.* Pág. 375.

<sup>29</sup> Ver: José Eusebio Caro, *Mecánica Social*. Ed. cit. Pág. 35.

*los pueblos*, escrito originalmente en lengua francesa en 1826 y de autoría del publicista francés François-Louis-Charles Comte (1782-1837), o sencillamente Carlos Comte, en su traducción al español de 1836. Este es el ‘Comte’ al que se refiere José Eusebio Caro en los tres folios sugeridos y en general en toda la obra, cuya teoría de la moral, como veremos, no sólo es casi íntegramente asumida por el autor colombiano, sino que es absolutamente opuesta a la de Isidore-Marie-Auguste-François-Xavier Comte (1789-1857), el famoso padre del positivismo.

Se hace necesario, entonces, realizar un reconocimiento teórico general de estos dos autores franceses antes de entregarnos al análisis de la obra de José Eusebio Caro. Tal reconocimiento permitirá apreciar en perspectiva los postulados principales que cada uno de estos autores maneja, el método con el que desarrollan su estudio y los posibles puntos de acuerdo y desacuerdo entre sus teorías. De esta manera podrá contarse con los elementos adecuados para apreciar en la *Mecánica Social*, ya de manera textual, la influencia de uno u otro y despejar la duda respecto a la adhesión o no de José Eusebio Caro al pensamiento positivista.

## CAPÍTULO 2.

### CHARLES COMTE Y AUGUSTO COMTE: UN NOMBRE, DOS AUTORES, DOS FILOSOFÍAS.

#### Las generalidades del *positivismo*

El positivismo suele ser concebido como una corriente de pensamiento de difícil definición. Incluso hay que dudar al llamarla *corriente*, pues sus matices son variados y sus postulados tremendamente rectificadas por los pensadores a quienes se les considera como sus exponentes.

El positivismo sufre, quizá más dramáticamente que otras doctrinas, la distorsión propia de las generalizaciones históricas. No hay positivismo igual a otro, entre otras cosas, porque aún hoy se debate el *qué* y *quién* de la filosofía positiva. Kolakowski, por ejemplo, defiende la generalización del pensamiento filosófico en *corrientes históricas* si el historiador que la realiza “formula con claridad sus criterios”<sup>30</sup>. Pero curiosamente dentro de los criterios de Kolakowski hay una concepción de *positivismo* mucho menos general y concluyente que la del propio Augusto Comte:

El positivismo es una postura filosófica relativa al saber humano, que, si no resuelve *sensu stricto* los problemas relativos al modo de adquisición del saber —en el sentido psicológico e histórico— constituye, por el contrario, un conjunto de reglas y criterios de juicios sobre el conocimiento humano... el positivismo es, por tanto, una actitud normativa que rige los modos de empleo de términos tales como “saber”, “ciencia”, “conocimiento” e “información”.<sup>31</sup>

En el capítulo dedicado a este autor, da cuenta Kolakowski del debate suscitado en la historiografía filosófica en cuanto a qué tan positivista puede considerársele. Preguntar qué tan positivista es Augusto Comte es como preguntarse qué tan psicoanalista es Freud o a qué grado de marxismo llegó Marx. Suscita estos debates la generalización conceptual a que se llega por medio de la generalización histórica de diversos tipos de pensamiento “emparentados”.

Dada la tendencia a partir en dos momentos históricos el pensamiento comtiano, se tiene que una es su visión *cientista* de juventud y otra la visión *romántica* de la religión de la

<sup>30</sup> Leszek Kolakowski. *La filosofía positivista*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid 1981. Pág. 14.

<sup>31</sup> *Ibid.* Págs. 14-15.

humanidad de su senectud, momento perdido por sus desvaríos mentales. La primera sería entonces la etapa “plenamente positivista”, en abierta contradicción con la segunda.<sup>32</sup>

Según esta consideración, por *positivismo* suele entenderse exclusivamente aquello que caracteriza a la ciencia en la última etapa del *desarrollo social*<sup>33</sup> que Comte expuso en su famosa *ley de los tres estados*, esto es, toda actitud, pensamiento, filosofía o método cuyo sustento primario sea la *observación de hechos*. Así, el *positivismo* es considerado como epistemología, método y normativa: epistemología radicalmente empírica, método exclusivamente científico y reglas científico-empíricas de adquisición y validación del conocimiento, entre las cuales se cuentan su *verificación factual* y su *utilidad*. Definición ésta que en resumen Norbert Elías llama *chato positivismo*<sup>34</sup>.

No es este el lugar para debatir a fondo los pormenores del pensamiento de Comte, ya que no es nuestro tema central. Sin embargo, la concepción general sobre este autor es necesaria puesto que se encuentra en nuestra ruta objetiva: considerar la influencia del positivismo comtiano en la *Mecánica social*.

La noción “chata” de *positivismo* desconoce una inmensa teoría en la que se encuentra inmersa y comete el error, al separar sus componentes, de identificar positivismo con empirismo o considerarlo un sinónimo de método científico. Esta sustitución-identificación ha permitido que autores de diversa índole sean considerados adeptos, seguidores, exponentes o precursores de un ‘abstracto filosófico’ llamado *positivismo*. Entre ellos Bacon, Galileo, Descartes, Hume, Newton, el propio Augusto Comte, Claude Bernard, Stuart Mill, Herbert Spencer, etc.

---

<sup>32</sup> Al respecto, el propio Comte señaló en el *Préface spéciale* de su *Appendice général du système de politique positive* de 1854: “Cuando no se ha entendido la necesaria relación entre la base filosófica y la construcción religiosa, las dos partes de mi carrera parecen proceder según direcciones diferentes. Por tanto, conviene señalar de manera especial que la segunda se limita a realizar el fin que le prepara la primera.” Ver, para la versión en español: Augusto Comte, *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. México. 1942. Pág. 1. Para la versión en francés: Auguste Comte, *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité*. Chez l’auteur, 10, Rue Monsieur-le-prince; et chez Carilian-Goeury et Vor. Dalmont, libraires de corps impériaux des ponts et chaussées et des mines, 49, quai des Augustins. Paris. 1854. Tome quatrième et dernier. Pág. I.

<sup>33</sup> Aquí al utilizar la palabra “desarrollo” hay que hacer la misma salvedad que hace Augusto Comte: “La imperfección de la lengua me obliga a emplear esas palabras, “perfeccionamiento” y “desarrollo”, de las cuales la primera, e incluso la segunda, aunque más precisa, recuerda ordinariamente las ideas del bien absoluto y del mejoramiento indefinido, que no tengo en modo alguno la intención de expresar. Esas palabras tiene para mí el simple fin científico de designar en física social una cierta sucesión de estados del género humano que se efectúa según leyes determinadas.” Ver: Augusto Comte, *Consideraciones filosóficas sobre la ciencia y los sabios*. 1825. En: *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. Págs. 264-265. Nota al pie 8.

<sup>34</sup> Norbert Elías, *Sociología fundamental*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2006. Capítulo primero.

El Caso de Spencer es aún más dramático, pues sigue manteniéndose su figura como exponente del *positivismo evolucionista* o *positivismo inglés*<sup>35</sup> aun cuando él mismo luchó en vida para que tal rótulo no le fuese impuesto. Al respecto escribió en 1864 un opúsculo titulado “Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte” en donde, entre otras cosas, expresó su opinión en contra de considerar todo pensamiento científico como relacionado con Augusto Comte y por tanto como *positivista*, así como de seguidores de Comte o *positivistas* a los exponentes del pensamiento científico. Incluso llegó a considerar gran parte de la filosofía comtiana como poco *positivista*<sup>36</sup>.

Cuatro son los principios generales que suelen atribuírsele al positivismo. Spencer mostró que si bien Comte coincidió en ellos, no les quitó ni agregó mayor cosa, es decir, no son exclusivos de su pensamiento.

- 1) Todo conocimiento proviene de la experiencia. Aquí incluso Comte tenía problemas pues al rechazar la psicología, no tenía manera de comprobar este principio<sup>37</sup>.
- 2) Todo conocimiento es relativo y fenoménico. Desde Protágoras hasta Kant se ha sostenido este principio.
- 3) Rechazo de entidades metafísicas. También es patrimonio común del pensamiento empirista, al que Comte no le agregó nada.
- 4) Creencia en leyes naturales invariables. Lo que es original de Comte es considerar el carácter histórico del conocimiento de tales leyes y su influencia en la configuración del método científico y de la propia organización social. Pero Spencer incluso le negó a Comte este mérito.<sup>38</sup>

Dice Copleston: “Comte lee la historia desde el punto de vista de un positivista convencido”<sup>39</sup>. Lo interesante es que algunos historiadores de la filosofía, al reinterpretarla, parecieran haberla leído de la misma manera, es decir, considerando como positivista aquello que criticaba Spencer. Asumir que Bacon o Hume son precursores positivistas,

<sup>35</sup> Ver: Kolakowski. Op.cit. capítulo IV.

<sup>36</sup> Ver: Marta de la Vega. *Evolucionismo vs. Positivismo*. Ed.cit. Capítulo 12. La crítica central de Spencer aún no ha sido tomada en cuenta, y por el contrario sigue siendo el *positivismo* una ‘moda’, incluso un calificativo despectivo.

<sup>37</sup> Cabe recordar que Comte rechaza la psicología por “retrógrada”. En general, la ve como una “pretendida ciencia”, imposición de la “metafísica alemana”, que se ocupa de los fenómenos de la moral humana sin atender a la fisiología o considerándose “superior” a ésta. Al respecto ver: Augusto Comte, *Primeros ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002. Pág. 290.

<sup>38</sup> *Ibid.* Págs. 166-167.

<sup>39</sup> Ver: Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. Ed. Cit. Vol. 9. Capítulo V.

como Kolakowski, no es más que darle la razón a Augusto Comte (quien justamente en sus escritos de juventud afirmaba tal cosa), es ver *positivamente* la historia de la filosofía<sup>40</sup>.

### **El positivismo de Augusto Comte**

Ahora bien, si algo describe al pensamiento de Comte es su carácter orgánico. Desde sus primeros escritos se ve enmarcado cuidadosamente en un enorme proyecto teórico. El positivismo comtiano no es sólo filosofía social, método científico o normativa epistemológica precisamente porque es mucho más o implica algo más que todo ello.

El *positivismo* en Augusto Comte es *una teoría histórica del desarrollo de la ciencia y la sociedad*. Teoría que tiene entre sus principales postulados:

- 1) el *reconocimiento del desarrollo de la ciencia como un fenómeno social e histórico*.
- 2) el *reconocimiento de que los fenómenos del desarrollo de las sociedades y las ciencias son, si no paralelos* (puesto que la evidencia de su regularidad constituye una *ley*), *si necesariamente interrelacionados*, por cuanto lo que define la organización social de un pueblo es su estado histórico de civilización, determinado éste precisamente por el estado histórico de desarrollo de la “ciencia”.
- 3) el reconocimiento de que *tal desarrollo histórico sigue una tendencia, tiene una dirección fijada, de generación en generación, precisamente por el movimiento mismo de las sociedades* (ya que el desarrollo científico cambia los contenidos del saber en los individuos, modificando la manera de relacionarse entre ellos mismos y entre ellos y la naturaleza circundante, lo cual fija un fin diferente de actividad de la sociedad y reorganiza a su vez su situación espiritual y temporal: esta es la *gran ley de la marcha de la civilización o ley de los tres estados*).

---

<sup>40</sup> “Esta revolución fundamental, preparada por los sucesivos trabajos de todos los siglos anteriores, sobre todo a partir de los árabes, ha sido determinada de modo definitivo y comenzada de manera directa por el gran impulso nuevo que imprimieron simultáneamente a la razón humana las concepciones de Descartes, los preceptos de Bacon y los descubrimientos de Galileo. Desde esta época memorable, el espíritu humano, en todas las ramas de sus conocimientos, ha tendido de manera constante, y cada vez más, a libertarse por completo y para siempre del imperio que ejercían anteriormente la teología y la metafísica, a subordinar por entero la imaginación a la observación. En una palabra: a construir el definitivo sistema de la filosofía positiva.” Augusto Comte, *Examen del tratado de Broussais sobre la irritación*. 1828. En: *Primeros Ensayos*. Fondo de Cultura Económica. 1942. Pág. 289.



### **La física social: primer producto positivista**

Comte no sólo acuñó el término *física social* o *sociología* para nombrar una ciencia positiva de la sociedad, lo cual se toma usualmente como una simple curiosidad histórica. Trabajó también en su desarrollo teórico.

El *positivismo* es justamente esta *teoría sociológica*, en donde dentro de la misma teoría, dados sus postulados, la *sociología* o *física social* es una *ciencia positiva*, lo que implica que la teoría derivada de tal ciencia es una *teoría positiva*<sup>41</sup>.

La *sociología* no sólo busca desarrollarse como ciencia positiva sino que únicamente puede hacerlo en el marco de su “estado histórico”, el *estado positivo* o *científico*. En este “estado” el *método científico* tiene una particularidad esencial que no posee en los estados previos del desarrollo de la ciencia, es decir, el *estado teológico* y el *estado metafísico*: la preponderancia de la *observación* sobre la *imaginación*.

Norbert Elias llama la atención sobre este punto en particular, pues es un indicio de que para Comte el *método científico* no es un punto paradigmático en la historia social de la ciencia y del pensamiento humano.

No es el *método científico* “deducible lógicamente”, es decir, no está por encima de las ciencias como un principio de la razón, como un elemento previo e indispensable del pensamiento para acceder al conocimiento científico: “Si alguien establece lógicamente que nuestros conocimientos deben fundarse en la observación, que debemos proceder a veces de los hechos a los principios y de los principios a los hechos, u otros aforismos análogos, conocerá mucho menos el método que si ha estudiado un poco profundamente una sola ciencia positiva, aún sin intención filosófica.”<sup>42</sup>

De la *observación* de fenómenos y la *imaginación* de sus relaciones, han surgido siempre los *contenidos del pensamiento* para los hombres, entendiendo por esto toda interpretación

---

<sup>41</sup> “...sería fácil comprender, en el fondo mismo, en qué consiste la física social si se considera como establecida de un modo irrevocable la ley fundamental expuesta arriba [se refiere a la *ley de los tres estados*], porque, con esta suposición, la ciencia habría comenzado ya realmente. Si se admite su exactitud, el descubrimiento de esta ley sería un primer paso directo en física social, puesto que presenta un primer encadenamiento natural, lo más general posible, de los fenómenos sociales.” Augusto Comte, *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios*. 1825 En: *Primeros Ensayos*. Fondo de Cultura Económica. 1942. Pág. 203.

<sup>42</sup> Augusto Comte, *La filosofía positiva*. Porrúa. México. 1979. Pág. 40.

de eventos naturales, y ello sucede de la mano de la edificación y modificación constante de la *forma del pensamiento* humano.

En los estados previos al positivo, la interpretación de la interrelación de los fenómenos naturales ha estado en el “espíritu humano” más influida por la *imaginación* que por la *observación*, y la imaginación tiende a concebir los fenómenos como amarrado a *formas absolutas*, causados por deidades voluntariosas o entidades abstractas, cuya consecuencia principal es la imposibilidad de apreciar regularidades fenoménicas generales y, por ende, leyes naturales.

Pero esto se despeja paulatinamente, ya que, supone Comte, hay un principio rector que impulsa al hombre a explicarse el mundo en el que vive: su “necesidad” de *previsión y acción*.

Los descubrimientos que a grandes intervalos de tiempo histórico realiza el hombre sobre el mundo natural le permiten “satisfacer” cada vez con mayor precisión tal urgencia y es justamente esto lo que configura la labor científica: “Toda ciencia tiene como fin la previsión, porque el uso general de las leyes establecidas según la observación es el de prever su sucesión”<sup>43</sup>.

Toma tiempo porque le implica a las sociedades, o mejor, a los *sabios*, un largo ejercicio de observaciones continuadas, una especialización científica en campos de estudio (lo que limitará y especificará su saber hasta el punto de perder la categoría de *sabios*) y consecuentemente una división del trabajo.

La tendencia al *método positivo* en la ciencia se da históricamente en vista de que es “el método más seguro en su marcha, e incluso el único seguro, pero es al mismo tiempo el más lento, y por esta razón de ninguna manera conveniente en la *infancia del espíritu humano*”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Augusto Comte, *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. 1822. En: *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. Pág. 159.

<sup>44</sup> Augusto Comte, *Consideraciones filosóficas sobre la ciencia y los sabios*. 1825. En: *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. Pág. 189. Subrayado mío.

### **La doctrina positiva**

Comte busca la unidad de ciencia y método, pero no como derivados de un solo principio *a priori*, una sola ley o una forma inmutable de pensamiento, sino como la consolidación de un *cuerpo homogéneo de doctrina*. Ciencia y método dependen de su pasado histórico y es por esto que no ha habido irracionalidad en el desarrollo de la especie humana. “Es importante —dice— constatar, sin duda, que el espíritu humano *no ha estado nunca en estado de demencia*, y que en cada época ha empleado de manera constante el método que podía ser más favorable para sus progresos, al menos al abarcar el conjunto de su marcha.”<sup>45</sup>

Es así que históricamente empezamos por *imaginar* explicaciones de fenómenos *observados* muy simples y específicos, y sistematizamos “conocimiento” sobre tal base. El método en donde la influencia de la imaginación sobre la observación es mayor es, por supuesto, el *método teológico*, completamente *espontáneo* en su conformación y desarrollo, y absolutamente necesario en la gran marcha de la civilización humana porque llena nuestros primeros vacíos espirituales.

Toda *sistematización general de concepciones humanas* la considera Comte como sinónimo de *filosofía*, y afirma que al agregarle la palabra *positiva* se refiere a la “manera especial de filosofar que consiste en contemplar las teorías, en cualquiera que sea el orden de las ideas, como teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último estado de la filosofía general, primitivamente teológica, en seguida metafísica...”<sup>46</sup>.

Comte consideró el *orden de las ideas* como una suerte de “conocimiento enciclopédico” dentro de una determinada clasificación fenoménica. En su orden: 1) los fenómenos astronómicos, 2) los físicos, 3) los químicos, y 4) los fisiológicos y sociales.

A pesar de su *ley*, reconoció que hubo épocas en donde para cada uno de los *órdenes de ideas*, el “espíritu humano” utilizó un método diferente: *positivo* para los fenómenos

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Subrayado mío.

<sup>46</sup> Marta de la Vega, *Op.cit.* Pág. 66. Nótese que en la filosofía de Comte, el *estado positivo* es el “último” en el proceso del ‘desarrollo humano’. La marcha se “detiene” en este estado puesto que la *dinámica* se armoniza con la *estática* al estabilizarse los poderes temporal y espiritual. Detenimiento no significa estancamiento, pues el *estadio positivo* no tiene un tiempo predecible de duración. La humanidad continuará su marcha histórica pero ya no le será posible “superar” el estadio positivo.

astronómicos y físicos; *metafísico* para los químicos; *teológico* para los fisiológicos y sociales. Esta había sido una de las principales objeciones a su doctrina positiva, pero la defensa de Comte consistió en asegurar que, en todo caso, el “espíritu humano” no había usado nunca los tres métodos para un mismo *orden de ideas*, lo que implicaba revolución y sucesión.

Los seguidores y divulgadores del pensamiento comtiano, por su parte, se quedaron con la primera parte de la definición de *filosofía positiva* y obviaron el entramado teórico que la rodeaba, dejándola huérfana de aquello en que realmente era original y propositiva.

Redujeron además la propuesta metodológica de Comte de “coordinación de hechos observados”, momento en el que es tan importante la intervención de la *imaginación*, a una simple “enunciación de hechos” o incluso a su sola “observación”, sin contacto con aquella. Lo interesante es que al formar escuela no tuvieron en cuenta las advertencias del propio Comte respecto de lo que empezaron a tomar como una de las características más difundidas del *positivismo*: el empirismo absoluto.

En las *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios* de 1825, encontramos de parte de Comte una fuerte reacción al respecto:

Ahora bien, el empirismo absoluto es imposible, se diga lo que se diga. El hombre es incapaz por su naturaleza no sólo de combinar los hechos y deducir de ella algunas consecuencias, sino incluso simplemente de observarlos con atención y retenerlos con seguridad, si no los relaciona de manera inmediata con alguna explicación. En una palabra, no puede tener observaciones seguidas sin una teoría cualquiera, lo mismo que no puede tener una teoría positiva sin observaciones continuadas<sup>47</sup>.

Las grandes teorías generales sobre el mundo natural han requerido siglos de observaciones para ser rectificadas y asumidas socialmente. Esto, entre otras cosas, en vista de que el *método teológico* de conocimiento, al ser espontáneo, es el más difícil de modificar y tiende a permanecer como *forma de pensamiento* en el “espíritu humano”, incluso a pesar de que las sociedades cambien en su organización temporal o que las ciencias naturales empiecen a volverse positivas.

“La verdadera ciencia —dice Comte—, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la *exploración directa*, sustituyéndola

---

<sup>47</sup> Augusto Comte, *Consideraciones filosóficas sobre la ciencia y los sabios*. 1825. En *Primeros ensayos*. Ed. cit. Págs. 189-190.

por aquella *previsión racional*, que constituye, por todos sus aspectos, el principal carácter del espíritu positivo...<sup>48</sup>.

Para que una ciencia sea plenamente *positiva* no basta con que esté basada en la observación de hechos, que se ella empírica o inductiva. Incluso en ciencias positivas cuyos fenómenos sean tan complejos como los sociales, deberá darse paso poco a poco a la *deducción* sobre la *inducción* cuando el cuerpo doctrinario positivo, *el sistema de filosofía general*, esté consolidado.

### ***El poder temporal y el poder espiritual***

No puede educarse la sociedad de otra manera “que bajo la influencia del sistema de ideas preponderante”<sup>49</sup>, dice Comte. Al sistematizarse el conjunto de ideas y difundirse socialmente por medio de la *religión* (en el *estado teológico*) o de la *educación* (en el *estado positivo*) ambas pertenecientes al *poder espiritual*, la sociedad se organiza, es decir, fija un *objetivo común* en su accionar.

Según la teoría histórica comtiana, este objetivo común, fruto de un equilibrio entre sus *poderes temporal y espiritual*, se había desdibujado al pasar la sociedad por el *estado metafísico*, en donde el desequilibrio de los poderes hizo entrar a la sociedad en crisis<sup>50</sup>. El *estado metafísico* permitió la crítica a ambos poderes, lo que fue sano para su desarrollo, pero tendió a perpetuarla, sumiendo a la sociedad en la anarquía.

Por ello le parece a Comte tan maravillosa la organización de las sociedades medievales. Su estructura orgánica es deseable en vista de la ausencia de ‘individualidades críticas’ en ambos poderes y su consecuente armonía temporal, lo que les permitió la sumisión absoluta a un cuerpo doctrinario. Obviamente, la reorganización social de los poderes en el *estado positivo* no puede efectuarse de manera “retrógrada”, re-estableciendo el cuerpo doctrinario teológico (cosa que parecieran desear los filósofos de la “escuela retrógrada”, como De Maistre y De Bonald, según Comte). Por el contrario, debe partir de una rectificación de la

<sup>48</sup> Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Altaya. Barcelona. 1995. Pág. 31. Subrayado mío.

<sup>49</sup> Augusto Comte, *Consideraciones filosóficas sobre la ciencia y los sabios*. 1825. En *Primeros ensayos*. Ed.cit. Pág. 14.

<sup>50</sup> Aquí Comte se sitúa en la época de la Ilustración francesa, la revolución de 1789 y el subsiguiente devenir republicano.

doctrina de cohesión social, la cual ha de ser positiva por medio de la consolidación de la *filosofía general*.

### ***Fisiología y física social***

Comte considera su época suficientemente madura, desde el *orden de ideas*, para desarrollar la revolución positiva que reorganice la sociedad (europea), equilibrando sus respectivos poderes. El avance del espíritu positivo lo siente Comte en ciencias como la astronomía, la física y la química, cuyos fenómenos son específicos y de relación lejana con el organismo humano.

A su vez, para el siglo XIX anuncia el paso al positivismo de una ciencia directamente relacionada con el hombre en cuanto especie, la *fisiología*, de la mano de autores como Cabanis y Broussais (quienes serán también referencia teórica para José Eusebio Caro). La *fisiología*, según Comte, permite por fin conducir a un campo de estudio positivo los fenómenos morales y políticos del individuo humano, no sólo separados de su aspecto biológico en la filosofía tradicional, sino históricamente en manos de ciencias *metafísicas*.

Comte acepta que la *física social*, en cuanto “estudio colectivo de la especie humana” o “estudio de los fenómenos sociales” es una rama de la *fisiología*, en cuanto “estudio del hombre concebido en toda su extensión”<sup>51</sup>. Sin embargo, el objeto de estudio para una ciencia social no es el individuo biológico de la especie ni mucho menos su abstracción, y los fenómenos de las *sociedades modernas* tienen componentes que rebasan la individualidad fisiológica.

Lo que puede determinar directamente el estado de civilización de una generación actual es exclusivamente la influencia de la generación anterior, y así mismo de la generación futura respecto de la actual. Este encadenamiento generacional puede seguirse desde las organizaciones sociales primitivas hasta el presente, visto como un enorme fenómeno del desarrollo, pero no puede derivarse simplemente de la fisiología humana la organización social de una época cualquiera, como tampoco verse en la organización social de una época remota la causa directa de la organización social presente.

---

<sup>51</sup> Augusto Comte, *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. 1822. En: *Primeros ensayos*. Ed. cit. pág. 167, Ver también: *Consideraciones filosóficas sobre la ciencia y los sabios*. En: Op.cit. Pág. 201.

Pide Comte, entonces, que las dos ciencias, la *Física social* y la *fisiología*, se contemplen de manera separada y que sus objetos de estudio no se mezclen<sup>52</sup>.

### **La moral en la doctrina positiva**

Hay dos fenómenos que la *física social* debe estudiar prioritariamente. Respecto del *poder temporal*, ya la *física social* estableció la *ley de los tres estados* y por tanto debe, mediante la *política positiva*, ayudar a concebir la organización gubernamental que más convenga a la sociedad futura.

Respecto del *poder espiritual* la *física social* tiene una labor más ardua, pues, por medio de la *fisiología* hecha positiva, debe ayudar a recomponer la *moral pública*.

La caída de la doctrina espiritual del *estado teológico*, precipitada por la crítica del *estado metafísico*, ha dejado, según Comte, sin doctrina cohesionadora a la sociedad, hecho que desborda los intereses particulares en los hombres (al ser la única guía moral segura a su alcance) y fortalece el individualismo. Sin mencionarlo directamente, para Comte la razón del surgimiento y rápida difusión del utilitarismo es

...el hecho de la preponderancia obtenida casi generalmente, al menos en la práctica, por las teorías morales que pretenden explicar todos los sentimientos del hombre atribuyéndolos de modo exclusivo al interés personal. Si bien considerados especulativamente los rechaza el instinto moral, han llegado a ser, en el mundo verdadero, un modo permanente de explicación, e incluso conservan todavía, entre los filósofos, un crédito que no es sino un índice demasiado fiel del estado real de la sociedad. La opinión dominante hoy en día entre ellos: que la legislación penal es, en último término, el único medio eficaz de asegurar la moralidad entre las clases inferiores...<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “Cuando Cabanis, el primero, reivindicó de modo directo el estudio de los fenómenos morales dentro del dominio de la fisiología, no separó lo bastante cuidadosamente, o, más bien, los confundió, el estudio del hombre individual y el de la especie humana considerada en su desarrollo colectivo. Uno y otro le parecieron deber formar parte, por igual y sin división, de una misma ciencia: la fisiología...

...el estudio del individuo y el de la especie, aunque tengan, por su naturaleza, relaciones de tal manera íntimas que pueden ser considerados como dos partes de una ciencia única son, sin embargo, lo bastante distintos y, sobre todo, lo bastante extensos uno y otro, como para deber cultivarse por separado y concebirse, en consecuencia, como formando dos ciencias: la fisiología propiamente dicha y la física social.” Augusto Comte, *Examen del tratado de Broussais sobre la irritación*. 1828. En: *Primeros ensayos*. Ed.cit. Pág. 295.

<sup>53</sup> Augusto Comte, *Consideraciones acerca del poder espiritual*. 1826. En: *Primeros ensayos*. Ed.cit. Pág. 249.

De la mano de este individualismo moral, en tanto expresión espiritual que se extiende socialmente dado el estado de crítica, se juzga el papel de las instituciones sociales, adjuntas al *poder temporal*. Y este juicio tiene dos características: utilidad y materialismo.

Dice Comte “se ha llegado poco a poco a considerar casi la utilidad inmediata, o al menos a colocarla en primera línea”<sup>54</sup>. La consecuencia de este utilitarismo y materialismo, moral y práctico, es la supresión del *poder espiritual* en las sociedades modernas, o en otras palabras, la definitiva superación del *estado teológico*, un fenómeno comprensible en cuanto atado a la *ley de los tres estados*.

Sin embargo, no es el escepticismo un estado duradero en el espíritu humano, el cual, afirma Comte, tiende naturalmente al dogmatismo. Por ello, la extensión del estado de crítica en el que el poder espiritual se encuentra suprimido y en el que, por lo tanto, reina la anarquía moral (es decir, el individualismo) no le merece a Comte sino la calificación de “deplorable”.

La sociedad necesita una *doctrina espiritual* nueva inobjetable o no susceptible de crítica<sup>55</sup>, que si bien ha de ser *impuesta* por una *clase social* especialmente dedicada a la especulación teórica, será *voluntariamente* aceptada por la sociedad en general al estar construida por medio del *método positivo*.

En resumen, la labor moral del *poder espiritual* en el *estado positivo* consistirá

...esencialmente en establecer mediante *la educación* las opiniones y los hábitos que deben dirigir a los hombres en la vida activa, y a continuación en mantener, mediante una influencia moral regular y continua, ejercida ya sea sobre los individuos o sobre las clases, la observación práctica de esas reglas fundamentales.<sup>56</sup>

Por lo tanto, dos nociones tan importantes como las de *bien* y *mal*, primordiales no sólo para el utilitarismo de Bentham sino para la teoría moral del propio José Eusebio Caro en la *Mecánica social*, adquieren en Augusto Comte un tinte particular e incluso, como veremos, absolutamente opuesto al de aquellos:

...ya sea en el aspecto intelectual o en el aspecto moral, se ha comprobado que en toda sociedad regular las nociones de *bien* o de *mal* destinadas a dirigir la conducta de cada quien en las diversas relaciones sociales (e incluso en la vida puramente individual, en tanto que pueda

---

<sup>54</sup> *Ibid.* Pág. 250.

<sup>55</sup> A menos que la *experiencia*, individual o colectiva, demuestre que la doctrina no satisface las necesidades prácticas para las cuales fue creada (previsión y acción), lo cual le implicaría exclusivamente al *poder espiritual* un trabajo de rectificación. *Ibid.* pág. 274.

<sup>56</sup> *Ibid.* Pág. 269. Subrayado de Comte.



influir sobre esas relaciones), deben reducirse a lo que está *prescrito* o *prohibido* por los preceptos positivos establecidos y mantenidos mediante una autoridad organizada convenientemente y cuyo conjunto constituye la doctrina social directriz.<sup>57</sup>

En el *Curso de filosofía positiva* concluirá Comte: “El positivismo concibe directamente la práctica moral como la indicada para hacer prevalecer en lo posible, los instintos simpáticos sobre los impulsos egoístas, la sociabilidad sobre la individualidad”<sup>58</sup>. Lo que es claramente un rechazo a la moral utilitarista.

### **Charles Comte y su *Tratado de legislación***

Charles Comte fue un interesante personaje en la historia del liberalismo francés de principios de siglo XIX. Nació en Saint-Enimie en 1782 y murió en París en 1837. Fundador del diario *Le Censeur* (1814) y del posterior *Censeur européen* (1817), dedicó gran parte de su juventud a la labor de *publicista* en un momento en que la libertad de prensa en la Francia de la Restauración era víctima de constantes ataques.

Sus críticas a la idea de la monarquía por derecho natural y a su autoritarismo, las cuales irritaron a Napoleón y luego al restaurado rey Luis XVIII, le costaron una enorme multa y la sentencia a dos meses de prisión, hecho que lo obligó a exiliarse en Suiza y luego en Inglaterra, países de ambiente algo más tolerante en los que incursionó en el medio académico como profesor de *Ley natural*. Fruto de este exilio no es sólo su trabajo más renombrado y hoy completamente olvidado, sino el ramillete de relaciones que le permitieron redondear su pensamiento, como las establecidas con Benjamin Constant, Jeremy Bentham y sobre todo Jean-Baptiste Say, con quien consolidó incluso una relación familiar al desposar a su hija.

El *Tratado de legislación o exposición de las leyes generales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos*, escrito en el que trabajó durante quince años, vio la luz en 1826 y en 1828 le valió el prestigioso *Montyon Grand Prize*, otorgado por la Academia Francesa.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.* Pág. 273. Subrayado de Comte.

<sup>58</sup> Augusto Comte, *La filosofía positiva*. Porrúa. 1979. Pág. 111

<sup>59</sup> Ver: Ronald Hamowy (ed.), *The encyclopedia of libertarianism*. SAGE Publications Inc. 2008. Pág. 86-87. André Jadin, *Historia del liberalismo político: de la crisis del absolutismo a la constitución de 1875*. Fondo de Cultura Económica. 1989.

### ***Ley, hecho y ciencia en el Tratado de legislación***

A pesar de haber titulado su obra *Tratado de legislación*, no buscó Comte con ella “rasguear un sistema de leyes o de moral, impugnar o defender las instituciones y costumbres de un determinado pueblo, sino *ver introducir en el estudio de la moral y de las leyes los métodos que tan segura y rápidamente han hecho progresar a todas las ciencias físicas*”<sup>60</sup>. Con la ayuda de este método, al cual se refirió con el nombre de *método analítico*, intentó Comte realizar aquello que advierte en el subtítulo de su obra: descubrir y exponer *las leyes generales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos*.

Comte parte de la idea de que todo está sujeto a leyes, así en el mundo físico como en el moral. Idea que, según su escrito, comparte con Montesquieu. Por *ley* (natural) entiende efectivamente el resultado final del análisis fenoménico: una ley viene a ser la regularidad causal entre dos *hechos*, donde uno actúa siempre sobre el otro en los casos parecidos, lo que implica que uno es la *causa* o el *productor* y el otro es el *efecto* o el *producto* del fenómeno.

El que un objeto sea causa o efecto, productor o producto, no es una cuestión fortuita o un capricho del científico. Hace parte de la *naturaleza* misma de tales objetos, de suerte que una vez determinada, las mismas causas generarán los mismos efectos.

Desde este punto de vista, *ley* es equivalente a *potencia* o a *fuerza* de un objeto sobre otro. Para Comte, incluso, esta debería ser la única definición de la palabra: “La palabra leyes debería estar exclusivamente reservada a aquellas potestades que están en la naturaleza del hombre o en la naturaleza de las entidades y que nadie puede modificar.”<sup>61</sup>

Las implicaciones de esta noción de ley para la *ciencia de la moral* son verdaderamente relevantes, puesto que en la teoría de Charles Comte no hay diferencia entre leyes morales y físicas. Ambas son *potencia* o *fuerza*, pero aún más, ambas son absolutamente naturales. Esto significa que las leyes mediante las cuales un pueblo se estanca, prospera o decae, se encuentran “en la misma naturaleza de los pueblos”, en su pensamiento, afecciones, hábitos

---

<sup>60</sup> Carlos Comte, *Tratado de legislación o exposición de las leyes generales con arreglo las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos*. Barcelona. Imprenta de don Antonio Bergnes, calle de Escudellers, nº 39. 1836. Segunda Edición. Tomo primero. Pág. 3. Subrayado mío. En adelante: Charles Comte, *Tratado de legislación*.

<sup>61</sup> *Ibid.* Pág. 290.

e instituciones. Son entonces las características socioculturales de un pueblo consecuencia de sus leyes naturales y no sus leyes efecto de su composición sociocultural<sup>62</sup>.

A pesar de ser iguales las leyes físicas y las morales, establece Comte una diferencia entre “leyes naturales” y “leyes positivas”. Las primeras hacen parte de la definición antes anotada, esto es, inherentes a la naturaleza del hombre y de los pueblos. Las segundas tienen que ver con disposiciones gubernamentales en tanto parten del impulso de la autoridad pública.

El carácter en extremo liberal de la teoría de Charles Comte se evidencia con suma fuerza aquí, ya que éste considera vacías e ingenuas todas aquellas disposiciones gubernamentales contrarias a la ley natural. No sólo asegura que la ‘ley positiva’, impuesta por los gobiernos, obstruye el libre desarrollo social, sino que afirma a su vez que toda ‘ley positiva’ que no encuentra eco en el carácter natural de una sociedad, sencillamente no se cumple, es letra muerta.

Respecto de *hecho* Comte tiene una noción supremamente amplia, ya que abarca efectivamente cualquier tipo de fenómeno cuyo modelo se encuentre en las ciencias naturales. Un *hecho* es tanto la caída de los cuerpos como la paternidad o el trueque comercial. “Todo se reduce a observar hechos”, asegura, así en materia de relaciones entre hombres (*moral*), o entre el hombre y sus posesiones (*propiedad*), entre hombres y reglamentos sociales (*legislación*), entre hombres y ordenamiento social (*derecho político*) o entre naciones enteras (*derecho de gentes*)<sup>63</sup>.

No hay fenómeno natural que no se manifieste a través de *hechos*, lo que implica que observar los hechos es observar la naturaleza misma de las cosas y sus relaciones entre ellas, así como su respectivo orden causal.

A juicio de Comte, los filósofos racionalistas habrían obviado esta importante condición no sólo metodológica de la ciencia sino ontológica de la naturaleza, quedándose estancadas sus teorías morales en medio de doctrinas *sistemáticas* que al sostenerse en opiniones o en principios sin evidencia empírica, no tendrían asidero en una *realidad* absolutamente fenoménica.

---

<sup>62</sup> *Ibid.* Pág. 233-236.

<sup>63</sup> *Ibid.* Pág. 4.

Por *ciencia* en general entiende Charles Comte aquel estudio de fenómenos naturales físicos en el que puedan determinarse dos cosas: 1) la *naturaleza* de los objetos en cuestión; y 2) las *causas y efectos* de sus relaciones fenoménicas.

Para Comte, todo lo que las ciencias producen a manera de conocimiento es fruto exclusivo de su propio trabajo, basado en análisis y ordenamiento de datos obtenidos de manera experimental. Nada hay de *invención* en las ciencias. No hay interés en ellas de *demostrar* postulados o *defender sistemas filosóficos* (mucho menos “fraguarlos”, en palabras de Comte). Lo que las ciencias exponen son sencillamente *descubrimientos* y si éstos permiten advertir *principios naturales* con arreglo a los cuales se manifiestan los fenómenos, de nuevo, no serán fruto de la postura filosófica del científico, sino de la propia naturaleza de los objetos.

### **La Ciencia de la moral y el Método analítico**

Queda entonces la noción de *ciencia de la moral* en la teoría comtiana rodeada de una cualidad bastante particular, porque usualmente es objetivo de un estudio teórico de la moral el establecer normas generales de comportamiento desde un principio o una noción de “ser” de estirpe filosófica. En palabras de Comte: “las ciencias morales... no fueron por mucho tiempo más que colecciones de preceptos o consejos dados por los teólogos o por los filósofos, ora a los gobiernos, ora a las naciones”<sup>64</sup>.

A partir del uso del *método analítico*, la *ciencia de la moral* no tendrá entre sus intereses *imponer* ningún tipo de deber, ni será papel de científicos morales *inventar* o *aconsejar* principios o pautas morales de comportamiento. La ciencia de la moral, como cualquier otro tipo de ciencia, no tendrá otro objetivo que determinar la naturaleza de los hábitos y pasiones humanas, descubrir sus causas y consecuencias y evidenciar sus leyes naturales.

Aunque el objeto de estudio varíe en cada ciencia, la universalidad del *método analítico*, sin ambages, la considera Comte como el único medio idóneo para “alcanzar el descubrimiento y comunicación de la verdad”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.* Pág. 194.

<sup>65</sup> *Ibid.* Pág. 2.

Esquemáticamente, las características principales del *método analítico* en *ciencias naturales*, garantes de su éxito, las expone Charles Comte así:

1. Siguen el camino de la observación orillando los sistemas o las *suposiciones imaginarias*.
2. Clasifican los hechos o los fenómenos que han observado del modo más natural, de suerte que permitan a la mente abarcar el mayor número de ellos, a partir de sus semejanzas y desemejanzas.
3. No tratan de explicar los hechos ni demostrar su eslabonamiento hasta después de bien comprobados

Desde su punto de vista, este método no ha sido usado en los estudios de la moral pues allí:

1. Las hipótesis y suposiciones arbitrarias suelen usurpar el lugar de la observación.
2. Prescínlese de lo mucho que importa una buena nomenclatura.
3. Piérdese el tiempo en la explicación de hechos que no están bien clasificados y muchas veces no comprobados y por lo mismo de índole desconocida.
4. Úsanse términos de sentido tan vago e indeterminado, que muchas veces se emplea la idéntica voz para expresar objetos contrapuestos.<sup>66</sup>

### ***El hombre***

Respecto del hombre, comparte Comte la famosa idea fisiologista (o materialista) difundida en buena medida gracias al desarrollo de esta ciencia en el siglo XIX: hay una estrecha relación entre los aspectos físicos y morales del ser humano.

El conocimiento cabal del hombre y de las relaciones que median ya entre las diversas partes que lo constituyen, ya entre él y los entes de su especie, o bien entre él y las entidades por medio de las cuales se conserva, vienen a ser el objeto de varias ciencias. Sin embargo, *el* hombre no compone más que un todo, que sólo existe y se reproduce mediante el arrimo de cada una de sus partes, de individuos parecidos a él y de las entidades en medio de las cuales lo colocó la naturaleza.

Las diversas ciencias de que es objeto están pues estrechamente entrelazadas entre sí.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibid.* pág. 2-3.

<sup>67</sup> *Ibid.* Pág. 31.

Cuerpo y mente habían estado filosóficamente separados durante siglos y había sido un tremendo reto racional el encontrar el punto de contacto de dos entidades ontológicamente disímiles.

Para Comte cuerpo y mente son sólo dos dimensiones de un mismo objeto de estudio. Es tan difícil desligar las facultades morales de las físicas en el hombre, que cualquier intento de delimitación científica no puede dejar de mostrarse un tanto arbitraria. Las partes físicas del hombre forman todo un sistema, obran unas sobre otras, así como obran unos sobre otros los afectos morales. Un dolor físico causa uno moral y uno moral causa uno físico. Los placeres físicos involucran placeres morales, pero no siempre las penas físicas generan penas morales.

Si cada una de estas partes es analizada por ciencias diferentes es simplemente una cuestión de ordenamiento intelectual, ya que, en tanto unificadas por el método, todas las ciencias persiguen el mismo fin. En el caso del hombre: “descubrir las leyes generales a las cuales ha sujetado la naturaleza su estructura y organización”<sup>68</sup>.

Las relaciones *orgánicas*, a imagen de la fisiología, las expone Comte en tres niveles: 1) la relación entre las partes del hombre; 2) entre cada hombre y sus allegados; y 3) entre el hombre en cuanto conglomerado con el ambiente que lo rodea.

En cada nivel, como se ve, hay un *todo* y una *parte*. Las partes deben funcionar de manera sincronizada, ya que en teoría están sujetas al mismo tipo de leyes fenoménicas invariables del *todo*, en donde *las mismas causas producen los mismos efectos*. Esto posibilita una mejor reflexión respecto del conjunto de condiciones humanas, sociales y ambientales que hacen que en el proceso histórico del “linaje humano” los pueblos prosperen, decaigan o se estanquen.

Para Comte “La naturaleza no comete arbitrariedades”<sup>69</sup>, y ello implica que es posible desentrañar su mecanismo, algo que ha sido infructuoso desde la oscuridad de los *sistemas filosóficos*.

Obviamente, los objetos de estudio de las ciencias naturales y de las ciencias morales ofrecen posibilidades muy diferentes de acercamiento. El físico puede experimentar de

---

<sup>68</sup> *Ibid.* Pág. 32.

<sup>69</sup> *Ibid.* Pág. 21.

forma directa y recurrente sobre un cuerpo. El científico moral no puede repetir un experimento y menos experimentar en sociedades enteras.

La recurrencia al testimonio de viajeros e historiadores es por tanto fundamental para Comte, pues constituye la evidencia de primera mano con la que más firmemente se cuenta para poder entender el complicado proceso mediante el cual “se mantienen y propagan las sociedades humanas”. Lo interesante del análisis comtiano, a pesar de la *falacia naturalista*, recae en el hecho de buscar *causas* históricas de largo plazo que evidencien la ruta del desarrollo de los pueblos en estudio, y no simplemente en juzgar su derrotero por los *efectos* socio-históricos de personajes o eventos sobresalientes. “No se debe juzgar la inteligencia de los pueblos antiguos por la de un corto número de hombres extraordinarios que aparecieron en ciertas épocas...”<sup>70</sup>

### **El análisis científico: naturaleza, causas y efectos de los hechos.**

El análisis de fenómenos y de la conexión entre ellos, es decir el descubrimiento de su correcto ordenamiento natural, permite a la *ciencia de la moral y la legislación* avanzar en su pretensión de ser explicativa. El ordenamiento causal de los hechos humanos, es decir, sus pasiones, hábitos e instituciones, es uno de sus objetivos centrales, si bien no es el principal.

Comte insiste en la importancia de proceder sobre *causas*, partiendo de “la observación de un hecho tan sencillo que su expresión sea en cierto modo una trivialidad”<sup>71</sup> y dirigiéndose hacia atrás hasta llegar a los hechos primitivos, es decir, aquellos “que no tienen causa asignable”<sup>72</sup>. Pasar de allí implica entrar en terreno tenebroso. Por supuesto, no se compromete Comte con entidades metafísicas o primeros principios. La pauta metodológica será retroceder en las causas lo más lejos que se pueda, pero manteniendo la premisa de que aún la causa más remota debe reflejar un hecho ‘modificable por el hombre’.

El descubrimiento de *causas* o *fenómenos productores* implica una búsqueda no sólo en el ‘hombre’ sino también en las ‘cosas’. En el ‘hombre’ pide Comte considerar como

---

<sup>70</sup> *Ibid.* Tomo Segundo. Pág. 11.

<sup>71</sup> *Ibid.* Tomo Primero. Pág. 33.

<sup>72</sup> *Ibid.* Pág. 36.

*fenómenos productores* sus pensamientos, hábitos, necesidades, pasiones, religión, gobierno, y “el influjo respectivo que ejercen unos en otros”<sup>73</sup>. En las ‘cosas’ se considera el número, las costumbres, la industria, y el reparto de la población, la naturaleza del terreno, el temple del ambiente, el curso de las aguas, etc.

Una vez establecidos los *fenómenos productores* deben exponerse los *efectos* o *fenómenos producidos*, observando igualmente ‘hombres’ y ‘cosas’. Es este un punto clave de la teoría de Charles Comte, pues los *efectos* son susceptibles de juicio: las acciones, hábitos, leyes o instituciones humanas poseen efectos *buenos* o *malos*, tanto para el hombre como para la sociedad, y como veremos, mucho más importante para la sociedad.

En general, para Comte el examen de los hechos por medio del *método analítico* “no puede dar otro resultado que patentizar lo bueno o malo de cada objeto”<sup>74</sup>. Es muy usual que ciertos filósofos conciban los hábitos morales de un pueblo, sus leyes o su gobierno como causa directa de sus *bienes* o *males*. Pero la moral, las leyes o los gobiernos no son la causa directa de la *felicidad* o *miseria* de los hombres. Son causas mediatas en la medida en que se consideren efecto de otras causas o producto de fenómenos remotos.

Según Charles Comte “para hacer pues progresar la legislación o la moral no basta exponer los buenos y malos efectos que resultan de las costumbres, de las leyes o de las instituciones; es preciso además internarse en las causas que ocasionaron tales instituciones y costumbres”<sup>75</sup>.

### **La teoría moral de Charles Comte: aplicación del método analítico a los actos humanos**

Otra de las trabas que encuentra la moral para poder obtener el estatus de ciencia es, entonces, la mala adjudicación de efectos y causas, lo que engendra la adopción de normas de comportamiento artificiales y por tanto de teorías morales ‘falaces’, *sistemáticas*.

La ciencia de la moral no puede ofrecer cánones de comportamiento basados en principios arbitrarios o racionalistas (en cualquier caso *no naturales*), y tampoco puede enjuiciar como bueno o malo, en cuanto sus efectos, un hábito, institución o ley sin hacer examen científico

---

<sup>73</sup> *Ibíd.* Pág. 33.

<sup>74</sup> *Ibíd.* Pág. 60.

<sup>75</sup> *Ibíd.* Pág. 36.



de sus causas, y esto, como veremos, implicará realizar el muestreo analítico más amplio posible.

De todas maneras, el juicio moral de una acción tendrá en la teoría de Comte un referente preciso: su conveniencia o no con el *principio de perfectibilidad humana*.

Comte resume la aplicación del *método analítico* a la *ciencia de la moral y la legislación* de la siguiente manera:

El efecto de la aplicación del método analítico al estudio de la moral y la legislación es determinar la acción de la mayor parte del linaje humano a vedar los hábitos o las instituciones que le son perjudiciales y a multiplicar o plantear las que le son ventajosas. Propendiendo el hombre de suyo a su conservación y medros, el análisis da por resultado hacerle ver la senda que debe seguir o la que debe evitar.<sup>76</sup>

Tenemos aquí el eje vertical de la teoría moral de Charles Comte. La “propensión del hombre a su conservación y medros” es la definición comtiana del mencionado *principio de perfectibilidad humana*. Los actos del hombre y las instituciones humanas pueden ser “provechosos”, “aciagos” o “indiferentes”<sup>77</sup> al género humano. Según el *principio*, los actos e instituciones humanas *tienden* hacia la primera categoría, y prueba de ello es el *hecho* de que la población mundial aumenta de tamaño históricamente a la par del bienestar de las sociedades. Si la tendencia de las acciones humanas y las instituciones fuera la destrucción de la especie, si tal derrotero se encontrara en su *naturaleza*, el hombre habría desaparecido sin remedio.

En su *Tratado de legislación* Charles Comte se muestra muy afecto a la epistemología empirista de John Locke. Esta epistemología, combinada con las concepciones fisiologistas de Cabanis, Broussais y Destutt de Tracy, le permiten afirmar que

Nosotros no tenemos la conciencia de nuestra existencia y de los varios objetos que nos rodean, sino por lo que pasa en nosotros o por las impresiones que causan en nuestros órganos los objetos exteriores. No pudiéramos saber que existimos o que existe algo fuera de nosotros, sin que ningún objeto exterior o interior se nos impresionase.

Una mella que no cause en nosotros placer, ni esperanza de tal, dolor, ni zozobra de tal, sería para nosotros como si no existiese: no podría hacernos ejecutar un acto que no nos conviniese, ni atajar otro al cual nos sintiésemos inclinados.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.* Pág. 64.

<sup>77</sup> *Ibid.* Pág. 65.

<sup>78</sup> *Ibid.* Pág. 293.

Los hombres actúan como *perciben*, y es allí donde encuentran el principio motor de sus actos. No se moverían si no fuera porque ‘lo impresionan’ estímulos placenteros o dolorosos.

Con todo buen animal, el hombre evita el dolor y busca el placer, en principio en beneficio propio. Pero el beneficio propio cede en la medida en que los actos perjudican o benefician a la sociedad o al conglomerado humano en el que se vive, primero, porque los placeres y penas generan “otros tantos”, como dice Comte, y éstos se propagan socialmente; y segundo, porque todos los hombres *tienden* a actuar en provecho de la especie.

Súmese a esto el que las sociedades se comportan, en conjunto, de manera similar a como se comportan los individuos que la conforman (recordemos el todo y la parte), de suerte que el beneficio o perjuicio propio usualmente terminan redundando en el beneficio o perjuicio colectivos.

Padeciendo los hombres las propias urgencias, y estando dotados de las mismas facultades, adquieren las costumbres idénticas, siempre que se hallan en una misma situación, siempre que se tienen las mismas luces y cuentan con iguales medios. De aquí resulta que cuando todos los individuos que componen una nación han llegado a corta diferencia a un mismo grado de civilización, todos obran de una manera casi uniforme entre sí.<sup>79</sup>

### **El principio de acción humana: el *principio de utilidad***

El análisis respecto de la moral humana empieza entonces con la observación de dos hechos muy *sencillos*: el hombre se *mueve* y *cambia*. Cada minuto, cada segundo puede advertirse la *creación, reproducción y aniquilación* de hombres, sociedades e instituciones, tanto empírica como históricamente. Pero la ciencia, dice Comte, ni inventa el principio de acción humana ni puede ejercer influencia respecto a cómo se debe actuar, sean los actos catalogados de buenos o de malos.

El principio activo del hombre debe encontrarse en él mismo, en su naturaleza, y para Comte su formulación es obra exclusiva del análisis fenoménico. No es un principio filosófico o un dogma religioso porque esto sería igual a afirmar que el fundamento de la moral humana no está en el hombre.

---

<sup>79</sup> *Ibid.* Pág. 226.

El ‘linaje humano’, conjunto de conjuntos de hombres, se mueve como los individuos: buscando el placer y rechazando el dolor, en donde, dado el *principio de perfectibilidad*, se tiene por sumo placer aquello que le es útil a la humanidad y por dolor aquello que la daña. “Todos los pueblos tienden naturalmente a establecer lo que creen que les es útil, y a desechar lo que suponen pernicioso. He aquí dos hechos que los sabios pueden haber advertido, pero no creado, ni destruir (*sic.*).”<sup>80</sup>

Se ha dicho que la ciencia de la moral puede divulgar el principio motor de los actos humanos pero no inventarlo. Comte inserta una restricción adicional: el ‘conocimiento’ del principio activo, *la utilidad*, tampoco hace mover a los hombres en determinada dirección ni puede modificar las costumbres ya arraigadas de un pueblo. De igual manera, el *método analítico* permite descubrir los efectos buenos o malos de las acciones, pero tampoco el ‘conocimiento’ de estos efectos *provoca* la acción.

Ahora, aunque sea exclusivamente la satisfacción de impulsos pasionales lo que hace mover al hombre, su comportamiento moral en general no se reduce a esto. El que el hombre actúe *instintivamente* hacia lo *útil* a la especie no implica que sus actos sean irracionales.

Hay que recordar que una de las características del *principio de utilidad* de Bentham es el servicio que presta como tabla desde la que se puede medir *racionalmente* el ‘grado’ de placer o dolor que generan actos humanos. Charles Comte explica que dado que actuamos según principios inherentes a la naturaleza humana, nos parece que no hay ejercicio racional en nuestros actos, pero esta sensación es fruto de la velocidad con la que razonamos al actuar. Se le ha dado el nombre de *sentido moral* o *conciencia* a ese impulso instintivo de la acción humana hacia lo ‘bueno’ sin mediación alguna de la inteligencia, y se le ha considerado base de la moral. Pero Comte *no considera posible la acción sin el juicio*, puesto que los hábitos son despejados por la inteligencia. Si la acción estuviera estrictamente determinada por el instinto, el hombre actuaría como autómatas y no habría cambios en las costumbres de las sociedades.

...para obrar con utilidad no basta tener fuerza; es menester además un deseo que le imprima movimiento y una inteligencia que le de dirección. Así también, el que tuviese inteligencia y

---

<sup>80</sup> *Ibid.* Pág. 208.

deseo no pudiera ejercer por sí acción alguna si estuviese destituido de fuerzas, si no tuviese ningún instrumento para ejecutar lo que hubiese concebido y deseado.<sup>81</sup>

El hombre se perfecciona precisamente porque cambia sus costumbres, esto implica un cambio en su accionar, y más específicamente, una comprensión diferente (correcta diría Comte) de los *efectos buenos o malos de los actos* y sus correspondientes *causas*.

El cabal conocimiento de las leyes según las cuales prosperan o decaen los pueblos significa en la teoría de Charles Comte el conocimiento cabal de la *naturaleza humana*, concebida como *una marcha social progresiva hacia su prosperidad*. Por ello le parece a Comte, a diferencia de Montesquieu, que “no sale el género humano de su estado natural cuando sigue una marcha progresiva..., cifrando en su naturaleza la perfectibilidad, cuanto más se perfecciona, más natural es el estado en que se encuentra.”<sup>82</sup>

### **La crítica a Bentham**

Charles Comte asume la fisiología decimonónica, de influencia para los Ideólogos, y la pauta benthamista de los placeres y las penas como punto de partida del comportamiento humano, dentro de su teoría moral “científica”. Asume incluso el *principio de utilidad* como ejemplo de comportamiento instintivo o “natural” de la especie. Sin embargo, dos críticas importantes formula Charles Comte a Bentham en su *Tratado de legislación*.

Primero, si bien a Comte le parece ‘inexpugnable’ el *principio de utilidad general* o de la *felicidad de los más*, es porque, entre otras cosas, la felicidad y la utilidad general son objetivo de todas las ciencias y artes. Sería torpe concebir una ciencia o arte que sea inútil o que busque hacer infeliz al ser humano.

Comte expone cronológicamente una serie de teorías filosóficas que apelan al mismo principio, desde Platón y Aristóteles, pasando por Wolff y Rousseau. La característica general en todos estos autores, para Comte, es que “fragan un sistema”.

Bentham, a su vez, afirma que “la utilidad general *debe ser* el principio de raciocinio en legislación.”<sup>83</sup> No está Bentham en el camino de la ciencia, según Comte, porque parte de un *deber* y *formula un principio que no expresa un hecho general*.

---

<sup>81</sup> *Ibid.* Pág. 305.

<sup>82</sup> *Ibid.* Pág. 119.

<sup>83</sup> *Ibid.* Pág. 199.

La difusión del principio utilitarista como sustento de la moral y la legislación carece entonces de la importancia que se le ha dado pues es lo menos creativo de Bentham. Para Comte, el aporte valioso de este autor para el desarrollo de la *ciencia de la moral y la legislación* es precisamente *el método analítico*:

...estoy muy ajeno a desconocer los servicios debidos a Bentham en materia de legislación; pero dichos no consisten en haber establecido un principio nuevo, sino en haber indicado el medio más seguro de calcular las buenas y malas consecuencias de los actos y de las leyes, y en haber aplicado felizmente su método a varios ramos de la legislación. Antes de él, los escritores de la ciencia habían generalmente admitido que la felicidad pública debía ser el resultado de las leyes; pero ninguno había tratado de analizar los elementos que componen el bien público, ninguno se había mantenido fiel a este principio.

La segunda crítica se refiere a las leyes.

Comte, como ya advertimos, considera que las regularidades fenoménicas naturales son susceptibles de ser formuladas en forma de leyes, y aún más, que tales regularidades, en donde las mismas causas generan los mismos efectos, pertenecen a la propia naturaleza de los objetos, incluidos ‘hombres’ y ‘cosas’. De esta suerte, a semejanza de la física, para Comte la palabra *ley* sólo puede tener un significado correcto si se la concibe como *ley natural*. Para la *ciencia de la moral y la legislación*, decir que una acción o institución es conforme o contraria a la ley natural humana significa decir que un hecho fenoménico tiene efectos buenos o malos para los hombres.

Si sus efectos son buenos, si el hecho es *útil* a la especie, es conforme a la ley natural. Si el hecho tiene efectos perjudiciales significa que constriñe la marcha perfectible del linaje humano y es, por tanto, contrario a la ley natural.

Por el contrario, dos tipos de ‘disposiciones legales’, asume Bentham, poseen las sociedades humanas: una que “brota” de las sociedades en estado primitivo, es decir, antes del establecimiento de leyes políticas y civiles, y otra que es fruto de tal establecimiento. Asegura Comte que, de haber leyes naturales, Bentham estaría dispuesto a considerar como tales las del primer tipo. Sin embargo, las ‘disposiciones legales’ que se producen en sociedades primitivas obedecen a inclinaciones humanas instintivas hacia el dolor o el placer, las cuales hay que atajar con leyes represivas, porque, por ejemplo, el placer puede llevar a un hombre a cometer actos injustos o punibles.

Por otro lado, si existiera ley natural alguna que guiara a los hombres hacia el bien común, piensa Bentham, las demás leyes civiles serían superfluas. Por ejemplo, si en los padres existiera un impulso a cuidar a sus hijos en tanto ley natural ínsita, las leyes sobre el matrimonio, la manutención y la herencia carecerían de importancia.

Según Comte, Bentham cae en el error de muchos filósofos que piensan que el hombre en estado primitivo posee un carácter natural que pierde en la civilización, y que, por tanto, nada hay de natural en las organizaciones sociales regidas por leyes positivas.

Por el contrario, el hombre no sale nunca de su estado natural, pues esto sería como decir que en un momento, cuando el hombre entra en sociedad y se rige bajo una ley positiva, deja de ser hombre. La naturaleza tanto de la persona como de la sociedad es la perfectibilidad y la ruina es contra natura. Por eso la marcha progresiva hacia la prosperidad es un fenómeno natural, y dado que sus causas y efectos son “infalibles”, la regularidad fenoménica constituye una ley. Ahora, el que sean leyes naturales no implica la imposibilidad de infringirlas. Así se conozcan o no se conozcan. Pero las consecuencias de infringirlas aparecen invariablemente.

### **Referencias bibliográficas**

Para el desarrollo de este capítulo he tomado en su mayoría afirmaciones hechas por Augusto Comte en textos publicados entre 1819 y 1830, época que, siendo anterior a la redacción de la *Mecánica social* de José Eusebio Caro, hubieran podido servirle de referencia, bajo el supuesto de que Augusto Comte fuese tal. De Charles Comte, se ha seguido exclusivamente el *Tratado de legislación*, en la segunda edición publicada en español en 1836. Edición de lectura difícil en tanto el traductor se toma libertades estilísticas, lo que ocasiona una inestabilidad de términos que por momentos distorsiona el sentido del texto en francés. No obstante, el panorama teórico de los dos autores permite confrontar sus propuestas respectivas, las cuales, sin duda, difieren cabalmente en sus puntos principales: no es Charles Comte un positivista y no es Augusto Comte un filósofo liberal.

## CAPÍTULO 3

### LA MECÁNICA SOCIAL: SU NOMBRE, SU FUENTE, SU MÉTODO.

#### El título y su origen

Ha corrido la *Mecánica social* de José Eusebio Caro, respecto de su título, una suerte parecida a la de la famosa *Social Statics* de 1851 del filósofo inglés de Herbert Spencer. Fue precisamente su título, similar al acuñado por Augusto Comte, uno de los elementos principales a partir de los cuales se consideró a Spencer como adepto al positivismo, a pesar, según el propio escritor, de desconocer para la época la obra de Comte y aun cuando su noción de *estática social* tenía presupuestos diferentes a los del filósofo francés<sup>84</sup>.

Por su parte, y contrario a lo que ha creído la historiografía colombiana, es precisamente el nombre de *Mecánica Social* un factor que aleja a José Eusebio Caro de Augusto Comte, si no se obvia el título completo de la obra: *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*.

En el capítulo VI del libro II, según el esquema del Índice General diseñado por José Eusebio Caro, cuyo título es *Marcha ascendente y descendente de los motivos sociales*, se encuentra expuesta la razón principal que habrían llevado al escritor colombiano a nombrar su obra *Mecánica social*.

Allí se afirma que Helvecio, a quien Caro considera el “newton de la moral y la legislación”<sup>85</sup>, habría descubierto la *atracción universal* de los individuos, es decir, una red de relaciones sociales concéntricas en las que *el interés*, entendido como una fuerza análoga a la gravedad, dirigiría la acción moral “en razón de las *masas* y de las *distancias*” que hay entre el agente de la acción y las personas a las cuales ésta afecta.

Las *masas* equivaldrían al “valor del placer y pena y la sensibilidad de los individuos”, nociones tomadas del utilitarismo de Bentham y medidas por del *método analítico*; las *distancias* equivaldrían al “grado de relaciones” respecto de personas consideradas muy cercanas al agente de la acción, como su familia y amigos, o muy lejanas, como sus

---

<sup>84</sup> Ver: Marta de la Vega. *Evolucionismo versus positivismo: estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Monte Ávila. Caracas. 1998. 149.

<sup>85</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed. cit. Pág. 217

compatriotas, congéneres o los animales. Según Helvecio “la mayor fuerza está en el centro”, esto es, en el “interés personal”.

En general, el hombre actúa según un *motivo* si sus acciones son no-espontáneas. Este *motivo* está referido a sí mismo dado que el *interés personal* es la fuerza que impulsa con más decisión el acto, y decrece en fuerza en tanto el grado de relación es más lejano respecto de tal interés. En el capítulo 5 nos referiremos con mayor detalle a esta teoría. Lo importante por ahora es constatar que para Caro intervienen en la acción moral una serie de fuerzas y magnitudes que la harían funcionar “como en *mecánica*”.

Ya en el capítulo I del mismo libro afirma: “Podría presentarse otra clasificación de las acciones en espontáneas y no espontáneas. Las causas de las no espontáneas son las causas generales de todo movimiento. Nos conducirán al estudio de la mecánica. Las causas de las acciones espontáneas son o la mecánica animal o vegetal o una sensación particular llamada voluntad.”<sup>86</sup>

Esta ‘mecánica’ permitirá a Caro desarrollar un estudio “científico” de la moral en el que se analicen los actos humanos en cuanto *movimiento*, en *micro*, del mecanismo individual, y en *macro*, de un enorme mecanismo llamado *sociedad humana*:

Cuando en la sociedad, colección de individuos, no hemos observado que se mueve un hombre, hemos observado que se mueve otro hombre: cuando en el individuo, colección de miembros, no hemos observado que se mueve un órgano, hemos observado que se mueve otro órgano. Algo se mueve siempre en el individuo, algo se mueve siempre en la sociedad.<sup>87</sup>[...]

Cada hombre ocupa necesariamente el centro de un círculo más o menos extenso de conocidos. El *máximo* es el género humano, es el conjunto de todas las unidades individuales, es la suma de todos los *yoes*: allá nadie asciende. El que conoce al género humano es Dios. El *mínimo* es cada hombre, el *mínimo* es la unidad, el *mínimo* es el yo: debajo de esta unidad no hay quebrados.<sup>88</sup>

No sólo se mueve concéntricamente este ‘mecanismo’ respecto de las relaciones interpersonales gracias a las fuerzas centrífuga y centrípeta del interés personal; lo hace también hacia delante, constituyendo un proceso histórico de generación, reproducción y aniquilación de hombres y sociedades:

...el movimiento humano es continuo, luego el movimiento humano existe en todos los tiempos... Vestigio es del movimiento humano todo lo que pisamos, todo lo que vemos...

---

<sup>86</sup> *Ibíd.* Pág. 176.

<sup>87</sup> *Ibíd.* Pág. 128.

<sup>88</sup> *Ibíd.* Pág. 130. Subrayado del autor.



vestigios son del infatigable movimiento humano que incesantemente los aniquila e incesantemente los reproduce. Ese mismo hombre es el vestigio de la acción de otro hombre. Esa sociedad es el vestigio de la acción de otra sociedad. Y esa sociedad y ese hombre, parto laborioso de otros hombres y otras sociedades que sucesivamente fueron apareciendo y desapareciendo hasta ponerlos junto a nosotros con las formas y el estado que hoy tienen, esa sociedad y ese hombre llevan encerrado en su seno el semillero oculto de nuevos hombres y de nuevas sociedades... y el movimiento humano, venido de los confines desconocidos de la eternidad pasada, seguirá caminando y prolongándose. Al través de los siglos, hacia la tenebrosa eternidad de lo venidero.<sup>89</sup>

Por analogía con el ‘mecanismo fisiológico particular’, en donde se ve al hombre como *colección de miembros en movimiento*, la ‘sociedad’, concebida sencillamente como la suma de las partes o la *reunión de las individualidades*, es llamada por José Eusebio Caro el “Hombre engrandecido” o el “Movimiento inmenso”<sup>90</sup>.

La referencia al “Hombre engrandecido” y la exposición del movimiento histórico generacional, dirige inmediatamente la mirada al “Gran Ser” de Augusto Comte y a la *ley de los tres estados*; así lo asume la transcritora de la *Mecánica social*<sup>91</sup>. Sin embargo, hay que tener en cuenta diferencias que por lo sutiles pasan desapercibidas.

Dada la reducción fisiológica de Caro, tenemos que no hay más diferencia entre un individuo cualquiera y el conglomerado humano que el tamaño, consecuencia exclusiva de la suma de las partes. El movimiento incesante que hay en el hombre es exactamente el mismo de la sociedad, solo que aquí es “inmenso”, “engrandecido”, dos niveles de movimiento de un mismo mecanismo.

Para Augusto Comte, por el contrario, es la sociedad un “ente” diferente a la simple suma individuos, pues éstos deben gradualmente ceder en sus instintos personales para sumarse a la acción combinada, es decir, para “sintetizarse” en un sólo ser: la *Humanidad*. “Porque no hay *sociedad* más que allí donde se ejerce una acción general y combinada. En otro

---

<sup>89</sup> *Ibid.* Pág. 134.

<sup>90</sup> *Ibid.* Pág. 135.

<sup>91</sup> En una nota al pie la transcritora afirma: “Ya Comte en su *Cours de philosophie positive* (1826) había empleado la expresión “Gran ser” para referirse a la ‘sociedad’.

La noción quedó más precisada aún en 1852. La concordancia se puede ver con el postulado según el cual: “...la humanidad constituye siempre el principal motor de todas nuestras operaciones físicas, intelectuales y morales, el Gran Ser sólo puede obrar a través de los órganos individuales”. Ver: José Eusebio Caro, *Mecánica Social*. Ed.cit. Pág. 135. Nota al pie 14.

supuesto cualquiera, hay solamente una aglomeración de un cierto número de individuos sobre un mismo suelo.”<sup>92</sup>

Es primordial la cesión de derechos individuales para la consolidación de la sociedad positiva, de tal suerte que una moral ‘mecánica’ que tiene como eje de la acción el interés personal, es absolutamente contraria al *Espíritu positivo* comtiano:

Para él [se refiere al *Espíritu positivo*] el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la Humanidad, puesto que todo desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier punto de vista que se le mire. Si la *sociedad* parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico; pues a decir verdad, es la idea de *individuo* a quien pertenece tal carácter, al menos en nuestra especie.<sup>93</sup>

La marcha progresiva de la humanidad sí es un punto en que se tocan las teorías, tanto la de Caro como las de los dos Comte, y en todas tiene esta marcha la fuerza de una ley natural (si bien Caro no menciona la palabra *ley natural* en toda su obra).

Ahora, tal como ocurre con el *principio de utilidad* del benthamismo, no es esta idea de *ley natural* un aspecto original de alguna de estas teorías. Uno de los primeros en concebir una ley similar fue Condorcet y posteriormente Montesquieu, teóricos de referencia común para la época. No obstante, cada teoría tiene sus particularidades.

Para Augusto Comte la marcha tiene un “estado definitivo”, el *estado positivo*; ahí debe ‘detenerse’ en la media en que la sociedad esté espiritual y materialmente en equilibrio<sup>94</sup>.

Augusto Comte no cree que el proceso implique un concepto absoluto de *perfección* o de *bien*, en cuanto principio u objetivo racional al que se deba llegar o del que se deba partir.

Charles Comte, por el contrario, asume el proceso como indeterminado. El *principio de perfectibilidad humana* no puede tener tope porque se encuentra en la naturaleza misma de los hombres y ésta no tiene punto final. La supervivencia de la especie es evidencia de la acción del principio. Ponerle un derrotero al proceso sería ponerle derrotero a la propia naturaleza humana.

La referencia de José Eusebio Caro a los “confines desconocidos de la eternidad pasada” y a la “tenebrosa eternidad de lo venidero”, implica también un proceso abierto, indeterminado. Hay una constante ‘aniquilación’ y ‘reproducción’ de individuos y

---

<sup>92</sup> Augusto Comte, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. 1822. En: *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. 2001. Pág. 90. Subrayado del autor.

<sup>93</sup> Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Altaya. Barcelona. 1995. Pág. 94. Subrayado del autor.

<sup>94</sup> Ver capítulo 2 de esta monografía, notas al pie 3 y 15.

sociedades, donde un individuo es germen de otro y una sociedad es germen de otra, pero ni Caro ni Charles Comte hacen mención alguna respecto de ‘etapas evolutivas’, de alguna ‘dirección’ prefijada de la marcha o de una corrección de la misma.

La marcha de las sociedades en la *Mecánica social* y en el *Tratado de legislación* es mucho más ‘natural’ que la ley de Augusto Comte porque no necesita de nada más que la naturaleza humana para recorrer su camino.

La *ley de los tres estados* es inquebrantable pero no es lineal, no se sale de un estado para ingresar a otro. Es posible que en un mismo momento histórico coexistan los tres estados para diferentes aspectos de la sociedad humana. Es por esto que para la *Física social* la autoridad teórica y espiritual es fundamental, puesto de lo que se trata es de corregir el equívoco en la dirección de la sociedad, atrapada en el “estado de crítica” propio del *estado metafísico*.

En resumen, el nombre de *Mecánica social* tiene relación directa con la física y la fisiología, con ese interés decimonónico de llevar el éxito metodológico de la ciencia natural al campo de la ciencia social, herencia indiscutible de la *ilustración* y de los ideólogos franceses, algo que comparte Augusto Comte en cuanto contemporáneo, si bien desde una postura bastante crítica.

Charles Comte ve en las ciencias naturales un modelo al que hay que “elear” ciencias como la de la moral. Y si bien la palabra es “elear”, el proceso es más bien un reduccionismo: “todo se reduce a observar hechos”. Todas las ciencias se reducen a la física en cuanto paradigma metodológico.

Augusto Comte no es partidario de reducir las ciencias al modelo de una porque no hay una ciencia que haya nacido en *estado positivo*. Cada ciencia ha tenido que pasar por la evolución de los estadios así como su respectivo *método*, lo que implica que su pasado, en cuanto proceso histórico, no es descartable ni falso, como tampoco lo es su contenido teórico.

El *método* investigativo que asume José Eusebio Caro es parte esencial de su escrito y evidencia firmemente su fuente teórica. El nombre de *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* responde directamente a este método y a esta fuente ya desde la pregunta fundamental con la que el autor colombiano abre su obra: “¿Cuál es el hecho más fácil de observar en una sociedad

humana?”, cuya repuesta contundente da título al primer capítulo del Libro I: “Primer Hecho: El hombre en movimiento”<sup>95</sup>.

Esta pauta metodológica la encontramos íntegramente en Charles Comte:

Desde luego aparece obvio que los hechos más indudables, los que todo el mundo puede observar, deben encabezar a los restantes; es necesario empezar por la observación de un hecho tan sencillo, que su expresión sea en cierto modo una trivialidad. Si se trata de moral, por ejemplo, hay que descubrir los caracteres descolantes de tal acción o tal hábito; si de una ley, los hechos materiales por los cuales se manifiesta.<sup>96</sup>[...]

Estos hechos, que con leves variaciones asoman por donde quiera que hay sociedad política pueden sujetarse a la misma observación, ni más ni menos, que los que embargan a los físicos. Es dable determinar su *naturaleza o sus elementos, sus causas y sus efectos*, con tanta certidumbre como la naturaleza, las causas y los efectos de los que constituyen el ámbito de la historia natural.<sup>97</sup>

### **La cita de ‘Comte’ y el método analítico**

En el capítulo I del Libro V, folio 160v, titulado *Objeto de este libro. Plan que en los libros anteriores he trazado*, afirma José Eusebio Caro:

Yo me he propuesto observar los hechos, observar sus causas, observar la filiación entre los hechos y estas causas, observar sus efectos, observar la filiación entre los hechos y estos efectos. Como Say, no me he propuesto probar sino descubrir.<sup>98</sup>

Y más adelante:

Siguiendo un principio de Bentham y que Bentham sólo ha observado por intervalos, no he querido, en todos los cuatro primeros libros, servirme de voces apasionadas... Esos cuatro primeros libros sólo contienen una serie hilada de observaciones, observaciones hechas de la manera más imparcial, y entre las cuales ni una sola máxima se encontrará relativa a las acciones que *deben* o no *deben* ejecutarse. “las ciencias no imponen *deberes*”, dice Comte; y yo me he propuesto escribir una ciencia, no una colección de preceptos, no una declamación contra los *vicios*, ni contra las *malas costumbres*. Si en el último libro hablo de *virtudes y vicios*, de

<sup>95</sup> José Eusebio Caro, Op.cit. Pág. 123.

<sup>96</sup> Charles Comte. Op.cit. pág. 33

<sup>97</sup> *Ibid.* Pág. 6. Subrayado mío.

<sup>98</sup> José Eusebio Caro, Op.cit. Págs. 239-40. La cita de Say, cuya idea es influencia también para Charles Comte, es: “Así, en la economía política como en la física y en todos los demás ramos de nuestro conocimiento, se han formado los sistemas antes de conocerse las verdades, porque es mucho más fácil forjar un sistema, que descubrir una verdad”. En: Juan Bautista Say, *Tratado de economía política*. Imprenta de Collado. Madrid. MDCCCXVI. Tomo Primero. Págs. LXX-LXXI.

*deberes y obligaciones*; es sólo para definir las, para manifestar *lo que significan, no lo que deben significar*. Así, lo repito, en esta obra nadie espere encontrar máximas más o menos seguras, más o menos saludables, más o menos peligrosas. Sólo se encontrarán hechos, evidentes o no, verdaderos o falsos; pero que, en fin, sólo puede ser hechos bien o mal observados y nada más.<sup>99</sup>

Es esta la segunda vez que Caro menciona a ‘Comte’ en toda la obra, mas es la primera en que lo cita textualmente. Han sido la recomendación a la *observación de hechos* y la constitución de una *ciencia de la moral*, motivos también para conjeturar un acercamiento de su parte al positivismo.

Sobre esta cita ha insertado la transcritora de la *Mecánica social* una nota al pie<sup>100</sup>; en ésta pide remitirse al *Curso de filosofía positiva* y al *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, buscando probablemente una referencia respecto. Lo cierto es que en las páginas que ella sugiere, Augusto Comte expresa una opinión absolutamente contraria a la de Caro:

Ahora bien, si se echa un vistazo sobre la sociedad, se reconocerá en seguida que esta influencia espiritual se encuentra hoy exclusivamente en manos de los sabios. En materia de teoría son los únicos que ejercen una autoridad indiscutible. Así, independientemente de que son ellos los únicos con competencia para formar la nueva doctrina orgánica, están investidos de manera exclusiva de la fuerza moral necesaria para determinar la admisión de ella. Los obstáculos que presenta para esto el prejuicio crítico de la soberbia moral, concebida como un derecho innato en todo individuo, serán insuperables a cualesquiera que no fuesen ellos. La única palanca que puede derribar este prejuicio está en sus manos. Es ésta el hábito contraído poco a poco por la sociedad, desde la fundación de las ciencias positivas, de someterse a las decisiones de los sabios en todas las ideas teóricas particulares, hábito que los sabios extenderán con facilidad a las ideas teóricas generales cuando estén encargados de coordinarlas.

Así, con exclusión de todas las otras clases, los sabios poseen hoy los dos elementos fundamentales del gobierno moral: la capacidad y la autoridad teóricas.<sup>101</sup>

Como se ve, hay en Augusto Comte una solicitud de respeto y sumisión a la ‘doctrina orgánica’ y a la ‘autoridad teórica’ en manos de la clase de los *sabios*.

La propuesta de José Eusebio Caro tiene un matiz muy diferente. La *ciencia de la moral* no busca “probar” ni “imponer”. Caro quiere detenerse en el estudio de los hechos humanos

<sup>99</sup> José Eusebio Caro, op.cit. Págs. 240-241. Subrayado del autor.

<sup>100</sup> Ver: José Eusebio Caro, Op.cit. Pág. 241. Nota al pie 95.

<sup>101</sup> Augusto Comte, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. En: *La filosofía positiva*. Editorial Porrúa. México. 1979. Pág. 19.

con el objeto de *descubrir* su naturaleza y la cadena causal que los explica, pero de la cual no se derive necesariamente una propuesta moral sistematizada. La cita de ‘Comte’: “La ciencia no impone *deberes*”, no puede ser de Augusto. Y efectivamente no lo es.

Al final del prólogo de la primera edición del *Tratado de legislación*, fechado en París el 28 de mayo de 1826, Charles Comte exhibe una postura muy clara respecto de lo que para él significa *la ciencia de la moral y la legislación*, y es notable la manera cristalina con la que José Eusebio Caro asume y reproduce tal postura:

En general, todo aquel que abre un *Tratado de legislación* cree encontrar en él reglas sobre el arte de dar leyes, o a lo menos, de interpretarlas. Yo no he considerado la ciencia bajo este aspecto; no he querido delinear normas ni obligaciones, sino exponer tan sólo la naturaleza de los objetos.<sup>102</sup>

Para Charles Comte, como advertimos en el capítulo precedente, las *ciencias morales* no han podido avanzar de la misma manera en que lo han hecho las *ciencias naturales* principalmente por el método que ambas siguen: *analítico* las naturales y *sistemático* o *apriorístico* las morales.

Como buen representante de la filosofía liberal francesa del siglo XIX, Charles Comte rechaza frontalmente cualquier teoría *sistemática* respecto de la moral humana, esto es, basada en principios indemostrables y deducida en una cadena silogística sin contacto alguno con la experiencia sensible. De allí su admiración por el *método analítico*. No puede elevarse la *ciencia de la moral* al estatus de *ciencia natural* de otra manera que aceptando que las *pasiones y hábitos* humanos, sus objetos de su estudio, son *hechos* tan naturales como la caída de los cuerpos:

La ciencia de la moral, como la del derecho, no puede formarse sino con la observación incesante de cierto orden de fenómenos. Efectivamente esta ciencia no es más que el conocimiento de las pasiones y los hábitos humanos, las causas que las producen, robustecen menoscaban o destruyen, y de los efectos que le subsiguen. Pues bien, en tales pasiones, causas y efectos, es imposible descubrir otra entidad que meros hechos.<sup>103</sup>

Charles Comte piensa que el principal error de la “manía sistemática” respecto del estudio del ser humano ha sido tratar de componer por medio de la sola razón lo que el hombre “debe ser”, desde donde se deduce y reglamenta el cómo “debe comportarse”, sin reparar

---

<sup>102</sup> Charles Comte, Op.cit. Pág. XXVII. Subrayado del autor.

<sup>103</sup> *Ibid.* Pág. 8.

en un estudio científico que pueda determinar efectivamente lo que el hombre “es” y cómo efectivamente “se comporta”.

El ‘deber ser’ es artificial y por ello cualquier imposición moral o gubernamental atenta contra el desarrollo libre y natural de la especie, el cual tiende hacia la conservación y el perfeccionamiento.

Así como no se le dice a los cuerpos cómo deben caer, sino que simplemente se expone la forma en que lo hacen, no hay pretensiones reglamentarias en el descubrimiento de cadenas causales fenoménicas que permite a las ciencias naturales la formulación de leyes.

La ciencia, para Comte y también para José Eusebio Caro, nada crea ni nada prueba porque esas dos acciones implican un *sistema*, una *doctrina*. Mucho menos tienen los científicos la potestad de *imponer* o *regular* los deberes y derechos propios de la *ciencia de la moral y la legislación* y en esto radicaría la diferencia entre un *principio científico* y una *máxima de comportamiento*. Dice Charles Comte que para los hombres

...los deberes o derechos que resultan de estos principios son consecuencias inevitables de nuestra naturaleza; la ciencia los descubre y los vitorea, pero no los idean ni los imponen los sabios.<sup>104</sup>

En el último párrafo del capítulo IV del *Tratado de legislación*, se lee:

Así pues, el método analítico obra en las ciencias morales del mismo modo que en las demás. No da preceptos, ni consejos, nada prescribe...<sup>105</sup>.

Esta es la cita exacta de José Eusebio Caro y la diferencia frente a Augusto Comte.

### **El molde de la moral utilitarista**

La *ciencia de la moral* no pudo crear el principio de acción del ser humano, pero ya que es evidente que el ser humano actúa y cambia, puede descubrirlo. Dice Comte: “Yertos al movimiento que nos arrastra junto con todo lo que nos rodea, creemos que nada se mueve, al paso que todo está en perpetuo movimiento...<sup>106</sup>”. El *movimiento* es el hecho más sencillo que puede notarse en la observación del individuo humano. Según el *método analítico*, el paso siguiente será analizar y determinar su naturaleza, sus causas y sus efectos.

---

<sup>104</sup> *Ibid.* Pág. 39.

<sup>105</sup> *Ibid.* Pág. 54.

<sup>106</sup> *Ibid.* Págs. 226 y 232.

La ciencia sólo divulga la naturaleza del movimiento humano, pero el simple conocimiento del principio no estimula la acción. El movimiento debe provenir de un impulso natural, inherente a la condición humana. En general, según Charles Comte y José Eusebio Caro, nos mueve el placer o el dolor, tenemos una *tendencia o instinto* a abrazar al uno y a evitar el otro. Plenamente la moral utilitarista.

Pero recordemos la postura mecanicista de José Eusebio Caro respecto de la simetría individuo-sociedad. Si los hombres obran inicialmente según el *principio de utilidad*, así debe hacerlo la sociedad en cuanto “Hombre engrandecido”. En Charles Comte esta idea se encuentra expuesta así:

“...considerando una nación en su totalidad, se ve que no obra de otro modo que los individuos; reprueba lo que la ofende y vitorea lo que redunde en su provecho”<sup>107</sup>.

En toda sociedad, en cuanto carácter inherente a la naturaleza humana, se aprueba todo acto que tiene a serle *útil* al individuo, es decir que le produce placer o felicidad, pero se aprueba mucho más aquel acto que le es *útil* a la especie en su perfeccionamiento, y obviamente se reprueba lo contrario.

La *utilidad*, tomada del molde de la moral benthamista, es aquí la vara con que se miden y enjuician los actos humanos, pero debe dar cuenta del principio mucho más básico de la *perfectibilidad del linaje humano*. La marcha progresiva de la humanidad, en cuanto sigue el principio de *perfectibilidad*, es el movimiento social más natural que posee la especie y por ello cualquier intervención externa, como la *máxima a priori de comportamiento* de una *doctrina filosófica*, es contra natura y la entorpece. Según Charles Comte:

El género humano sólo se perpetúa y perfecciona por un movimiento continuado de producción, crecimiento y destrucción de los individuos.

Este movimiento sólo tiene cabida mediante ciertas relaciones que hay, o se plantean, ya entre los hombres y las entidades, ya entre los individuos y los conjuntos de individuos que forman el linaje humano<sup>108</sup>.

Comte, al inicio del capítulo VI de su *Tratado de legislación*, expone esquemáticamente la aplicación del *método analítico* en la *ciencia de la moral y la legislación* desde el punto de vista, ya evidente, de la moral utilitarista:

La aplicación del método analítico al estudio de la moral y la legislación tiene por objeto dividir en dos clases las acciones y las instituciones humanas; poner a un lado las que proporcionan a

---

<sup>107</sup> *Ibid.* Pág. 46.

<sup>108</sup> *Ibid.* Pág. 226.



la humanidad más bienes que males, y al otro las que causan más daño que provecho; hacer reprobado las primeras por todos aquellos a quienes dañan, por aquellos que ningún daño ni provecho experimentan, y tal aún por aquellos a quienes no redundan en el menor beneficio, y lograr de este modo que escaseen más aquellas acciones, o desterrar las instituciones, levantando contra ellas la opinión que las sostenía o no las reprobaba.<sup>109</sup>

La teoría moral de José Eusebio Caro es mucho más elaborada que este esquema dado por Charles Comte, ya que Caro se detiene a analizar aspectos fisiológicos que intervienen en la manifestación del *movimiento* humano y en la caracterización de la *acción*, dos conceptos diferentes en tanto toda *acción* es necesariamente voluntaria, mientras que puede haber *movimientos* no voluntarios. Sin embargo, el *método analítico* servirá de herramienta a Caro para ‘calcular’ los *bienes* y *males* “efecto o producto” de la acción humana:

“Una causa es productora siempre de su efecto”<sup>110</sup>. “Calcular una acción es calcular sus efectos producibles y sus efectos producidos”<sup>111</sup>.

Son entonces el *método analítico*, las ideas de *ciencia natural* y de *ciencia moral* como complementarias, la concepción mecánica de *individuo* y *sociedad*, las nociones fisiológicas de *movimiento* y *acción* como sustento de la moral en relación con el *utilitarismo* de Bentham, y el autor francés de principios del siglo XIX, Charles Comte, y su *Tratado de legislación*, entre otras cosas, los elementos que se encuentran en la base de la *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*, de José Eusebio Caro. Y son precisamente estos elementos los que el propio autor enumera al final de su obra, cuando responde en el capítulo XII del libro V a la pregunta por la moral que él mismo ha desarrollado y cita a ‘Comte’ por tercera vez:

#### ¿QUÉ ES MORAL? CONCLUSIÓN

Hemos sentado las bases de una ciencia. Hemos hecho el análisis exacto de la voluntad; hemos hecho el análisis de sus causas; hemos hecho el análisis de sus efectos inmediatos: las acciones; hemos hecho el análisis de sus efectos remotos o mediatos: las *sensaciones*. Hemos visto el influjo que la voluntad ejerce sobre la moralidad de las acciones, esto es, con sus efectos... Esto es *moral*. Esto es una ciencia; la descripción analítica de los hechos. La moral no debe considerarse como un arte... tampoco debe considerarse a la moral como una entidad que ofrece recompensa, que amenaza con castigos, eso es confundirla con la reprobación, aprobación y opinión popular, con la ley, y con la religión divina. La *moral*, pues, no puede ser

<sup>109</sup> *Ibid.* Pág. 63.

<sup>110</sup> José Eusebio Caro, op.cit. pág. 203.

<sup>111</sup> *Ibid.* Pág. 221.

más que una ciencia: una ciencia de observación como todas las demás, que ni obliga, ni exonera, que ni promete, ni amenaza. Remisión a Comte. Contradicción en qué cayó cuando habló de las *leyes de la moral*.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> *Ibid.* Págs. 236-37. Subrayado del autor.

## CAPÍTULO 4

### LA MECÁNICA SOCIAL

#### EL MOVIMIENTO HUMANO ANALIZADO DESDE SUS CAUSAS: LA *TEORÍA DE LA VOLUNTAD* DE JOSE EUSEBIO CARO

##### El punto de partida: el *movimiento*

Todo en la naturaleza está en perpetuo movimiento. Esta es una afirmación que comparten los ideólogos (Cabanis, de Tracy y de Biran<sup>113</sup>), Charles Comte y por supuesto José Eusebio Caro. El movimiento es el hecho más simple y evidente que puede observarse en el individuo (incluso fisiológicamente) y por analogía en las sociedades humanas.

Ser hombre implica estar en movimiento: “Hombre inmóvil no es hombre, es cadáver. Sociedad inmóvil no es sociedad es cementerio. Luego el hombre, como hombre, supone el movimiento”<sup>114</sup>. El movimiento sencillamente es el reconocimiento de la vida<sup>115</sup>.

El análisis de la “naturaleza” del movimiento es entonces el primer paso del *método analítico* comtiano. Sin embargo, desde el principio enfrenta Caro el problema de la inutilidad de tal análisis. La búsqueda de propiedades naturales en el “movimiento humano” concebido como un “ente concreto, variable e individual” es infructuosa porque, primero, no hay una acción idéntica a otra de la que pueda extraerse una propiedad esencial comparativa, y segundo, el “movimiento” no es un “ente” con propiedades.

---

<sup>113</sup> Maine de Biran siguió muy de cerca a los Ideólogos y en cierta época compartió muchas de sus tesis. Posteriormente, criticó algunos aspectos de la ideología y se apartó definitivamente de ésta corriente.

<sup>114</sup> José Eusebio Caro. *Mecánica social*. Instituto Caro y Cuervo. 2002. Pág. 133.

<sup>115</sup> La frase se encuentra en Cabanis: “Todo en la naturaleza está en movimiento; todo es descomposición y recomposición, destrucción y reproducción perpetua”. En: Pierre-Jean-George Cabanis, *Relaciones de lo físico y moral del hombre*. Imprenta de J. Smith. Paris, 1826. Tomo primero. Pág. 54. Hay que recordar que la concepción de la “marcha de la humanidad” en Charles Comte y en José Eusebio Caro presenta esta misma característica de movimiento de “destrucción y reproducción perpetua”. Ver: capítulo 3, notal al pie 24, de esta monografía.

Sobre movimiento y vida afirma Broussais: “La composición de los órganos y de los fluidos es una química particular del ser viviente. La potencia que pone en acción esta química da a los órganos al componerlos la facultad de sentir y moverse contrayéndose. La sensibilidad, pues, y la contractilidad (*sic.*), son los testimonios o las pruebas del estado de vida”. En: François-Joseph-Victor Broussais, *Principios de la medicina fisiológica, y examen de la anatomía patológica y de algunas doctrinas nuevas*. Imprenta de Don Pedro Sanz. Madrid, 1827. Pág. II, parágrafo VI.

Precisamente, sobre las acciones en cuanto hecho fenoménico afirmará Caro: “un hecho puede producir otro hecho semejante pero no algo material”<sup>116</sup>.

En el Libro I titulado *Naturaleza de las acciones*, capítulo II, titulado *Clasificación de las acciones humanas*, con rigor lógico concluye:

No hay una acción idéntica a otra. Imposibilidad de hacer una buena clasificación tomada de su *naturaleza misma*. Pudieran dividirse: por la figura que describen; por su velocidad; por su fuerza; por su duración; por lo objetos sobre los cuales se producen...; por lo músculos que las producen...; Todas estas clasificaciones son inútiles. No conducen a nada. No enseñan nada.<sup>117</sup>

En el primer capítulo del libro I de la primera parte de la *Mecánicas social*, había adelantado José Eusebio Caro un poco la teoría de los círculos concéntricos de relaciones personales de Helvetius<sup>118</sup>. Allí había puesto de relieve que el centro del círculo, el *mínimum*, es el *yo*. “El que no conoce su *yo*, no existe”<sup>119</sup>, afirma. Caro asume la postura fisiologista (materialista dirán las historias de la filosofía) respecto de la naturaleza humana de los Ideólogos y esto le permite aventurar una nueva clasificación del movimiento humano a partir de sus *causas* y sus *efectos*, de todas maneras el segundo paso del *método analítico*. Si existir significa conocer el *yo* y la existencia, esto es, la vida, se identifica con el movimiento, es el movimiento en el ser humano el elemento que permite conocer el *yo*. Moverse humanamente, es decir, *actuar*, significa tener un *yo* y viceversa.

Caro propone desde las *causas* clasificar las *acciones* en *espontáneas* y *no espontáneas*. Para él, las causas de las *no espontáneas* son las causas generales de todo movimiento y aquí está pensado desde la física: el movimiento de los cuerpos es no-espontáneo porque tiende a la inercia:

Puesto un cuerpo en quietud, su inercia consiste en la necesidad, que tiene para moverse, de que una causa extraña lo mueva, pues por sí mismo, él no se mueve. La inercia del cuerpo inmóvil produce la impulsión en el instante del movimiento, una resistencia a la causa extraña que le da impulso....

La inercia de un cuerpo en movimiento consiste en la necesidad de una causa extraña que le detenga, pues por sí mismo él no se detiene. Y no sólo necesita una causa extraña que le

<sup>116</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed.cit. Pág. 201.

<sup>117</sup> *Ibid.* Págs. 174-175. Subrayado mío.

<sup>118</sup> Ver capítulo 3, nota al pie 5.

<sup>119</sup> José Eusebio Caro. Op.cit. Pág. 130.

detenga, sino que ofrece una resistencia al influjo de esta causa. El cuerpo humano en esta materia está en el mismo caso que cualquier otro cuerpo.<sup>120</sup>

Las causas de las *acciones espontáneas* son o la mecánica vegetal y animal (el movimiento orgánico natural o el movimiento instintivo) o la *voluntad*. Y aquí Caro está pensando desde la fisiología más que desde la filosofía.

Sobre la *voluntad* dice que “obra activamente tanto para producir el movimiento y continuarle, como para suspenderle y aun *a veces*, hasta para continuar la suspensión.”<sup>121</sup>.

La voluntad es entonces esa *causa extraña* que mueve al cuerpo humano en tanto éste, *en su naturaleza*, no encierra “razón alguna para moverse en una dirección, con una velocidad, en una época, más bien que en otra época, con otra velocidad, en otra dirección.”<sup>122</sup> Esto es posible gracias a un *poder material* que ostenta la *voluntad*. También ostenta la voluntad un *poder inmaterial*, pero esta parte la dejó Caro inconclusa.

### **La voluntad y el yo: la causa del movimiento humano**

Respecto del movimiento humano, y desde el punto de vista del *método analítico*, la ‘causa’ del movimiento humano espontáneo, es decir, de las *acciones*, es la *voluntad*.

La *voluntad* se “descubre” en cada quien a partir de la observación y experiencia propias y en los “otros” por *analogía fisiológica* con el “sujeto individual”. La influencia en Caro del pensamiento de Broussais, de Cabanis, de Destutt de Tracy y de Maine de Biran, autores todos citados en la *Mecánica social*, es evidente en este análisis.

Desde la fisiología asegura Broussais:

XIV. Todos los órganos de los sentidos están expuestos por la naturaleza a la acción de los agentes *exteriores* y a la de otros que provienen del *interior*; y el estímulo que reciben de ellos, se trasmite al cerebro que es su centro común.<sup>123</sup>

Cabanis afirma que es en el cerebro, “órgano central”, en el que “reside la voluntad general”<sup>124</sup>. Para de Tracy son los efectos de la voluntad justamente la base de cualquier

---

<sup>120</sup> *Ibíd.* Pág. 267. Subrayado mío.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

<sup>122</sup> *Ibíd.*

<sup>123</sup> Broussais, op.cit. Pág. IV.

<sup>124</sup> Cabanis, op.cit. Pág. 95.

estudio ético, ya que intervienen en el origen de los deseos, elemento importante en la mecánica de la acción moral.<sup>125</sup>

Ahora, Caro señaló la necesidad de conocer el *yo* para existir. De Tracy, bajo influencia de Cabanis<sup>126</sup>, señala la necesidad de la movilidad o *motilité* para conocer el mundo exterior en el sentido de que por medio de la *acción voluntaria* el *yo* choca con el mundo y encuentra “resistencias” que evidencian un “algo” afuera (el mundo), pero que sobretodo le permiten *percibir* un “algo” adentro (el *yo*).

Respecto de la *percepción*, el *movimiento*, y el *Yo* en cuanto elementos del mecanismo fisiológico, dice Broussais:

XV. Todo estímulo capaz de procurar al cerebro una percepción, recorre todo el conjunto del sistema nervioso de relación...

XVI. La acción mandada por el centro cerebral de relación se ejecuta por medio del aparato muscular locomotor, que está a las órdenes del cerebro; y los mismos nervios que han servido a conducir la impresión, sirven para ejecutar las voluntades del centro de percepción por la parte de su tejido que comunica con los músculos locomotores.

XXXIII. Solicitado el centro de relación por la influencia de las vísceras, excita con el concurso de la voluntad, o sin él, con la consciencia del *Yo*, o sin ella, en el aparato locomotor movimientos que están en razón directa de las irritaciones viscerales, y que tienen por término la cesación de estas irritaciones, o bien la obstrucción, la compresión, o en fin, la desorganización del cerebro.

XXXIV... Los fenómenos que dan la idea del *Yo* no son pues continuos, mientras que la percepción y la reacción del centro de relación no se interrumpen jamás.

XXXV. Las percepciones del centro cerebral de que el *Yo* tiene conocimiento se llaman *sensibilidad*, y los movimientos que dirige se llaman *voluntarios*...

XXXVI. Siempre que el *Yo* tiene una percepción se siente al mismo tiempo en el cerebro y fuera de él...<sup>127</sup>.

Para los ideólogos las impresiones humanas se conciben unas como pasivas y otras como activas. Hay una suerte de ‘fenómeno interno’ evidente en la *acción* que interviene activamente en el conocimiento y la formación de la conciencia del individuo, y esto

<sup>125</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. Editorial Ariel. 1984. Tomo IX. Capítulo II.

<sup>126</sup> Es De Tracy quien realiza los resúmenes analíticos de la obra de Cabanis. Ver: Cabanis, *Relaciones de lo físico y lo moral del hombre. Precedida de una tabla analítica por el Sr. Conde Destutt de Tracy*. Ed. cit. Pág. 37. Nota al pie 1.

<sup>127</sup> Broussais. Op.cit. Págs. IV, VIII y IX. Subrayado del autor.

ocurriría en el hombre incluso desde la etapa fetal, según Cabanis<sup>128</sup>. El hombre deja de ser exclusivamente aquello que forma a golpes y desde el exterior la sensibilidad empírica, como pretendía Condillac con su ejemplo de la *estatua*. “Ninguna cosa se asemeja menos a la naturaleza que aquellas estatuas a las que hacen sentir y obrar”<sup>129</sup>.

De Biran ve precisamente en la experiencia de *resistencia* el hecho fundamental que presupone la *motilité*. Esto le permite afirmar que al movernos

Soy *yo* quien se mueve o quien quiero moverme y *yo* también quien soy movido. He aquí los dos términos de la relación que hacen falta para fundar el primer simple juicio de personalidad: *yo soy*.

El *yo* se experimenta a sí mismo en sus operaciones; y podemos darnos a una reflexión en la que el conocedor y lo conocido son una misma cosa.<sup>130</sup>

Para de Biran, y en general para toda esta generación de Ideólogos, el *yo* de la *motilité* no es sustancial como en Descartes, no es una *cosa* diferente del cuerpo y anterior a la *acción*. El *cógito, ergo sum* no expresa una inferencia, sino “una aprehensión intuitiva de un hecho primitivo o dato de conciencia” del “sentido íntimo”.

De Biran prefiere un *voló, ergo sum: quiero luego existo*. El esfuerzo voluntario que encuentra resistencias, esto es, la *motilité*, la *acción*, permite el surgimiento de la *percepción* o *conciencia*, y al hacerlo revela el *yo* y al revelar el *yo* define el *yo soy* existencial. *Yo soy* es *yo me muevo* y *yo me muevo* es *yo quiero moverme*, donde el *yo* se percibe como agente *causal* del movimiento, siempre y cuando este movimiento sea ‘reacción voluntaria’ a una *sensación* o *impresión percibida* por el ‘centro cerebral’ de la cual “el *yo* tiene conocimiento”.

Para de Biran, entonces, como para Cabanis, de Tracy, Broussais y José Eusebio Caro, en “el *yo* reside precisamente la *voluntad*”<sup>131</sup>. Por supuesto, la *motilité*, el esfuerzo voluntario que encuentra resistencias, es “continuo durante la existencia vígil”, o como dice Broussais, “la percepción no se interrumpe jamás”, lo que permite la unidad temporal del *yo*.

<sup>128</sup> “El feto tiene pues esta cierta ciencia del *yo*; porque él tiene la necesidad, y deseo de ejecutar movimiento”. Cabanis, op.cit. Pág. 95. Broussais opina de manera diferente. Para éste el movimiento del feto es ‘instintivo’ y por tanto no involucra el *yo* o la *voluntad*. Ver más adelante, nota al pie 22.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Frederick Copleston. Op.cit. Págs. 42 y 43.

<sup>131</sup> *Ibid.* Pág. 44 y ss. La frase textual es de Cabanis. Ver: Cabanis. Op.cit. Pág. 95

### La facultad fisiológica de *Sentir* y el ‘análisis’ de la *voluntad*

Para José Eusebio Caro la *voluntad* es la causa de las *acciones* en el entendido de que toda acción, en tanto movimiento espontáneo, es voluntaria, toda acción es una *acción del yo*. Ahora, el proceso mental de la imaginación y de la memoria (el *recuerdo*) le parecen también *actos voluntarios*, pero al ser ‘mentales’ no ostentan movimiento corporal físico. Esto le hace ampliar la concepción de *acción* a “efecto de la voluntad sea o no movimiento”.<sup>132</sup>

Curiosamente, se pregunta Caro por la filiación entre *voluntad* y *acción* y por los alcances de la influencia de la voluntad en la facultad del movimiento humano general. A lo primero su respuesta es: “La ignoramos. Sólo sabemos que el músculo se contrae. Que el nervio está excitado. Nada más. Conjeturas.”<sup>133</sup>, en una clara alusión a Cabanis, quien responde a la pregunta en términos de filiación sensación-movimiento. A lo segundo afirma: “Los movimientos externos son rara vez involuntarios... los movimientos interiores son involuntarios, son infinitos, la mayor parte no sentidos. Los movimientos que hacen una sensación no dependen de nuestra voluntad”<sup>134</sup>, aludiendo a Broussais<sup>135</sup>.

Según Caro, la *facultad de sentir* la “reconocemos” en ‘nosotros’ por experiencia propia y en los ‘otros’ por analogía fisiológica, procedimiento similar al “descubrimiento” de la voluntad.

Las sensaciones las clasifica Caro en *externas* e *internas*<sup>136</sup>, y las divide en *agradables*, *dolorosas* o *indiferentes*<sup>137</sup>. Las sensaciones en esta teoría están referidas a la fisiología

---

<sup>132</sup> José Eusebio Caro, op.cit. Pág. 178. También en el pequeño esbozo que Caro dejó de la Parte II de la *Mecánica social*, se refiere al movimiento voluntario: “los movimientos voluntarios son internos o que acompañan a las impresiones, atenciones, recordaciones, e imaginaciones, o externos que son esfuerzos de movimientos, esfuerzos de quietud.” Ver: Caro, Op. cit. pág. 281.

<sup>133</sup> *Ibíd.*

<sup>134</sup> *Ibíd.* Págs. 197-198.

<sup>135</sup> “XXXV... las percepciones del centro cerebral de que el *Yo* no tiene conocimiento y los movimientos que determina sin la participación del *Yo*, no se refieren ni a la sensibilidad ni a la voluntad. Son una especie particular de *fenómenos orgánicos*. El aparato nervioso cerebral presenta, pues, dos modos en sus funciones.” (Esta es la mecánica animal o vegetal que presenta Caro).

“XLIII. Los actos solicitados por el instinto se ejecutan con frecuencia sin la participación del *Yo*, y aun en su ausencia. El feto, el sueño, etc., dan ejemplos de esto”. (Contra la opinión de Cabanis. Ver nota 15)

Ver: F.J.V. Broussais, Op.cit. Págs. IX y XI.

<sup>136</sup> Al respecto dice Cabanis: “...es cosa cierta que recibimos unas impresiones que nos vienen de lo exterior, y otras que vienen de lo interior. Tenemos comúnmente la ciencia cierta de las unas; con la mayor frecuencia ignoramos las otras, y por consiguiente la causa de los movimientos que ellas determinan.” Op.cit. Pág. 15.



individual, lo que implica que su clasificación en *externas* o *internas* no es epistemológica, en el sentido de la proveniencia o dirección del dato empírico. Las sensaciones son externas cuando involucran sentidos externos como la piel, y son internas cuando involucran órganos internos, como las ‘vísceras’. Es desde este punto de vista que las divide Caro en dolorosas o agradables.

Este tipo de sensaciones no necesita de la competencia del *yo* para generar movimientos, pero son las que ‘revelan’ el *yo* prioritariamente, en la medida en que el *yo* buscará con mayor consciencia repetir o sofocar placeres y penas.

Las *sensaciones indiferentes* son propiamente las *percepciones*, aquellas de las cuales el *yo* tiene completo conocimiento, y se diferencian de las sensaciones *agradables* o *dolorosas*, según Caro, por el hecho de ‘pintar’ “en la mente los objetos o cualidades”, lo que los hace “más parecidos a sus recuerdos”, y por formar “los materiales de la mayor parte de nuestros juicios”<sup>138</sup>. Para Caro, los *juicios* y los *recuerdos* son *percepciones*, es decir, *sensaciones indiferentes*, que sin embargo pueden estar acompañadas de sensaciones agradables o dolorosas.<sup>139</sup>

Ahora, en el ‘análisis’ de la *voluntad* encuentra Caro que está compuesta de *volición*, referida al *esfuerzo voluntario* del movimiento, y de *deseo*, relacionado con la sensación, la idea de la sensación o el recuerdo de la sensación. Exclusivamente, las sensaciones que son objeto de los deseos son las de “placer y no sensación de dolor”, esto es las sensaciones

Por su parte, afirma Broussais: “XIII. Los tejidos que se pueden considerar como los móviles naturales de las simpatías son aquellos que se encuentran en la materia nerviosa bajo una apariencia pulposa entremezclada con los vasos capilares sanguíneos, y con otros que contienen fluidos albuminosos o gelatinosos: estos pues son la piel y los sentidos de la cabeza que llamamos *externos*, y lo son también las membranas mucosas que son los *sentidos internos*.” F.J.V. Broussais, op.cit. Pág. III. Subrayado mío.

<sup>137</sup>Esta es la misma clasificación que hace Charles Comte respecto de los actos y las instituciones humanas. Ver: capítulo 2, nota al pie 45 de esta monografía. Tanto Charles Comte como José Eusebio Caro toman la clasificación de Bentham.

También al respecto dice Cabanis: “...es cosa cierta que recibimos unas impresiones que nos vienen de lo exterior, y otras que vienen de lo interior. Tenemos comúnmente la ciencia cierta de las unas; con la mayor frecuencia ignoramos las otras, y por consiguiente la causa de los movimientos que ellas determinan.” Ver: Cabanis, Op.cit. Pág. 15.

<sup>138</sup> José Eusebio Caro, Op. Cit. Pág.187.

<sup>139</sup> Al respecto dice Broussais: “XV. Todo estímulo capaz de procurar al cerebro una *percepción* recorre todo el conjunto del sistema nervioso de relación. La acción va pues a repetirse en las membranas mucosas, de donde es aún vuelta al *centro de percepción* que la *juzga* según el aviso de la víscera a que pertenece la membrana mucosa; y que se determina a la acción según el placer o el dolor que percibe. Y esta acción tiene siempre por objeto hacer durar y repetir la impresión, o desviar su causa.” Ver: F.J.V. Broussais, op.cit. Pág. III.

*agradables*. De entrada advierte Caro que el deseo que interviene en la acción voluntaria es deseo de *sensación placentera*.

Caro no distingue muy claramente *volición* de *voluntad*, en ciertas partes asegura que son lo mismo y en otras afirma que la primera “modifica”<sup>140</sup> la segunda. No obstante, siempre recalca la diferencia entre *voluntad* y *deseo*. Si bien no se puede tener *volición* sin *deseo*, esto es, sin idea alguna de la sensación *querida*, se puede *desear* sin tener *volición*, se puede tener el recuerdo o la idea de la sensación sin que esta impulse aún el movimiento. Para que el *deseo* despierte la *volición*, que es la encargada de impulsar el movimiento, serán necesarios los *juicios*, *percepciones* inseparables e incluso, junto a los *recuerdos*, determinantes causalmente de los *deseos*.

Según Caro, los Ideólogos confunden frecuentemente estas dos partes de la voluntad, lo que en su teoría significa que confunden la idea de la sensación y los juicios sobre su consecución (deseo), con el movimiento que la hace “presente” (volición).

Los deseos también tienen su causa: el *interés*. Caro concibe el *interés* como “un placer que se encuentra en una sensación agradable o en la no sensación de una sensación desagradable”; y tienen un *motivo*: la sensación placentera *ya sentida*, lo que en la ‘mente’ no puede ser más que el recuerdo o la idea ‘presente’ de tal sensación. *Motivo* y *deseo*, como se ve, comparten definición, de suerte que para Caro “el motivo del deseo es el deseo mismo” o mejor una “modificación del deseo”<sup>141</sup>.

Todas las sensaciones, afirma Caro, son la *percepción* de la *percepción* puesto que se encuentran siempre acompañadas de un *juicio*: que la sensación se conseguirá o no de nuevo.

Lo que se desea, es decir, el *interés del deseo* o su *objeto*, es sentir en el futuro la sensación placentera de la cual tenemos ya una *idea* o *recuerdo*, los cuales son el *motivo* del *deseo*, y ese deseo viene acompañado del *juicio* de la probabilidad de éxito. Juicio que, a su vez, trae consigo una *sensación agradable o desagradable*, diferente en todo caso a la sensación

---

<sup>140</sup>Caro va a repetir bastante este concepto de “modificación”, como veremos. La referencia que pudiera parecer más cercana a lo que Caro quiere decir se encontraría en Cabanis. Este autor afirma que cuando el feto “llega a la luz” su cerebro “ha recibido ya algunas modificaciones que empiezan a hacerle salir de los simples apetitos instintivos” Ver: Cabanis, Op.cit. pág. 95. Por “modificación” podríamos entender el paulatino proceso de concientización del movimiento, lo que lo hace cada vez más voluntario o más dependiente del *Yo* y de los juicios que el *Yo* forma respecto del acto. Su opuesto sería aquel movimiento dependiente del instinto orgánico, sin *Yo* y sin juicios.

<sup>141</sup> José Eusebio Caro, Op.cit. Pág. 182.

*motivo del deseo*. El juicio es una *idea de sensación interna*, identificable, dice Caro, con el temor o la esperanza. Como la sensación es una *percepción* (si es ‘conocida’ por el *yo*, si no es instintiva, según los Ideólogos) y el juicio que la acompaña es siempre una “modificación” de la *percepción*<sup>142</sup>, las sensaciones se convierten en *percepción de la percepción*.

Así, Caro amplía la definición de *motivo*: “Un motivo (de deseo) es siempre un raciocinio”, donde el raciocinio vendría siendo “una serie de juicios”<sup>143</sup>. Es decir, el motivo ya no es sólo la sensación sentida, sino la *sensación más los juicios* sobre su consecución exitosa. Por eso dice Caro que el juicio “modifica el deseo”, como lo hace también con las sensaciones, según se mencionó antes.

El *recuerdo* lo define Caro como la “representación del [placer de la] sensación pasada”, y la *imaginación* como “el recuerdo” que “algunas veces se hace sensación presente”. El autor afirma que el recuerdo, cuando es voluntario, es también una *percepción de la percepción*.

### **Las facultades humanas y la doctrina de la *Futuridad del motivo***

Hay, según José Eusebio Caro, 6 facultades en el ser humano: 1. Facultad de la sensación; 2. Facultad del recuerdo; 3. Facultad del juicio; 4. Facultad del deseo; 5. Facultad de la voluntad de la acción; y 6. Facultad de la acción.

No poseería el hombre facultad alguna especial que ‘cree’ objetos nuevos en la mente por medio de la combinación de ideas.

Si hay en el hombre una facultad particular que combinando nuestras ideas nos presente objetos nuevos. No la hay. Esa facultad no es más que la memoria dependiente de la voluntad, se la llama imaginación cuando no está sujeta y ordenada por la voluntad hacia un cierto fin predeterminado, e invención cuando se dirige a un objeto preestablecido.<sup>144</sup>

De aquí se desprende una doctrina que reclama José Eusebio Caro como de su autoría y que llama la *Futuridad del motivo*<sup>145</sup>: el *interés* causa de los deseos es “un interés futuro”, ya sea “placer o supresión de pena”. El hombre no desea un placer que no conoce y mucho menos

---

<sup>142</sup> *Ibid.* Pág. 185.

<sup>143</sup> *Ibid.* Pág. 183.

<sup>144</sup> *Ibid.* Pág. 186.

<sup>145</sup> *Ibid.* Pág. 200.

se mueve para buscar algo que no existe (podríamos decir, de lo cual su *yo* no tiene una *percepción* y mucho menos un *juicio*). “Todo deseo va dirigido a un interés —placer futuro. La volición va dirigida al movimiento que debe transformar este *interés* en *bien* —placer presente.”<sup>146</sup> Caro, como se ve, identifica *bien* con *placer*. Cuando el placer es futuro, cuando del placer sólo se tiene una idea o recuerdo, este placer es *interés*. Cuando el placer es presente, cuando se *siente* efectivamente, este placer es un *bien*. Lo importante, entonces, es que el recuerdo se transforme en acto. El *bien* recae en la satisfacción de los deseos cuando tal satisfacción implica un movimiento voluntario. Pero este movimiento no se genera si el deseo no es despertado por una idea que ya se tiene, por una sensación y/o percepción del *yo*. Nada más puede mover voluntariamente al hombre, y recordemos que por movimiento Caro reconoce también los actos de la memoria y la imaginación. Por esto es que no se presentan ‘objetos nuevos’ en la mente por medio de la combinación de ideas. Esta combinación sería un movimiento mental (imaginación o invención, es decir, la “memoria dependiente de la voluntad”) pero el ‘objeto nuevo’ traería consigo una sensación no experimentada previamente por los sentidos internos o externos, lo que anularía justamente el movimiento.

Para que el hombre se mueva, según José Eusebio Caro, la *volición* debe estar causada por: “1. El interés conocido; 2. El deseo de este interés (llamado motivo); 3. El juicio de que tal acción producirá el placer; y 4. El juicio de que esta acción es posible (para el sujeto voliente (*sic.*))”<sup>147</sup>.

### **El influjo mutuo de las facultades humanas y la generación de ideas: la mecánica del movimiento voluntario o acción.**

La “generación de nuestras ideas”, según Caro, no es más que el influjo “recíproco y sucesivo que van ejerciendo unas facultades sobre las otras”. Así, la facultad de sensación influye sobre la facultad del recuerdo, el recuerdo sobre el juicio, el juicio sobre el deseo, el deseo sobre la voluntad de acción y ésta sobre la acción. A partir de estas influencias recíprocas, la *mecánica del movimiento voluntario o ‘acción’* configura un proceso causal

---

<sup>146</sup> *Ibid.* Pág. 187.

<sup>147</sup> *Ibid.* Págs. 187-188.

en el que las sensaciones o percepciones causan los recuerdos; los recuerdos y las sensaciones o percepciones causan los juicios; los juicios causan los deseos; los deseos causan las voliciones y las voliciones causan los actos.

Para Caro el carácter de la influencia recaerá en “la *intensidad, duración y facilidad* con que la facultad influyente obra sobre la facultad influida.”<sup>148</sup> Si la sensación o percepción es fuerte, intensa y duradera, permanecerá más tiempo en el recuerdo, y si el deseo es fuerte, intenso y duradero, y sus juicios son claros (es decir, verdaderos), despertará con mayor energía la volición. La acción cuya causa es una volición *fuerte, intensa y duradera*, es prácticamente una acción ejecutada.

El influjo de las sensaciones sobre los deseos, dice Caro, es lo que “con alguna vaguedad llama Bentham *valor* de un *placer* o de una *pena*.”<sup>149</sup> Bentham también llama a este valor precisamente la *fuerza*<sup>150</sup> del placer o pena.

La repetición de un acto permite que una facultad influya sobre otra con suficiente *facilidad*. A esta *facilidad* de influencias da Caro el nombre de *hábito*. El *hábito* trae consigo como uno de sus efectos el crear *necesidades facticias*, las cuales pueden traducirse en *movimientos* poderosos de la *voluntad* ante el despertar de un *deseo* causado por la presencia de una sensación dolorosa. Incluso, advierte Caro, lo que despierta el *deseo* con más vehemencia, moviendo con igual ímpetu a la *voluntad*, es la *sensación presente de pena*, a despecho incluso de la búsqueda futura de placer o de supresión futura de dolor.

Estas consideraciones sobre la necesidad y el hábito están relacionadas con el *instinto*, de la manera en que Cabanis y Broussais lo plantearon, así como con la generación de vicios. Ya vimos en aquellos autores que es instintivo todo movimiento causado por una impresión o sensación no *percibida* por el *yo*. Para Caro las *necesidades* obran en el individuo sin *volición*, sin el juicio de que la *acción* es causa de la supresión de la *pena*. De cierta manera, podríamos decir que en las *necesidades* los juicios no “modifican” el deseo, lo que produce el proceso inverso a la toma de conciencia del acto. Estos actos se vuelven instintivos, independientes del *yo*, lo que hace a los vicios tan difíciles de erradicar. Estos movimientos no voluntarios, asegura Caro, pueden incluso obrar contra la *volición* y contra el *deseo*.

---

<sup>148</sup> *Ibid.* Pág. 189.

<sup>149</sup> *Ibid.* Pág. 190.

<sup>150</sup> Ver: Jeremy Bentham, *Antología*. Ediciones Península. Barcelona. 1991. pág. 58.

### **La conclusión de la *Teoría de la voluntad*: más o menos libertad**

Lo interesante de toda esta mecánica fisiológica es la conclusión de Caro sobre la libertad. Para éste, el término libertad se toma en dos sentidos: 1. Poder satisfacer nuestros deseos; y 2. Poder ejecutar nuestra voluntad. En realidad son lo mismo, pues la ejecución de la voluntad no es más que la plena satisfacción de los deseos, si de ellos se tiene un juicio ‘verdadero’. El hombre es libre cuando, ya habiendo conocido los efectos de una acción, es decir, el *bien* que tal acción le proporciona, escoge la *causa* adecuada para que la mecánica del movimiento voluntario funcione correctamente.

Pero no es libre el hombre, según Caro, para obrar o no obrar o para querer o no querer. El querer o no querer hacen parte del deseo y esto sólo podría suprimirse en la medida en que no hubiese actividad en el hombre. Todo hombre que *actúe*, a menos que su movimiento sea involuntario, instintivo, lo hace por su voluntad, es decir, por la combinación de *deseo* y *volición*. En la *Mecánica social* el hombre se mueve puesto que la actividad en él es “esencial”.

Al hombre le es imposible no obrar, siempre obra, luego no es libre en esto; y si siempre obra, al hombre le es imposible no querer, siempre quiere, luego no es libre en esto. Concluye Caro que sólo es libre el hombre en cuanto bajo qué influencia quiere imponer la causa de sus movimientos.

También afirma Caro que hay casos en que, aún ejecutando su voluntad, no es libre el hombre, pero sólo plantea la situación sin desarrollar el punto.

Caro mismo, probablemente a manera de mapa mental, enumeró punto por punto lo que llama “los principios ya sentados” en el análisis del movimiento humano desde sus ‘causas’, es decir, la *Teoría de la voluntad*. Según él, ha probado que:

1. El hombre es una constante acción.
2. La voluntad es la causa de nuestras acciones.
3. La voluntad se compone de deseo y volición.
4. El deseo siempre se dirige a un interés (placer futuro o no sensación futura de pena presente o futura).
5. Este interés es siempre futuro.

6. El germen del deseo es la idea presente del placer futuro.
7. Esta idea es un recuerdo o una sensación primitiva.
8. La volición tiene por motivo el deseo más los juicios.
9. Las circunstancias que influyen en la intensidad, duración, y facilidad con que nace la volición son la intensidad, duración y facilidad con que se despertó el deseo, a su vez modificado por la intensidad, duración y proximidad de la sensación buscable(*sic.*) o evitable. La facilidad con la que la facultad generadora influye sobre la facultad generada es el único efecto del hábito.
10. Los movimientos espontáneos que no son *voluntarios* son *instintivos*.
11. El hombre no es libre para querer o no querer, para obrar o no obrar.
12. En algunos casos, el hombre, aunque ejecute su volición, no es libre; hay más y menos libertad.
13. Los movimientos musculares externos son raros cuando no los dirige la voluntad.<sup>151</sup>

El esquema de la acción humana, tesis general de volición, la expone Caro así:

1. Conocido un placer engendra el deseo.
2. Conocida la acción que lo produce engendra la volición.
3. Engendrada la volición la acción se verifica.
4. Verificada la acción el placer se siente.
5. Lo que pone de acuerdo a la volición con el deseo, lo que hace sentir el placer buscado, son los juicios determinantes de la volición.
6. Sentido el placer, hecho presente, el deseo se satisface y expira.
7. Todo placer no se conoce sino porque lo produjo una cosa cualquiera o una acción instintiva.
8. El recuerdo del placer trae consigo el recuerdo de la acción-*causa*.
9. Siempre el deseo cesa con la acción.
10. Siempre la volición se dirige a una acción que lo satisfaga.
11. Siempre en los efectos de la acción se encuentra en forma de *bien* el *interés* que originó el deseo, que sirvió de *motivo*.

---

<sup>151</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica Social*. Ed. cit. Págs.198-199.

12. El medio seguro de acabar con un *deseo* es dejar que se satisfaga, dejar que se ejecute la *volición*.



## CAPÍTULO 5

### LA MECÁNICA SOCIAL

#### EL MOVIMIENTO HUMANO ANALIZADO EN SUS EFECTOS: LA CIENCIA DE LA MORAL DE JOSE EUSEBIO CARO.

Una vez establecidas las *causas* del movimiento humano y su mecanismo, reunidos en la *teoría de la voluntad*, el siguiente paso según el *método analítico* es establecer sus *efectos*. Es este análisis de los efectos de la acción momento en el que, tanto en la teoría de Charles Comte como en la de José Eusebio Caro, surgen los dos términos principales de toda teoría moral: el *bien* y el *mal*, referidos a aquellas acciones consideradas buenas, a aquellas consideradas malas y a las causas por las que actuamos de una u otra manera.

#### Los hechos y las sensaciones: el movimiento eterno del universo

El concepto de *hecho* es supremamente importante no sólo en la teoría moral de Caro, sino en general en su cosmovisión. Para él, es el universo un conjunto de “seres y movimientos” incesantes, lo que, en sus palabras de poeta romántico, convierten al universo en “un movimiento eterno”<sup>152</sup>.

Si bien Caro no determina con precisión lo que entiende por *hecho*, respecto de tal noción pide remitirse a Jean Baptiste Say<sup>153</sup>.

En su *Tratado de economía política* afirma Say que los “sistemas filosóficos” son culpables de interponerse entre el “hombre y la verdad” precisamente al desconocer el ‘método’ que a la física tanto adelanto le ha significado, esto es, la *perfecta observación de los hechos*, de la que *nacen las consecuencias legítimas*, únicas que pueden ser admitidas por la ciencia<sup>154</sup>. Hay dos clases de *hechos* según Say: los *generales y constantes* y los *particulares o variables*. Los primeros serían “efecto de la acción de las leyes naturales en casos semejantes” y los segundos, “aunque lo son también de la acción de las mismas leyes, dependen sin embargo de una o muchas causas que se modifican respectivamente en este o

<sup>152</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed cit. Pág. 201

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> Juan Bautista Say, *Tratado de economía política*. Imprenta de Collado. Madrid. MDCCCXVI. Tomo Primero. Págs. LXX-LXXI.

aquel caso”. Los *hechos generales* o *principios* se “descubrirían” como un *efecto* a partir de la observación de los *hechos particulares mejor observados y comprobados*.<sup>155</sup>

Es supremamente interesante e intrigante que Caro no identifique en momento alguno sus observaciones de *hechos* con *leyes generales* o *naturales*, y que ni siquiera se refiera a estas leyes. Incluso, como ya se mencionó, critica a Charles Comte por confirmar la existencia de *leyes morales*, a pesar de concebir ambos autores el comportamiento moral como uno de tantos “hechos”.

Podemos aventurar, sin embargo, que para Caro *hecho* es cualquier tipo de fenómeno natural, no sólo en lo que se refiere a cosas que “existen” en el espacio, sino a las que “suceden” en el tiempo. A los *hechos* que “existen” los llama *seres* o *propiedades*; a los que se “suceden” los denomina específicamente *movimientos*. Estos últimos serían ‘efecto’ de los *seres* o *propiedades* (de las “propiedades de los cuerpos”)<sup>156</sup>. En suma, y en palabras menos poéticas, el *universo* en el pensamiento de Caro es sencillamente un conjunto de *hechos* relacionados *causalmente* unos con otros: en la naturaleza: los seres y sus movimientos; en la sociedad: los hombres y sus acciones.<sup>157</sup>

Ambos tipos de *hecho* poseen naturalezas distintas, puesto que, como ya advertimos, para Caro todo *movimiento* puede causar otros *movimientos*, pero jamás crear “un átomo de materia”. Un hecho que “se sucede”, es decir, un *movimiento* o una *acción*, no puede ser tomado como una entidad con *existencia* y/o *propiedades*.

Caro llega a esta conclusión en el libro I de la *Mecánica social*, único que alcanzó a desarrollar con plenitud. Su análisis de la naturaleza del movimiento humano está basado en un método que llama *sistema de división bimembre*<sup>158</sup>, por medio del cual se toman los movimientos como ‘entidades’ pertenecientes a un “todo” que se divide y ordena en dos clases: a la izquierda los movimientos cuyas propiedades son cercanas al *mínimum* y a la derecha aquellos más cercanos al *máximum* del “todo”.

Después de aventurar semejanzas y diferencias, propiedades y características de los movimientos, reconoce Caro que está hablando de “cosas” que no tienen materia y que por lo tanto no pueden dividirse y ordenarse de manera aristotélica: “Ni aún estos movimientos

<sup>155</sup> Cf. Juan Bautista Say. Op.cit. Pág. LXXI y ss.

<sup>156</sup> José Eusebio Caro, Op.cit. págs. 201-202

<sup>157</sup> *Ibid.* Pág. 201.

<sup>158</sup> *Ibid.* Pág. 328.

humanos mismos son cosas materiales, cosas que existan independientes y por sí solas: son simplemente *estados sucesivos* por los que el hombre va pasando, son el hombre mismo considerado en sus diferentes estados.”<sup>159</sup> Incluso llega a la conclusión de que el “hombre”, desde un punto de vista genérico, tampoco es una “cosa” material manipulable: “El hombre es una *palabra abstracta* que se aplica a una multitud de cosas en cuanto tienen una propiedad común; la humanidad... envuelve a los *hombres todos* [A todos los hombres, a los presentes, a los pasados y a los futuros]... los *hombres todos* no son cosas que puedan cogerse, manejarse y distribuirse”<sup>160</sup>.

Este reconocimiento de Caro contraría la opinión de Bentham, para quien los “actos” son entidades materiales perfectamente cuantificables en tanto susceptibles de división:

...acts may be distinguished into *indivisible* and *divisible*. Indivisible acts are merely imaginary: they may be easily conceived, but can never be known to be exemplified. Such as are divisible may be so, with regard either to matter or to motion. An act indivisible with regard to the matter, is the motion or rest of one single atom of matter. An act indivisible, with regard to the motion, is the motion of any body, from one single atom of space to the next to it (...)

...acts may be distinguished into *simple* and *complex*. Simple such as the act of striking, the act of leaning, or the act of drinking, above instance: complex, consisting each of a multitude of simple acts, which, though numerous and heterogeneous, derive a sort of unity from the relation they bear to some common design or end.<sup>161</sup>

Cuando Bentham asegura que los actos indivisibles son “meramente imaginarios”, no está pensando en algo irreal. Sencillamente se refiere a la incapacidad de conocer ‘a simple vista’ los microscópicos átomos de materia, elementos constitutivos de una realidad fáctica de la que los actos no sólo hacen parte, sino que constituyen un modelo. Los actos son para Bentham “un tipo de reales (o verdaderas) entidades arquetípicas” (*a sort of real archetypal entities*)<sup>162</sup>.

Ahora, Bentham considera que hay entidades *ficticias* y *reales*<sup>163</sup>, y esto se puede apreciar en lo que respecta a su noción de *hábito* (además de palabras como “obligación” y

<sup>159</sup> *Ibid.* Pág. 261.

<sup>160</sup> *Ibid.* Pág. 261-62.

<sup>161</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*. Printed for W. Pickering, Lincoln’s-inn fields; and B. Wilson, Royal Exchange. London. 1823. Vol. 1. Pág. 126.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> Al respecto ver: John Dinwiddy, *Bentham*. Oxford University Press. 1989. pp. 42 y ss. Según Dinwiddy, para Bentham todos los sustantivos pueden dividirse en dos clases: los nombres de entidades reales y los nombres de entidades ficticias. Las entidades reales son aquellas de cuya existencia la gente tiene inmediata consciencia y convicción: objetos materiales, percepciones sensoriales e ideas que existen en la mente de las

“derecho”). Los *hábitos* son sencillamente una manera de concebir unificados una serie de *actos complejos*, de suerte que su formulación en el lenguaje no corresponde a un hecho material en la realidad. Es una simple *paráfrasis*. Esta diferencia entre *hábito* y *acto* permite apreciar el carácter material, o por lo menos “real”, que Bentham le otorga al último.

Volviendo a Caro, los *efectos* de un *hecho* (es decir, los *movimientos*), afirma, “pueden recaer sobre entes insensibles o sobre entes sensibles”<sup>164</sup>. Caro no precisa qué cosas considera como “entes insensibles”, pero asegura que cuando los efectos de los *hechos* recaen en los “entes sensibles”, generan *sensaciones*. Es entonces exclusivamente a través de movimientos que pueden producirse *sensaciones* en los “entes sensibles” y, a su vez, son las *sensaciones* las encargadas de causar nuevos *movimientos* en aquellos.

Es una lástima que Caro no haya desarrollado el punto en el que afirma que a los “entes sensibles” también puede llamárseles *sociales*. Sin embargo, el término “entes sensibles” o “seres sensibles” es herencia de Bentham y en este autor podemos encontrar explicación. Según el filósofo inglés, hay en los “seres sensitivos” (*sensitive beings*) una propensión “a derivar placer de la felicidad y dolor de la infelicidad de otros seres sensitivos”, esto es, de los otros hombres, donde “la más fuerte proporción de placer o dolor que siente [un hombre] a causa de ellos [los otros “seres sensitivos”] es proporcional al placer o dolor que (según su parecer) los otros sienten por sí mismos”<sup>165</sup>.

A esta característica de la sensibilidad humana la llama Bentham *sensibilidad simpática*<sup>166</sup> y recuerda mucho el concepto de *simpatía* expuesto por David Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*.

personas como resultado de la recolección y consideración de tales percepciones. Para Bentham la realidad de cosas como percepciones e ideas es incluso más directa que la consciencia de realidad de objetos corporales. Placeres y penas junto a las sensaciones “neutrales”, son tratadas por Bentham como las más básicas, porque son las cosas más inmediatamente perceptibles de las entidades reales.

Las entidades ficticias son algo de lo cual se habla como si en verdad existiera. Es decir, está denotada, como cualquier entidad real: por un sustantivo. Pero no se le puede adscribir existencia. Los nombres de entidades ficticias son construcciones lingüísticas. Respecto de la palabra “obligación”, por ejemplo, afirma Bentham que sólo tiene significado si en una oración puede traducírsela por la sensación de pena o pérdida de placer que una persona adquiere al no hacer “aquello que está obligado”. En teoría, no se puede “obligar” a nadie a hacer algo de lo cual no obtenga placer.

<sup>164</sup> José Eusebio Caro, op.cit. Pág. 201.

<sup>165</sup> Jeremy Bentham. *Principios de la moral y la legislación*. Claridad. Buenos aires. 2008. Pág. 56.

<sup>166</sup> *Ibid.*

Los *hechos*, entonces, según Caro sólo pueden clasificarse según sean resultado de cierta causa de las propiedades de los cuerpos o desde el punto de vista de la producción de ciertos efectos en otros cuerpos.

Los *hechos*, en tanto *movimientos*, son los encargados de producir *sensaciones* en los “entes sensibles”. Estas sensaciones, ya lo habíamos referido, las divide Caro en *agradables o dolorosas*. Ahora, un *hecho* ‘productor de sensaciones’ también las puede producir *agradables y dolorosas* al mismo tiempo, cosa que aquel considera como el fenómeno más común y que, de cierta manera, justifica la necesidad de ‘calcular’ el mayor o menor grado de dolor y placer sentidos.

### **Las acciones: la objetividad moral de la fisiología en la Mecánica social**

Como se ha podido apreciar, en la *Mecánica social* la *acción humana* está completamente determinada por una cadena causal de fenómenos fisiológicos individuales. Según esta fisiología, sobre la cual se sostiene en general el pensamiento de los Ideólogos franceses del siglo XIX, toda *sensibilidad* no es más que la *excitación nerviosa* implicada en el movimiento de los órganos, incluido el cerebro, cuya importancia radica en ser “centro de control” del organismo humano<sup>167</sup>.

El movimiento humano se ajusta así al esquema estímulo-reacción, o en palabras de Caro, al proceso *sensación—excitación nerviosa—movimiento*. Este *movimiento*, hay que recordar, se toma como *acción* si es ‘voluntario’, si su causa involucra el *yo* e incluye *juicios racionales*. Adquiere la *acción* estatus moral precisamente al ser voluntaria, pues, como veremos, en los *juicios racionales* hay un “cálculo” de sus efectos, tanto de los ya comprobados como de los posibles.

Si bien no está formulada de entrada la pregunta por la validez de un estudio de la moral desde una base tan subjetiva, o por lo menos tan individual como lo es la fisiología, la respuesta sí la ofrece el autor en diversos momentos de su exposición.

---

<sup>167</sup> “...las palabras *sensaciones, percepciones, ideas*, no pueden representar al fisiólogo más que la materia nerviosa en ciertos modos de excitación: y colocan estos fenómenos en el mismo orden que la voluntad...” En: François-Joseph-Victor Broussais, *De la irritación y de la locura*. Imprenta que fue de García, calle de Jacometrezo, núm. 15. Madrid, 1828. Pág. 84. Subrayado del autor.

De manera similar afirma Caro: “La sensibilidad, fisiológicamente considerada, no puede ser más que la excitabilidad nerviosa; sensación es excitación; ni excitación es más que movimiento.” José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed. cit. Pág. 207.

Primero, y siguiendo el modelo de Charles Comte y de Jean Baptiste Say, asegura Caro que está haciendo “ciencia”, absolutamente basada en la observación de hombres y sociedades desde la cual la pregunta por la objetividad sobra en tanto no se pretende diseñar un manual de conducta sino describir un *hecho* natural.

Segundo, si bien sólo podemos responder por las sensaciones individuales, ya que sólo de ellas tenemos conocimiento por experiencia, las analogías o extrapolaciones pueden validarse dada nuestra configuración fisiológica general. Lo que sucede en una persona puede suceder en las demás, porque en teoría todos tenemos los mismos órganos en la misma disposición, así que podemos aventurar la hipótesis de que ‘sentimos’ y ‘nos movemos’ de manera similar: los nervios se excitan y los músculos se mueven. Para Caro este movimiento “no puede variar sino a consecuencia de una variación particular de nuestros órganos”, lo cual sería “la única fuente de las diferencias de la sensibilidad”. Tales diferencias serían *naturales* en los casos del sexo de la persona, el temperamento, la edad, la raza y el estado de salud; y *adquiridas* en los casos de los hábitos, como el habitar un cierto clima.<sup>168</sup>

Pero la verdadera diferencia radicará precisamente en los *juicios* que refuerzan los *deseos*, cuya prioridad (la escala de deseos de sensaciones que experimentamos y queremos volver a experimentar) es absolutamente dependiente de la experiencia sensitiva individual, esto es, de las *percepciones* del *yo*. En suma, del ‘cálculo’ de penas y placeres.

### **El efecto de la acción: un cálculo para la moral.**

Al *efecto* lo concibe Caro como una propiedad ínsita de su *causa* (sin duda desconociendo el problema de la inducción), de suerte que desde el punto de vista fenoménico encontraremos *causa* y *efecto* necesaria e invariablemente unidos. Una vez experimentado algún efecto, podremos determinarlo como *producido* por su causa, *ya en pasado*; y a la inversa, donde concibamos la causa, podremos aventurar su efecto en potencia, como *producible* en el *futuro*. Es el *conocimiento* de esta regularidad fenoménica lo que nos permite ‘ser libres’ desde la concepción de *libertad* de Caro, pues dependiendo de la

---

<sup>168</sup> José Eusebio Caro. Op.cit. Págs. 207-208.

sensación que busquemos, esto es, del *interés* que deseamos convertir en *bien*, podremos ponernos “bajo el influjo” de la *causa* del *movimiento* cuyo *efecto* sea tal sensación.

Respecto del juicio de valor de la acción moral, y de manera análoga tanto a la exposición de Charles Comte como a la de Bentham, asegura Caro que los “efectos vivos” de un hecho pueden considerarse unos como *buenos* y otros como *malos*, o unos como *bienes* y otros como *males*. Es precisamente sobre el ‘cálculo’ de placer y dolor de las sensaciones que puede ‘calcularse’ lo *bueno* o *malo*, o el *bien* y *mal* en tanto *efecto* del *hecho*.

Pero el *efecto* de un *hecho* cualquiera no es *bueno* o *malo* en sí mismo o por sí mismo (porque de cierta manera esto implicaría un ‘objeto nuevo’ en la mente, un concepto no derivado de la sensación). Es *bueno* o *malo*, dice Caro, “por su relación con el deseo”<sup>169</sup>, y dado que nos referimos al movimiento voluntario, esto es, a la *acción* cuya causa es la *voluntad*; donde la causa de la *voluntad* es el ‘deseo más los juicios’; y donde la causa del *deseo* es su *motivo*<sup>170</sup>, tenemos que los efectos *buenos* o *malos* de una *acción* recaen en el propio *motivo del deseo* que pone en marcha el mecanismo.

Esto desembocará en la teoría de Caro (de nuevo contra la opinión de Bentham) en el reconocimiento de la existencia de *motivos buenos* y *malos* de las *acciones*, cuyos *efectos*, en tanto propiedades de la *causa*, conservarán el “mismo grado” de *bondad* o *maldad* del *motivo*, en el entendido de que los *bienes* y *males producidos* (en el pasado) son iguales ‘cuantitativamente’ a los *producibles* (en el futuro), si se relacionan con la misma causa.

Es por ello que para Caro “la mayor parte de los *hechos* (que existen o se suceden) sólo son *buenos* o *malos* por lo *producible*”, es decir, por lo que ‘verídicamente’ podamos sentir y hagamos sentir a los otros “seres sensitivos” en el *futuro*, si el mecanismo de la acción voluntaria funciona correctamente; “sólo los que caen sobre nosotros lo son por lo *producido*”<sup>171</sup>; es decir, por nuestra propia experiencia previa y el juicio que sostengamos sobre tal hecho. Vemos aquí que el cálculo de los *efectos producidos* depende absolutamente de la experiencia individual, del *grado de fuerza* de la “sensación primitiva”. El cálculo de los *efectos producibles*, si caen éstos en el agente, se compara con aquella experiencia previa, si cae en otras personas del *círculo de interés*, dice Caro, “no puede

---

<sup>169</sup> *Ibid.* Pág. 204.

<sup>170</sup> Ver capítulo 4 de esta monografía.

<sup>171</sup> José Eusebio Caro, *Op.cit.* pág. 205.

calcularse sino por presunciones”<sup>172</sup> tomadas del parámetro de la sensibilidad fisiológica humana general, como se había mencionado.

Ya había adelantado Caro en la *teoría de la voluntad* que *bien* es aquel *interés*, objeto del deseo, que se hace sensación presente. *Bien* es sencillamente la satisfacción plena del deseo. Prácticamente podríamos decir que en esta *ciencia de la moral* el *bien* es el *movimiento humano mismo* en el caso de ser voluntario y no estar viciado (no ser un hábito vicioso), pues moverse requiere esfuerzo y ese esfuerzo no se ejecuta si no es por mandato de la voluntad, donde la voluntad tiene como objetivo alcanzar el placer.

Moverse hace feliz al hombre. La *felicidad* se refiere al capital de deseos satisfechos, al número de *intereses* convertidos en *bienes*, máxime si los efectos de acciones *buenas* no se traducen en *bienes* exclusivamente para el “agente” de la acción sino también, según el citado *círculo de interés* de Helvetius, en bienes para los otros “seres sensitivos”. Precisamente, para Caro las ‘acciones buenas’ lo son porque entre sus efectos se encuentra el “ser causa de bienes”<sup>173</sup>; por el contrario, las ‘acciones malas’ lo son “por peligrosas”, porque el motivo del deseo que impulsa la acción es la búsqueda de placer en el “agente” a partir de la generación de dolor en “los otros”. Condición que, de estar concebida en los juicios y ratificada por la experiencia, definirá el *crimen*.

En suma, lo que se advierte en esta *ciencia de la moral* es que una vez obtenido eso que llama el autor la “sensación primitiva” del placer y una vez constituidos los raciocinios que desencadenan el ‘influjo mutuo de las facultades humanas’, es posible ‘calcular’ sin problema el grado de bondad o maldad de nuestras acciones desde un *mínimo* (el efecto producido más ligero) y respecto de un *máximo* (el efecto producible más fuerte), según los mismos parámetros de *fuerza* de la “sensación primitiva”: su *intensidad*, *duración*, *fecundidad* y *número*, y *extensión*.

Si la sensación es *intensa*, si su efecto permanece por un buen tiempo (*duración*), si la sensación primitiva involucra un buen número de sensaciones colaterales desencadenadas por el movimiento causante (*fecundidad* y *número*), y, sobre todo, si tal sensación desata placeres o *bienes* en otras personas del círculo de interés (*extensión*), todas estas consideraciones consignadas en el *juicio racional motivador*, tal sensación constituirá el

---

<sup>172</sup> *Ibid.* Pág. 207.

<sup>173</sup> *Ibid.* Pág. 222.



mayor de los *bienes*, el objeto-motivo más fuerte del deseo y será la causante de la acción más recurrente.

El propio Caro resume su principio del juicio moral así:

Si las acciones humanas llevan *en sí mismas* elementos que contribuyen a hacer más próximos, más ciertos, más repetidos o numerosos sus efectos producibles, estos elementos serán los que principalmente le den el carácter de *buenas* o *malas*.<sup>174</sup>

### **La certidumbre de los *efectos producibles*: combinación de las causas y los efectos de los actos.**

La *ciencia de la moral* ofrecería entonces parámetros firmes para asegurar la certeza del ‘cálculo’ de los *efectos producibles* de un acto cualquiera, que es nada menos que el objetivo mismo del movimiento voluntario: de este cálculo depende el funcionamiento correcto del *mecanismo de la acción* y por ende la adquisición de buenos o malos hábitos de comportamiento.

Dichos parámetros, dice José Eusebio Caro, son el resultado de “la combinación de las causas de las acciones con los efectos que tales acciones producen”, y así se titula el libro IV de su *Mecánica social*.

Seis parámetros ofrece el autor. Nos vamos a referir a cinco de manera resumida, ya que el sexto, la *naturaleza de los motivos*, merece un tratamiento más detallado.

La certidumbre de los *efectos* de una *acción* depende de:

1) **Su naturaleza como hecho:** Los *hechos* considerados como *movimientos* (cosas que “se suceden”) pueden ser de naturaleza *instintiva* o *voluntaria*. Para Caro el movimiento instintivo poco importa para la moral. Si el movimiento es voluntario, esto es, si el movimiento es una *acción* en la que el *yo* interviene, los efectos buscados tienen una alta probabilidad de ser conseguidos.

2) **La existencia o no existencia de la voluntad:** “si los efectos de la volición recaen sobre el agente, mientras subsista la volición la acción es absolutamente inevitable”<sup>175</sup>. Caro hace

---

<sup>174</sup> *Ibid.* Pág. 208. Subrayado del autor.

<sup>175</sup> *Ibid.* Pág. 212.

notar que la volición es el último paso en el esquema de la acción. Prácticamente la volición es la determinación de la acción misma, lo que implica que los efectos deseados están ya validados por los juicios y considerados allí como de alta probabilidad. Sólo podría morir o evitarse la acción si el deseo se satisface o se desvanece, respectivamente. Aquí Caro ofrece una situación en la que sería posible evitar la acción una vez sea volición, y es que la entorpezcan las voliciones de otros hombres (no necesariamente contrarias): dadas dos voliciones enfrentadas, dice Caro, “puede el más fuerte: más diestro. Pero siempre queda la ventaja de parte del que *volió* primero...”<sup>176</sup>.

3) **La fuerza del interés:** Aunque Caro titula de esta manera el parámetro, en el capítulo correspondiente lo que se expone es *el grado de fuerza del motivo*<sup>177</sup>. De todas maneras, el interés, desde la teoría de la voluntad, es causa de los deseos. Si el interés es fuerte, es porque el placer sentido así lo fue, y por tanto de igual forma será el deseo, el motivo y los efectos. Ahora, también tiene que ver este parámetro con el círculo de Helvetius, ya que el centro de tal círculo es el *interés personal*. Este interés no pierde nunca su fuerza porque no se sale de la esfera del *Yo*. Será más claro este punto cuando nos refiramos a *la naturaleza de los motivos*.

4) **Los juicios que determinan la volición:** De nuevo cambia Caro de conceptos. En el capítulo correspondiente se refiere a este parámetro como *el grado de conocimiento*<sup>178</sup>. Hemos hablado ya varias veces de los juicios racionales que junto con los deseos despiertan la voluntad de la acción. Pues bien, dos son los juicios que necesita la voluntad: 1) “que la acción es causa efecto (que fue motivo)”; y 2) “que esta acción es posible al *yo* (los juicios contrarios matan la volición)”<sup>179</sup>. Según Caro, “el mayor o menor grado de exactitud en estos juicios determinarán (en parte) el grado de certeza con que se produzcan los efectos deseados —que sirvieron de motivo—.”<sup>180</sup>. El grado de verosimilitud de estos juicios, que es lo mismo que *el grado de conocimiento* de los *efectos* de la *acción*, es supremamente importante en el mecanismo del movimiento voluntario, porque son los juicios los que

<sup>176</sup> *Ibíd.* Pág. 212.

<sup>177</sup> Ver: *Mecánica social*. Ed.cit. Libro IV. Capítulo VII. Pág 221.

<sup>178</sup> Ver: *Mecánica social*. Ed.cit. Libro IV. Capítulo VIII. Pág. 222.

<sup>179</sup> *Ibíd.* Pág. 222. Subrayado del autor.

<sup>180</sup> *Ibíd.*

“ponen de acuerdo” a la *volición* (concebida como el esfuerzo voluntario del movimiento), con el *deseo* (el recuerdo de la sensación placentera buscada).

5) **El grado de libertad:** En realidad, y siendo consecuente con la *teoría de la voluntad*, Caro debería haber reconocido que no hay ‘grados’ de libertad. El hombre que actúa voluntariamente es libre, vista esta libertad como la plena satisfacción de un deseo por medio del perfecto funcionamiento del mecanismo de la acción (ponerse bajo el influjo de una causa). Lo que sí hay que reconocer, curiosamente, es que el hombre es *necesariamente libre*. La única forma de perder libertad es permitiendo que la volición (primera o más fuerte) de otro hombre se enfrente a la propia, lo que ahoga o subyuga el deseo y entorpece la acción. Es decir, pierde la libertad el hombre cuando no *actúa* o cuando no se mueve voluntariamente, cosa que, a menos de que tal movimiento sea instintivo, no puede ocurrir en un *hombre vivo*. Caro parece reconocer esta circunstancia: “No es pues el *yo* el que obra cuando falta la *libertad*”<sup>181</sup>. Sin embargo, insiste en los ‘grados’: “mientras esta falta es mayor, mientras más fuerte es el deseo subyugado, mientras más contrario es al otro o a la necesidad [instintiva]; tanto o más disminuye la moralidad de las acciones”<sup>182</sup>.

Lo que Caro concluye, entonces, es que la acción libre (voluntaria) es completamente moral y viceversa.

#### **La naturaleza de los motivos de la acción: crítica de Caro al principio de utilidad y su distancia de Bentham.**

La *naturaleza del motivo* es quizá el parámetro más importante respecto de la certidumbre de los efectos de la acción, ya que se encuentra involucrado en la causa misma de la acción. Pero más importante, la consideración de la *naturaleza del motivo* como *bueno* o *malo* es precisamente el punto en el que Caro se distancia radicalmente de uno de los principales postulados de la moral benthamista: el propio *principio de utilidad* o *de la mayor felicidad para el mayor número*.

---

<sup>181</sup> *Ibid.* Pág. 223. Subrayado del autor.

<sup>182</sup> *Ibid.* Pág. 224.

## Bentham y su principio

Bentham es claro al afirmar que no existe en el motivo de la acción nada que en sí mismo (*itself*) lo haga bueno o malo a parte de su *tendencia* a producir dolor o placer<sup>183</sup>. Y esto no sólo porque cualquier tipo de motivo puede dar pié al nacimiento de cualquier tipo de acción (buena, mala o indiferente), sino porque los términos *bien* y *mal* no tienen para Bentham ningún significado real a parte del que le brinda el *principio de utilidad*:

Now, pleasure is in *itself* a good: nay(*sic.*), even setting aside immunity from pain, the only good: pain is in itself an evil; and, indeed, without exception, the only evil; or else the words good and evil have no meaning. And this is alike true of every sort of pain, and of every sort of pleasure. It follows, therefore, immediately and incontestably, that *there is no such things as any sort of motive that is in itself a bad one.*<sup>184</sup>

Afirmar entonces que una acción es *precedida* por un motivo bueno o malo, le parece a Bentham una incorrección lingüística, ya que es exclusivamente a los efectos a los que puede calificárseles de buenos, malos o indiferentes:

It is common, however, to speak of actions as proceeding from *good* or *bad* motives: in which case the motive ment are such as are internal. The expression is far from being an accurate one...

With respect to the goodness and badness, as it is with everything else that is not itself either pain or pleasure, so is it with motives. If they are good or bad, it is only on account of their effects: good, on account of their tendency to produce pleasure, or avert pain: bad, on account of their tendency to produce pain, or avert pleasure. Now the case is, that from one and the same motive, and from every kind of motive, may proceed actions that are good, other that are bad and other that are indifferent.<sup>185</sup>

Dinwiddy, en su ensayo sobre Bentham, muestra que ha sido por muchos estudiosos difundida la idea de que hay un paso lógico ilegítimo en el pensamiento del filósofo

---

<sup>183</sup> Bentham entiende por *motivo* un *principio de acción*, donde, en sus palabras, “lo que uno espera encontrar en un principio es algo que indique alguna consideración externa como medio de autorizar y guiar los sentimientos internos de aprobación y desaprobación”. Así, el *principio de utilidad* no es el único motivo. El hombre también puede actuar según el *principio del ascetismo*, el *principio teológico* y el de la *simpatía-antipatía*. Obviamente, todos estos *principios-motivos* le parecen a Bentham nada más que diversas formas de manifestar (a veces incluso distorsionándola) la más natural de las tendencias del hombre: la búsqueda de su felicidad, esto es, del bien identificado con el placer. Ver: Josep Colomer (ed.). *Bentham antología*. Ediciones Península. Barcelona 1991. Pág. 49 y ss.

<sup>184</sup> Jeremy Bentham. *An introduction to the principles of morals and legislation* Ed.cit. Pág. 169. Subrayado del autor.

<sup>185</sup> *Ibid.* Pág. 170.

inglés<sup>186</sup>. De una sentencia descriptiva como “la gente busca su propio placer o felicidad”, Bentham habría concluido una sentencia normativa: “toda acción *debe* ser juzgada buena o mala según su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad o de las personas afectadas por los efectos de la acción”. Pero Bentham conocía la incompatibilidad ya advertida por Hume entre tales sentencias y no afirmó que la segunda fuese deducible de la primera. La prueba de ello es que al formular el *principio de utilidad*, aclaró que no era susceptible de comprobación. Es un primer principio.

A Bentham, entonces, jamás se le ocurrió considerar efecto y causa como invariablemente unidos (el problema de la inducción), por el contrario, concibió la posibilidad de que el motivo de una acción y sus efectos no se relacionaran debido a contingencias (*circunstancias*) en el proceso. Entre otras cosas, para Bentham “Pain and pleasure are produced in men’s mind by the action of certain causes. But the quantity of pleasure and pains runs not uniformly in proportion to the cause.”<sup>187</sup> Por esto, “the quantity of pleasure, or of pain, which a man is liable to experience upon the application of an exciting cause, since they will not depend altogether upon that cause, will depend in some measure, upon some other circumstance...”<sup>188</sup>.

En tanto el dolor y el placer se “producen en la mente”, cree Bentham que hay *grados de sensibilidad* en una misma mente respecto de diversas causas, incluso respecto de la misma causa en la misma mente pero a partir de diversas *circunstancias*. A éstas les llama Bentham *circumstances influencing sensibility*, como la edad, el sexo, los hábitos, la educación, las predisposiciones morales y religiosas, la salud mental y corporal, etc.<sup>189</sup>

Así, aun cuando un hombre por la *inclinación de su sensibilidad* tiende a esperar más placer o dolor de ciertos objetos que de otros, la relación entre los objetos (la *causa excitante*) y la *cantidad* de placer o dolor por éstos producida “en la mente”, no es en absoluto indiscernible. Es decir, la cantidad de dolor y placer a sentir como efecto del acto puede en un hombre estar influida por las *expectativas* concebidas según la *causa excitante*, pero de

---

<sup>186</sup> Ver: John Dinwiddy . *Bentham*. Oxford University Press. 1989. p. 21 y ss.

<sup>187</sup> Jeremy Bentham. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Ed.cit. Pág. 72.

<sup>188</sup> *Ibid.* Pág. 74.

<sup>189</sup> *Ibid.*

ninguna manera determinadas por ellas: “for pleasure and pain may come upon him from a quarter from which he was not accustomed to expect it.”<sup>190</sup>

Pero no sólo los efectos pueden ser totalmente inesperados respecto de la *causa excitante*, así estemos acostumbrados a sentir una cierta cantidad de placer o dolor a partir de ella. Para Bentham, además, el acto mismo puede ser *intencional* (es decir, voluntario), sin que las consecuencias lo sean y viceversa. Incluso afirma que las consecuencias del acto pueden ser *directa* u *oblicuamente intencionales*, dependiendo del desarrollo o la “linealidad” de la cadena causal desde el motivo hasta el efecto.<sup>191</sup> La negativa de Bentham a aceptar leyes naturales tiene su fundamento en estas observaciones.

Por otra parte, hay también en la teoría de Bentham una gran diferencia entre el *motivo o causa* “que al operar sobre la mente de un individuo produce alguna acción”, y el fundamento o la razón (*ground or reason*) de aprobación del acto.<sup>192</sup> Esta diferencia, en opinión de Bentham, es muy pocas veces discernible, ya que los hombres suelen transferir la aprobación o desaprobación de los efectos del acto al motivo, cuando tal acto produce reiteradamente efectos que son aprobados.

Pero en el caso en que, por ejemplo, el motivo de un acto sea la antipatía o el resentimiento, y sus efectos, en tanto medidos a partir de la cantidad de placer que producen en el agente, sean calificados de ‘buenos’, asegura Bentham, no puede de todas maneras considerarse a la antipatía, el resentimiento o la malevolencia motivos “buenos” para actuar.

El *principio de utilidad* satisface ambas condiciones: es tanto *motivo* (razón del actuar, por tanto de naturaleza neutra) como *fundamento de aprobación* de los actos. Los hombres actúan fundamentalmente buscando el placer y evitando el dolor, y los actos *deben o deberían* ser aprobados según su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad, entendida ésta como la suma de los placeres de los individuos.

Bentham, como se ve, no era un ‘ideólogo’. No consideró de manera detallada los pormenores de la fisiología humana, sobre todo en lo que respecta al papel del *yo* en la determinación de la acción voluntaria, es decir, la relación mente (cerebro)-cuerpo respecto

---

<sup>190</sup> *Ibid.* Pág. 82.

<sup>191</sup> *Ibid.* Págs. 140-141.

<sup>192</sup> *Ibid.* Págs. 38-39

del movimiento<sup>193</sup>. Por el contrario, a la hora de formular su principio moral, buscaba Bentham una medida estándar y “externa” para aprobar o desaprobar las acciones, esto es, que no estuviera sometida al capricho del sentimiento humano (precisamente su crítica al principio de *simpatía-antipatía* radica en que tal principio es o muy benévolo o muy estricto en sus juicios. En suma, profundamente subjetivo).

Tampoco quería Bentham que el carácter “externo” de tal principio se lo otorgara religión alguna.

Su interés primordial era ofrecer a los legisladores un principio moral de comportamiento “ajustado a la naturaleza humana”, sobre el que se pudiera sostener una legislación que velase verdaderamente por los intereses de la comunidad “en cuestión”, como él mismo dice; que no fuese letra muerta. Bentham quería que la legislación basada en su principio efectivamente *influyera* en el comportamiento de las personas.

La perfecta medida la encontró en el *principio de utilidad*:

Of an action that is conformable to the principle of utility, one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done; One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done; that it is a right action; at least that it is not a wrong action. When thus interpreted, the words *ought*, and *right* and *wrong*, and other of that stamp, have a meaning: when otherwise, they have none.<sup>194</sup>

Prácticamente, el *principio de utilidad* estaba diseñado para ser argumento de defensa o acusación en un juicio civil o penal y por ello la mayoría de los ejemplos de Bentham respecto de características específicas de la acción humana son hechos delictivos. Para Bentham lo más importante era la ley. No toda acción cuyo motivo fuese la búsqueda de satisfacción del interés personal podía ser completamente buena en sus efectos, y Bentham era consciente de ello, pero en tanto ajustada al *principio de utilidad*, habría que decir que por lo menos “no era mala”. En el utilitarismo, la valoración moral depende exclusivamente

---

<sup>193</sup> Incluso llegó Bentham a considerar como absolutamente diferentes los actos del cuerpo (actos externos) y los puramente mentales (actos internos). Estos últimos podían ser actos o bien de la facultad intelectual o de la voluntad. Al apoyarse enteramente en el entendimiento, los actos de la facultad intelectual no ejercerían para Bentham “ninguna influencia en la producción de ningún acto de la voluntad”, por tanto no intervendrían en la producción de dolor o placer. Ver: Jeremy Bentham. *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad. Buenos Aires. 2008. Capítulo VII. Pág. 75 y ss.

Como vimos, para Caro los actos mentales tampoco involucran movimiento alguno, pero eso no implica que no sean voluntarios, pues el acto no ostenta el carácter de voluntario por el movimiento involucrado sino por la intervención del yo.

<sup>194</sup> Jeremy Bentham. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Ed.cit. Pág.6. Subrayado del autor.

de los efectos de la acción, filtrados estos por las *circunstancias*, *intenciones* y la *consciencia* del agente, nunca del motivo.

### La crítica de José Eusebio Caro

Ya hemos advertido que una de las razones del distanciamiento de Caro del *principio de utilidad* es su rechazo a cualquier código moral del *deber ser*, fruto de la influencia de Charles Comte. José Eusebio Caro no admite *principio racional indemostrable* alguno, es decir, “máximas de comportamiento”, por más apegadas que puedan estar a la “naturaleza humana”.

Pero la más importante de sus críticas radica precisamente en su análisis de las causas del comportamiento humano. Caro no concibe la posibilidad de que el motivo de la acción sea neutro porque, en sus palabras, “la maldad o bondad de las acciones está en la voluntad como causa y no en los efectos como efecto.”<sup>195</sup> Tener un motivo es, en la teoría de José Eusebio Caro, comprender racionalmente los alcances de la acción; es ya haber calculado los efectos producibles, lo que permite precisamente actuar con *libertad*; es, en suma, poner en marcha el mecanismo de la acción, y la mecánica de un individuo es la de todos los demás, por esto es una “mecánica social”.

Lo que Caro nos muestra es que la moralidad de los actos radica precisamente en el ‘conocimiento’ del medio que permite llegar al fin, no tanto en el fin mismo. No actuamos para conseguir cualquier clase de placer, o para encontrarlo en el camino. Actuamos para conseguir “este” o “aquel” placer, un placer ya ‘conocido’ y por lo tanto buscado conscientemente; un placer *deseado*. No hay contingencias o *circunstancias* en el proceso, porque de ser así, el mecanismo falla, el deseo no se satisface y la acción fracasa.

Caro, por supuesto, acepta en la *Mecánica social* gran parte del bagaje benthamista: las penas y placeres como los elementos fundamentales de la moralidad humana, desde los cuales tiene sentido hablar de bien o mal en tanto *efecto* de los actos; los *valores de influjo* de la sensación placentera en términos de *intensidad*, *duración*, *fecundidad*, *número* y *extensión*; la metodología del cálculo de penas y placeres como medida de la felicidad; incluso la noción de *felicidad* y de *bien* como sinónimos de placer. Pero no acepta el

---

<sup>195</sup> José Eusebio Caro. *Mecánica social*. Ed. cit. pág. 215.



*principio de utilidad* como motivo neutro, ni como modelo de comportamiento y menos como fundamento racional para aprobar o desaprobar cualquier tipo de acción<sup>196</sup>. La *ciencia de la moral* en la *Mecánica social* no está diseñada para aprobar o desaprobar los actos. Caro es enfático en esto. Está diseñada precisamente para lo contrario de lo que pretende Bentham: *conocer la naturaleza del motivo* que gobierna los *actos* de un individuo:

El grado de conocimiento influye también sobre la aprobación o reprobación humanas, como indicio: como indicio de los motivos que reinan en un individuo.

El examen de si debe instruirse o [no] a los hombres de las acciones malas, pertenece a la legislación propiamente dicha. El examen de la utilidad *intrínseca* de la instrucción pertenece a la moral.<sup>197</sup>

Caro tampoco acepta de Bentham su clasificación de los motivos en “sociales, semisociales, antisociales y personales”<sup>198</sup>. Tales clasificaciones, dice, “(además de no ser nuevas, de ser inútiles) son vanas, son falsas.”<sup>199</sup>

Según Caro sólo hay motivos personales y sociales; y como las acciones, estos motivos pueden ser *buenos, malos e indiferentes*.<sup>200</sup>

En general, para Caro los motivos personales casi siempre producen acciones buenas (a menos que se conviertan en vicios) porque sus *efectos* recaen en el agente. Respecto del “valor” de la sensación placentera, la que es objeto del *interés personal* es la más fuerte, y por tanto, la más deseada. Estos motivos personales, dice Caro, son *motivos indiferentes* (“indiferentes para todos menos para el agente”<sup>201</sup>).

---

<sup>196</sup> Lo interesante de estas primeras críticas de Caro es que van configurando su posterior y definitivo ataque al utilitarismo. Este ataque tiene su fundamento en la noción de *motivo* como elemento a partir del cual se debe juzgar la bondad o maldad de los actos. En su artículo *Sobre el principio utilitario*, publicado en el *Granadino* en 1842, afirma Caro: “...salir del *cálculo de los resultados* y elevarse a *juzgar las intenciones*, eso es salirse del *principio de utilidad* y entrar en *otro* principio que no sólo es distinto de él sino que aún le es hostil y contrario. Dejar los *resultados* para apelar a las *intenciones*, es dejar el CALCULO para apelar a la CONCIENCIA.” Ver: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Bogotá. Imprenta y librería de “el Tradicionista”. 1873. Pág. 106.

<sup>197</sup> *Ibid.* Pág. 219. Subrayado del autor.

<sup>198</sup> Así los cita Caro en su obra. Lo que dice Bentham es: “a more commodious method, therefore, it should seem, would be to distribute them [se refiere a los motivos] according to the influence which they appear to have the on the interest of the other members of the community, laying those of the party himself out of the question: to wit, according to the tendency which they appear to have to unite, or disunite, his interests and theirs. On this plan, they may be distinguished into *social, dissocial, and self-regarding*.” Ver: Jeremy Bentham. *And introduction to the principles of morals and legislation*. Ed. cit. Pág. 201. Subrayado del autor.

<sup>199</sup> José Eusebio Caro. *Mecánica social*. Ed. cit. Pág. 215.

<sup>200</sup> Ver: José Eusebio Caro. Op. cit. Pág. 214.

<sup>201</sup> *Ibid.*

Cuando los *efectos* de la acción ya no recaen exclusivamente en el agente, entramos en el terreno del *círculo de interés* de Helvetius, o de la *Marcha ascendente y descendente de los motivos sociales*, como la llama Caro.

En el *motivo social benévolo* crece o decrece la fuerza de la benevolencia (“el amor que se le tiene a...”) en la medida en que los efectos de la acción recaigan en personas más o menos allegadas al agente:

1. Yo
2. Familia (1. padres; 2. madres; 3. hijos; 4. hijas; 5. hermanos; 6. hermanas; 7. marido; 8. mujer... abuelos, tíos, sobrinos primos. Mientras más distante el grado de parentesco, más decrece la benevolencia.
3. Habitantes de la ciudad natal
4. Habitantes de la ciudad en que se mora
5. Habitantes de la Provincia en que se mora
6. Habitantes de la patria... hombre de la misma raza, edad, idioma. Finalmente, los animales (primero los domésticos y luego las fieras).<sup>202</sup>

La *marcha decreciente de los motivos malévolos* es exactamente la misma, pero cambia el orden, porque su base es “el odio que se le tiene a...”. Éste empieza en las fieras y acaba en el *yo*. No obstante, Caro no concibe que respecto del interés personal haya motivos malévolos, o tan siquiera ‘marcha’. En el interés personal, como se había mencionado, los efectos de la acción no salen de la esfera del *yo*.

En suma, si el motivo es malo es porque hay en el agente una idea del placer futuro que se encuentra en el dolor ajeno, o en la representación del dolor ajeno, lo que hace que este dolor ajeno se desee. Si las acciones buenas lo son por ser causas de bienes, las malas lo son por perversas, porque lo que se desea es el placer que causa el dolor en “los otros”. Por ello, para Caro, la *naturaleza de los motivos* aumenta definitivamente la certidumbre de los *efectos* de la acción.

Y he aquí una de las fuentes de la singular caracterización de Caro del *crimen*. Sabemos que mientras más fuerte el motivo, más fuerte es el deseo, más fuerte la volición y más certera la acción. Si el motivo es malo, mientras más fuerte el motivo más mala será la acción porque sus efectos serán inevitables.

---

<sup>202</sup> *Ibid.* Págs. 217-219

Caro sostendrá la opinión de que lo que debe castigarse no es sólo la acción (como en Bentham) sino el motivo, la *intención*, pues esta implica ya una reflexión racional acerca del carácter bueno o malo de los efectos. Cuando la acción está a punto de ser cometida, ya ha habido deseo y ya ha habido volición: los juicios de que la acción no sólo es posible sino que causará placer. Súmese a esto la experiencia pasada, es decir, los *efectos producidos*. El criminal es absolutamente dueño de sus actos desde este punto de vista: su acción no es sólo voluntaria, es también ‘libre’ y por lo tanto moral.

### **Los efectos de la acción y su papel en la formación de hábitos y caracteres.**

La repetición constante de un acto, por decirlo de alguna manera, ‘afina’ el mecanismo de la acción. Pone a los *efectos producibles* más cerca de los *producidos*, y por tanto, hace más verdaderos los *juicios racionales*. En una sola palabra: facilita el movimiento voluntario.

Pero esta ‘afinación’ no implica necesariamente una tendencia de la moral del acto hacia el bien. Por el contrario, puede volver “más mecánico” el mecanismo, en el sentido de desplazar poco a poco en el acto la participación del *yo*.

Es evidente que la repetición de los actos, al darle más fuerza al motivo, certifica los efectos. Si el motivo es malo, el hábito hace a la acción más mala aún. Si el motivo es bueno, es posible que el hábito, en lugar de refinar, concorra a corromper la acción al volverla *instintiva*, lo que, como vimos en el capítulo 4, es el germen del vicio. Dice Caro:

Algunas acciones inocentes en sí mismas no son malas sino después de una frecuente repetición, porque sólo hasta entonces producen sus malos efectos: y si estas acciones además presentan un placer al agente; las acciones serán más malas como que en este placer encierran el germen de un hábito pernicioso.<sup>203</sup>

A partir de los hábitos de comportamiento es posible también reconocer el carácter de una persona, ya que “un carácter como bueno o como malo no es más que la propensión habitual que hay en la voluntad de un individuo a ceder a la influencia de los motivos buenos o malos”<sup>204</sup>.

Los actos que un hombre repite frecuentemente son indicio de sus deseos, de sus motivos, de los placeres que recuerda y que quiere volver a sentir, de la naturaleza de ese *interés* que

---

<sup>203</sup> *Ibid.* Pág. 224.

<sup>204</sup> *Ibid.* Pág. 225.

busca convertir en *bien*, interés que motiva al *yo* a esforzarse para moverse. En suma, para José Eusebio Caro, el carácter de un hombre no es más que la combinación de las causas y los efectos de sus acciones: la marcha en cada quién del *mecanismo del movimiento voluntario o 'acción'*.

## CAPÍTULO 6

### **LAS CONSECUENCIAS GENERALES DE LA MECÁNICA SOCIAL**

Es el Libro V de la *Mecánica social* el espacio en el que evalúa Caro, por primera vez en su obra, términos específicamente relacionados con la *moral y la legislación* tales como *virtud, vicio, bondad, maldad, mérito, inocencia, crimen, derecho, deber, obligación, justicia, injusticia*, e incluso la propia noción de *moral*. Los había evitado en libros anteriores por considerarlos no sólo impropios de un estudio ‘científico’, sino también muy cercanos a “una colección de preceptos”<sup>205</sup>. Obviamente, y acorde con el espíritu del *método analítico*, hace la salvedad Caro de que en su tratamiento no expondrá lo que tales términos “deben significar”, sino “lo que significan”<sup>206</sup>.

Ya nos hemos referido a la noción de *bien* desde el punto de vista de los *efectos* de la acción. Los términos *bondad y maldad* los asume Caro de manera similar, entendiendo por *bueno* “todo lo que es propio para conseguir un fin; con que la *voz bueno*, aplicada a las acciones será todo lo que sea propio para hacer feliz al hombre, para satisfacer sus deseos.”<sup>207</sup>

En suma, nada más que el propio mecanismo de la acción: la combinación de las causas del acto (esto es, *la voluntad*) con sus respectivos efectos (es decir, el cálculo de lo bueno o malo *producible y producido*), pues el movimiento voluntario es el medio para alcanzar el fin. Recordemos que la acción es buena por ser “causa de bienes” y mala “por peligrosa”, por causar males ‘voluntariamente’ en los otros “seres sensitivos”.

Por *Mérito* entiende Caro “la reunión de todas aquellas circunstancias que hacen que un acto merezca pena o recompensa”<sup>208</sup>. Sobre este tema realiza una reflexión muy interesante, pues afirma que el mérito no recae en la acción sino en el agente, y en vista de que “un hombre no puede tener más que intenciones, es incontestable que el mérito está en la intención; mejor dicho, *es la intención misma*. Pero la *intención* no es más que el conjunto de *circunstancias internas*... que hacen más ciertos los efectos de una acción... sin esas

---

<sup>205</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed.cit. pág. 241.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> Ver: José Eusebio Caro. Op.cit. pág. 238.

<sup>208</sup> *Ibid.* Pág. 239.

circunstancias, no hay bondad ni moral; luego, *sin mérito* tampoco hay *bondad ni maldad moral*, pues mérito es el conjunto de *aquellas* circunstancias.<sup>209</sup>

*Mérito* e *intención* comparten definición. Todo acto humano es *meritorio* de sanción o recompensa si es voluntario, pues requiere esfuerzo, motivo, deseo y juicios racionales. La acción es tanto más buena o más mala si es *querida, deseada y conocida*<sup>210</sup>, lo que configura justamente a la acción como *libre*, y más aún, como *intencionalmente libre*.

Ahora, la *intención* es el momento más difícil de determinar en el mecanismo de la acción, porque no se manifiesta exteriormente. Desde el punto de vista de la legislación, no hay cómo probar las intenciones de un agente, así que no es posible imponerle penas legales en caso de ser criminal. Por ello dice Caro: “Esta es la principal ventaja de la religión y la sanción popular: imponer penas a la intención, a los deseos y a los motivos.”<sup>211</sup>

La aprobación o desaprobación de los actos morales, ya lo intuye Caro, es un tema de conciencia y no de leyes; de principios y no de ciencia. Es precisamente esta consideración la que lo llevará en escritos posteriores a concebir la moral ya no como un conjunto de *observaciones*, sino efectivamente como la búsqueda de una regla de conducta que ‘califique’ los actos pasados y guíe los futuros<sup>212</sup>. Regla que, dicho sea de paso, no puede ser el *principio de utilidad*, no tanto por materialista e irreligioso, sino por incoherente<sup>213</sup>.

A despecho de quienes interpretan la *Mecánica social* cómo una marcha hacia la secularización moral, hay muchas partes de la obra, como esta, en la que se advierte la dificultad del joven Caro para asimilar acriticamente no sólo el utilitarismo, sino incluso la moral materialista. Caro parece entrever que una *ciencia de la moral* que ‘observe’ y analice el ‘acto’ humano como un hecho fenoménico aislado es tan vacía y etérea como la concepción esencialista del ‘movimiento humano’ del libro I de su obra, o como el propio cálculo de penas y placeres del principio de utilidad.

En escritos posteriores confesará Caro que su defensa del sensualismo y del utilitarismo se habría debido a un “yerro de su juventud”, no tanto por la verdad o falsedad de tales

<sup>209</sup> *Ibid.* Subrayado del autor.

<sup>210</sup> Ver: José Eusebio Caro. Op cit. Pág. 225.

<sup>211</sup> *Ibid.* Pág. 226.

<sup>212</sup> Ver: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Imprenta y librería de “El Tradicionista”. Bogotá. 1873. Pág. 100.

<sup>213</sup> Al respecto ver: José Eusebio Caro, *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre las relaciones que hay entere las doctrinas y las costumbres*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág. 96 y ss.

doctrinas, sino porque habría notado que el joven que las estudia se gradúa como un buen *teórico* pero no como un *profesional* competente.<sup>214</sup>

“La contradicción que parece haber entre la doctrina que juzga a las acciones por sus efectos, y la doctrina que la juzga por sus motivos, es aparente; pues juzgarla por sus motivos es juzgarla por sus efectos.”<sup>215</sup> Dice Caro. Este es tanto un nuevo ataque de su parte al utilitarismo, como la inquietante advertencia que terminará derrumbando el edificio de la *ciencia de la moral*. Antes que el cálculo de efectos del utilitarismo, el verdadero juicio moral recae en el motivo, en la intención, esto es, en la consciencia, y no hay materialismo que pueda satisfacer esta condición. Caro entrevé una tremenda falencia en el *empirismo moral*: no hay ciencia que pueda difundir el concepto de ‘responsabilidad’ precisamente porque no hay ‘toma de partido’ en la ciencia. Y la pérdida de la responsabilidad será una de las consecuencias de la “funesta contradicción de la moral con la educación, y de la educación y la religión con las leyes”. Esta situación es la que, desde su punto de vista, desvía la opinión y las costumbres en los jóvenes<sup>216</sup>.

Otro tanto se puede decir respecto de las nociones de *virtud* y *vicio*. Al igual que el crimen, éstas se hallan en la *intención libre*. Pero la *virtud*, curiosamente, desajusta el mecanismo de la acción.

Para que un acto sea virtuoso, según Caro, no basta con que sea bueno, donde bueno es todo acto que satisface el deseo de placer. De manera increíble, Caro reconoce que un acto que hace feliz al individuo, un acto utilitario, placentero, no puede considerarse virtuoso.

Acto virtuoso será aquel en el que haya “una voluntad más fuerte y más constante, que contrapesa a los motivos malos y personales.”<sup>217</sup> Pero el mismo Caro nos ha dicho que a la voluntad no la mueve más que el *deseo* (idea de la sensación placentera) *más los juicios* (de que tal sensación placentera es ‘causa-efecto’), donde por más social y benévolo que sea el motivo, el centro gravitacional es siempre el interés personal. ¿Cómo puede ser más fuerte una voluntad cuyo resultado no recae directa o por lo menos mediatamente en el individuo? Y más crítico aún, ¿cómo puede ser fuerte una voluntad cuando el acto que involucra tiene

---

<sup>214</sup> Ver: José Eusebio Caro, *Sobre educación pública en la nueva granada*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. pág. 75.

<sup>215</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed. cit. Pág. 226.

<sup>216</sup> Ver: José Eusebio Caro, *Sobre educación pública en la nueva granada*. En: op.cit. Pág. 77.

<sup>217</sup> *Ibid.* Pág. 227.

como resultado una pena, un dolor para el agente? Caro mismo condiciona de tal manera el acto virtuoso: “sin *sacrificio* no hay *virtud*”<sup>218</sup>, dice, subrayando los dos términos implicados.

Esto sencillamente contradice toda la *ciencia de la moral*. El acto moral más importante, el *acto virtuoso*, está por encima del mecanismo de la acción, y Caro los clasifica dentro de los actos que constituyen un *hábito*, a la par del *vicio*. Un *acto vicioso* sería aquel en el que se cumple lo contrario al *acto virtuoso*: la voluntad ‘cede’ a los motivos personales o sociales malévolos. Pero no hay prejuicio en los motivos personales, pues éstos son buenos de entrada para el agente e indiferente para los otros “seres sensitivos”.

Ahora, Caro ya nos había dicho que una acción cuyo motivo social se aleja del centro de interés personal pierde benevolencia. Y por benevolencia entendemos la *fuerza* o el *valor* del motivo. Luego pierde fuerza, y si pierde fuerza el motivo, la pierde el deseo, pierden certeza los juicios y la voluntad produce lo que llama Caro una “acción flaca”, esto es, una acción cada vez menos libre. Pero esto es lo que nos pide el *acto virtuoso*: que se contraríe la voluntad. Que se conserve o aumente la fuerza del motivo (social benévolo) aun cuando el *bien* no recaiga ni siquiera mediatamente en el agente, y por el contrario, lo que reciba sea una pena.

Hay en la noción de *virtud* un tremendo eco de cristianismo y una ventana abierta al Caro redactor del *Granadino*: ese Caro que le escribió a Joaquín Mosquera en 1842: “El bien moral no es placer, sino la perfección, la justicia y la caridad; el mal moral no es el dolor, sino la degradación y la injusticia.”<sup>219</sup>

Sobre *derecho*, afirma Caro que tradicionalmente se lo ha hecho provenir de cuatro fuentes diversas: de Dios (deidad), de la ley (legitimidad), de la naturaleza (Iusnaturalismo), y de la fuerza (naturalismo). Todas las definiciones comunes de derecho lo confunden con la fuerza, con el poder.

Bentham, dice Caro, afirma que el derecho viene sólo de la ley luego es *poder legal* conferido a un individuo de obrar o no obrar. A esto replica: “si *derecho* es *poder*, acción *ejecutada* es *derecho ejercido*, pues la mejor prueba del *poder de ejecutar* es la

---

<sup>218</sup> *Ibíd.*

<sup>219</sup> José Eusebio Caro, *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre las relaciones que hay entre las doctrinas y las costumbres*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág. 128.



*ejecución*.”<sup>220</sup> No se necesita en el ser humano ‘poder legal’ alguno para obrar. Sólo voluntad.

Destutt de Tracy habría dicho “nuestros *derechos* vienen de nuestras *necesidades* y nuestras *obligaciones* de nuestros *medios*.” Caro replica: “si *poder* no arguye *derecho*, *necesidad* tampoco la arguye.”<sup>221</sup>

Según Caro “otros” dicen que *derecho* es *justicia*. Pero para que esto sea comprensible hay que dar una definición de justicia diferente de la de derecho, y justicia se toma como dar a cada uno lo que le pertenece, esto es, dejar a cada uno ejercer su derecho. Así, según Caro, “decir que *justicia* es *derecho* es decir que *derecho* es *derecho*.”<sup>222</sup>

Quien mejor habría definido el derecho para Caro sería precisamente Charles Comte, o como lo cita Caro: “Carlos Comte”. Éste habría advertido que la voz *derecho* es *metafórica* y sólo puede aplicarse a los actos buenos, pero “no habría visto más”.

Caro replica: “un acto bueno es un *derecho* pero también es un *deber* u *obligación*.”<sup>223</sup> Como los actos buenos son productores de *bienes*, es para Caro *derecho* de quien ejecuta la acción el completo y pleno disfrute de tales bienes.

Es por esta razón que *derecho* se relaciona con *deber* u *obligación*. Las acciones que son buenas usualmente requieren el concurso de dos personas. Para Caro, entonces, una tiene el derecho de actuar y por lo tanto de “satisfacer sus deseo”, y la otra tiene el deber o la obligación de dejar actuar a la primera. “...todo *derecho* *mío* tiene una *obligación* correspondiente en todos: la obligación de dejármelo ejercer libremente.”<sup>224</sup> Derecho no es sinónimo de *poder* ni físico ni moral ni legal. Derecho, dice Caro, “no es más que una *relación de interés*”, y obligación “no es más que una *relación de no interés*”<sup>225</sup>.

Finamente, por *justicia* entiende Caro precisamente el “*ejercicio* del derecho” y el “*cumplimiento* de la *obligación*”<sup>226</sup>. Cuando el derecho no se ejerce o cuando la obligación no es cumplida, cosas que suelen ocurrir de manera simultánea, aparece la *injusticia*.

Una última crítica hacia Bentham se suscita con estas nociones de *derecho*, *obligación* y *justicia*: Caro cree absurda la doctrina que confunde el *derecho* con el *poder legal*, pues

<sup>220</sup> José Eusebio Caro, *Mecánica social*. Ed. cit. Pág. 228. Subrayado del autor.

<sup>221</sup> *Ibid.* Subrayado del autor.

<sup>222</sup> *Ibid.* Subrayado del autor.

<sup>223</sup> *Ibid.* Pág. 229. Subrayado del autor.

<sup>224</sup> *Ibid.* Pág. 230. Subrayado del autor.

<sup>225</sup> *Ibid.* Pág. 233. Subrayado del autor.

<sup>226</sup> *Ibid.* Pág. 236. Subrayado del autor.

derecho y justicia van de la mano. “No puede ser otra cosa; porque si el *derecho* y la *obligación* no vienen de las leyes, tampoco pueden venir de ellas los acontecimientos que crean los *derechos* y las *obligaciones*.”<sup>227</sup> Para Caro, entonces, “no pueden haber *leyes injustas*”<sup>228</sup>.

No resta más que reiterar su conclusión sobre la moral, la cual ya reprodujimos parcialmente en el capítulo 3. En la *Mecánica social*, la moral es una ciencia de observación como cualquier otra ciencia. Una ciencia que describe los hechos de manera analítica. Que ni obliga ni exonera ni ofrece recompensa. Una ciencia que no impone deberes, y que por tanto, por lo expuesto en el capítulo 2, no se relaciona con la *moral* de la teoría de Augusto Comte.

---

<sup>227</sup> *Ibid.* Pág. 233. Subrayado del autor.

<sup>228</sup> *Ibid.* Pág. 236. Subrayado del autor.

## CONCLUSIONES

### La cuestión de los “Comte”

La transcritora de la *Mecánica social*, la filósofa Esther Juliana Vargas Arbeláez, según lo referido en el capítulo 1, consideró esta obra de juventud de José Eusebio Caro como la “prueba incontestable de la recepción del *positivismo de Comte* en Colombia, acaso la primera que se diera en la historia de las ideas de nuestro país, tanto de manera sistemática como metódica y crítica”<sup>229</sup>. Dicha prueba, a pesar de no contar con evidencias palpables de que Caro hubiese leído en 1836 obra alguna de Augusto Comte, se sustenta en la adopción por parte del autor colombiano del *método positivo* para estudiar el problema de la *moral*, y más importante aún, en la propia referencia al nombre de ‘Comte’.

El propósito central de esta monografía, entonces, ha sido mostrar cómo a tal prueba puede contestársele con tres pruebas más contundentes, estas sí incontestables:

Primera. *El ‘Comte’ al que se refiere José Eusebio Caro en la Mecánica social no es Augusto Comte, padre del positivismo, sino Charles Comte, filósofo liberal radical francés de principios del siglo XIX.*

En el capítulo 2 hemos hecho una pequeña descripción biográfica e intelectual de la figura de Charles Comte. En ella hemos encontrado elementos de base de su pensamiento que José Eusebio Caro reproduce fielmente en su *Mecánica social*. Entre estos:

1. el *método analítico*, por medio del cual, valga la redundancia, se ‘analizan’ los *hechos* del mundo natural (entre los que se consideran toda clase de objetos materiales y sus propiedades, incluido el hombre) desde dos aspectos fundamentales: *su naturaleza y sus causas y efectos*.

2. La concepción *fisicalista* del universo, en la cual el movimiento es el hecho más evidente que puede *observarse*. Sobre este movimiento constante, mecánico, se construye la idea de la regularidad fenoménica entre *causas y efectos*, donde el *efecto* es una ‘propiedad’ de su

---

<sup>229</sup> Ver: José Eusebio Caro, *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 2002. Pág. 237. Nota al pie 93. Subrayado mío.

*causa* y por tanto está ‘necesariamente’ unido a ella. El mecanismo físico regular permite ‘calcular’ el grado de *producción* del efecto según el valor o fuerza de la causa, precisamente por medio del *método analítico*.

3. La idea de que el *movimiento* de las naciones o de las sociedades es análogo al del individuo, lo que permite caracterizarlas no sólo como “Hombres engrandecidos”, sino asumir que ‘sienten’ y ‘se comportan’, en macro, de igual manera que el individuo en micro: reprueba lo que le produce penas y aprueba lo que le genera placer.

4. La concepción de la *moral* no como un conjunto de preceptos o máximas que “imponen deberes”, sino como una “ciencia descriptiva”, basada en la observación de hechos (causas y efectos) como cualquier ciencia física, cuya única pretensión es “explicar”.

5. La idea de que hay una estrecha relación entre moral y fisiología, o entre comportamiento moral y estructura fisiológica (noción que proviene también de los ideólogos franceses).

6. El *principio de perfectibilidad humana*, que en Caro adquiere una formulación poética:

Y esa sociedad y ese hombre, parto laborioso de otros hombres y otras sociedades que sucesivamente fueron apareciendo y desapareciendo hasta ponerlos junto a nosotros con las formas y el estado que hoy tienen, esa sociedad y ese hombre llevan encerrado en su seno el semillero oculto de nuevos hombres y de nuevas sociedades...<sup>230</sup>.

7. El parámetro benthamista de bienes y males como efecto de los actos. Es a partir de los Ideólogos y de Charles Comte, que José Eusebio Caro llega a la conclusión de que los bienes y males recaen también en el motivo del acto, esto es, en la voluntad.

8. El utilitarismo está en la base de la “*ciencia moral*” como lo está la *fisiología*. Sin embargo, la crítica de Charles Comte al *principio de utilidad* de Bentham concebido como “deber moral”, es fundamento de la crítica de Caro al mismo punto.

9. Es Charles Comte vínculo con otros autores reconocidos como influencia teórica en la vida del autor Colombiano, tal el caso de los Ideólogos: De Tracy, Cabanis, Broussais; y de los liberales franceses Jean Baptiste Say, suegro de Charles Comte, Benjamin Constant, citado en el *Tratado de legislación*, y Frédéric Bastiat, éste último que advirtió en diversos

---

<sup>230</sup> *Ibid.* Pág. 134.

escritos la deuda que tenía para con Charles Comte en cuanto a la formulación de sus ideas liberales<sup>231</sup>.

Segunda. *No tenía José Eusebio Caro la Física social en mente al momento de nombrar su obra Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas, ni es este título una referencia directa o indirecta a Augusto Comte.*

No sólo la transcriptora, incluso el profesor Carlos Valderrama Andrade sintió en el propio nombre de la obra de Caro la impronta del positivismo comtiano<sup>232</sup>. Pero por lo que hemos expuesto en el capítulo 3 y lo dicho en la prueba anterior, es el *Tratado de legislación o exposición de las leyes generales con arreglo las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos* fuente teórica de la que surge el título de *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*; y es este título una referencia directa a Charles Comte<sup>233</sup>.

Por esta misma razón, no es el llamado *método positivista* el método utilizado por José Eusebio Caro para desarrollar su estudio de la moral, sino el llamado *método analítico* de estirpe benthamista, el cual se parece al *método científico en estado positivo* de Augusto Comte en la preponderancia de la observación sobre la imaginación, pero no en la reducción fiscalista a la simple observación de hechos (inducción sin teoría previa) y menos en el rechazo a construir una doctrina dogmática, ante la cual se rinda el organismo social. Esto, por supuesto, si es aceptada la configuración del positivismo de Augusto Comte hecha en el capítulo 2.

Es verdaderamente interesante que no haya sido advertida en el pensamiento de José Eusebio Caro la enorme influencia de Charles Comte, quizá fruto del olvido en el que cayó su figura y pensamiento (y en el que va cayendo el de Caro). Como veremos más adelante, incluso el autor colombiano lo pasa por alto en sus propias remembranzas estudiantiles narradas en diferentes artículos de *El granadino*, al catalogar los pensadores y teorías

---

<sup>231</sup> David Hart, *The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer*. PhD dissertation submitted at King's College, Cambridge, 2003. En: <http://homepage.mac.com/dmhart/>. Capítulo 5.

<sup>232</sup> Al respecto, ver Capítulo 1 de esta monografía, nota al pie 11.

<sup>233</sup> Para la referencia exacta de los 'folios' en los que Caro menciona a 'Comte', ver el capítulo 1 de esta monografía.

principales incluidos en el *plan general de estudios*, que entre 1826 y 1827 y de nuevo a partir de 1832 cobijó el territorio neogranadino<sup>234</sup>. Plan en el que se educó José Eusebio Caro y al cual dirige airadas críticas.

Pero quien sí lo menciona es Miguel Antonio Caro. En el Tomo I de sus *Obras*<sup>235</sup> hay por lo menos cuatro momentos en los que se extractan citas de Charles Comte de su *Tratado de legislación*. Cada una de las citas tiene el mismo objetivo: refutar por todos los medios el utilitarismo. En una de ellas, quizá la más sugestiva, afirma Miguel Antonio Caro:

¿Qué motivo, pues, conforme al principio de la utilidad, puede quedarle al legislador para anteponer la pública felicidad a sus comodidades personales? Ninguno, absolutamente ninguno. El mismo Carlos Comte, quien se muestra favorable al principio de utilidad, alcanzó a entrever aquel defecto capital, aquella contradicción interna que destruye el sistema.<sup>236</sup>

La crítica de Charles Comte a Bentham, la misma de José Eusebio Caro, es también argumento usado por Miguel Antonio Caro contra el padre del utilitarismo.

Es, entonces, muy probable que a Charles Comte se le pueda rastrear dentro de los años de estudio de Caro en Colegio de San Bartolomé de Bogotá, dada su estrecha relación con el *utilitarismo*, el *sensualismo* y el *liberalismo*. Esto despejaría definitivamente el misterio referido por la transcritora de la *Mecánica social* en cuanto a la falta de evidencia histórica del acercamiento de Caro a Augusto Comte en su juventud, pues en lo que respecta a 1836 y a la *Mecánica social*, no habría habido tal.

Tercera: En 1842, seis años después de la redacción de la *Mecánica social*, en un famoso artículo hace José Eusebio Caro un recuento muy detallado de los autores principales estudiados en “los colegios” de su época, y ni siquiera allí menciona palabra alguna sobre Augusto Comte.

Publicado en *El granadino* el 23 y 30 de octubre de 1842 y dirigido al “Señor doctor Joaquín Mosquera”, es *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre las relaciones que hay entere las doctrinas y las costumbres*,

---

<sup>234</sup> Al respecto ver: David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. El Áncora Editores. Bogotá. 1984. Capítulo XII. Jaime Jaramillo Uribe, *El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea*. En: *Manual de Historia de Colombia*. Instituto Colombiano de Cultura. 1984. Tomo III. Capítulo XXI.

<sup>235</sup> Miguel Antonio Caro. *Obras*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 1962. Tomo I.

<sup>236</sup> *Ibid.* Pág. 177.

quizá uno de los documentos históricos que con mayor claridad, espíritu crítico e incluso un toque de sátira, nos deja ver la trayectoria educativa no sólo de los jóvenes, sino incluso de los niños neogranadinos en los albores de la república:

Jóvenes! Permitidme que os obligue a recordar cómo habéis estudiado en los colegios la *teoría moral*. Permitidme que os describa cómo la ha estudiado *uno cualquiera* de vosotros, por que lo mismo la habéis estudiado *todos*. Pues bien: *ese de que hablo* pasó su infancia en el hogar doméstico, bajo el ala de sus padres: allí aprendió el *catecismo de memoria* pero no de *entendimiento*; allí se familiarizó con la Religión, pero no el espíritu con sus fundamentos, no el corazón con sus esperanzas, sino el cuerpo con sus prácticas, y las rodillas con sus genuflexiones. Luego leyó novelas, o cualquier cosa, o nada. Luego entró al colegio; momento decisivo. Estudió *cachifa*, pero seguro que la *cachifa* no lo *moralizó*... concluida la *cachifa*, entró a Filosofía, época más decisiva aún. Durante los tres años de Filosofía, estudio Ideología por Destutt de Tracy; pero aunque la *Metafísica sensualista* de aquel hombre es base lógica de la *Moral utilitaria* de Bentham, no me ocuparé sin embargo de tal Metafísica, porque sólo pretendo hablar de la moral del último, y ésta puede ser refutada directamente. Supongo que acabada la Filosofía estudió Jurisprudencia: entonces por la vez primera estudió *alguna doctrina moral*, y para ello le enseñaron el utilitarismo de Bentham. Después estudió nuestras leyes, después se graduó, después se recibió de abogado, después... dejó de estudiar y se vio precisado a trabajar; se hizo comerciante, o hacendado, o empleado, o ejerció como pudo su abogacía... en estas diversas profesiones, por cierto que no se le ocurrió volver a estudiar Moral... Hemos visto cómo, después de la *cachifa* y de la filosofía, movido siempre por un ajeno impulso, llegaba cada estudiante hasta los *tratados de legislación*... Por otra parte todo en aquel libro le parecía realmente bueno, racional, *exacto*... Cree el muchacho que su razón está dominando al libro, y es, al contrario, el libro el que se ha apoderado de su razón y la está tiranizando!”<sup>237</sup>

Ni la palabra *positivismo* ni el nombre de Augusto Comte, aparecen en este recuento. Tampoco hay rastro de tales teoría y autor en un escrito anterior de Caro, titulado *Sobre la educación pública en la Nueva Granada*. En éste artículo, publicado en *El granadino* el 3 de octubre de 1840 y dirigido “al Excelentísimo señor Presidente de la República, José Ignacio de Márquez”, dice el autor colombiano:

¿Queréis obtener la prueba evidente de la ninguna educación industrial que a los granadinos se nos da? Llamad a ese joven de veinte años, vestido de casaca, robusto de cuerpo, despierto de

<sup>237</sup> José Eusebio Caro, *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre las relaciones que hay entere las doctrinas y las costumbres*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Imprenta y librería de “El Tradicionista”. Bogotá. 1873. Págs. 98-99 y 100. Subrayado del autor.

inteligencia, que acaba de salir del Colegio de San Bartolomé de Bogotá, llenos los cascos de tantas bellas cosas como ha aprendido; llamadle; provocadle a la discusión; ponadlo en su terreno. Oh! cómo sabe! qué aprovechado está! Capaz de refutar a Say, de Comentar a Bentham, de renovar a Tracy; es un economista profundo, un legislador consumado, un ideólogo incomparable... Pero, después que hayáis bebido en los raudales que salen por aquella boca, preguntadle que es lo que piensa hacer con aquellas *manos*.<sup>238</sup>

Si para la redacción de la *Mecánica social* tenía Caro 19 años, para la fecha de publicación de este artículo contaba con apenas 23, y en el anterior, con 25. Evidentemente, en ambos textos se refiere a él mismo, ridiculiza su propia juventud, y vemos claramente en su crítica a la educación y a los autores en la que está basada, las razones por las que abandonó la pretensión de hacer “ciencia moral”. Curiosamente, la suya es la misma crítica de los estudiantes neogranadinos que se educaron en la escolástica: ese saber no tiene vida útil.

El nombre de Charles Comte, si bien omitido, puede de todas maneras considerarse cuando Caro habla de los *Tratados de legislación*, pues así se llaman tanto los de Bentham como los de aquel autor, pero definitivamente Augusto Comte y su positivismo no aparecen en el escenario intelectual colombiano, o por lo menos en el pensamiento de José Eusebio Caro, sino hasta un poco antes de 1850.

### **La cuestión del *positivismo***

Es entonces un segundo propósito de esta monografía concluir que el pensamiento de José Eusebio Caro en la *Mecánica Social* definitivamente no es positivista. ¿Cómo puede serlo si desconoce al autor que acuñó el término y consolidó la teoría? ¿Cómo puede Caro ser positivista sin la *ley de los tres estados*, el *Gran ser* y la *Religión de la humanidad*?

Si por positivismo se considera en general, como dice Kolakowski, el “desprecio de los modos de conocimiento que no pueden desembocar en consecuencias prácticas”<sup>239</sup>, no sólo la mitad del pensamiento filosófico anterior al de Comte es positivista (lo cual, insisto, es darle la razón a Comte, es ver *positivamente* la historia de la filosofía), sino que el propio José Eusebio Caro de la *Mecánica social* cae *negativamente* en esta categorización.

---

<sup>238</sup> José Eusebio Caro, *Sobre educación pública en la Nueva Granada*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. pág.76. Subrayado del autor.

<sup>239</sup> Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid. 1981. Pág. 26.



Según el último artículo que citamos, *Sobre educación pública en la nueva granada*, la crítica de Caro a la legislación, a la economía, y a la ideología, radica en que estos conocimientos son inútiles por su excesiva teoría, luego Caro no sería positivista en la *Mecánica social*, ya que allí los defiende. Caro se volvería positivista una vez ve en ellos su falta de practicidad.

Obviamente estas generalizaciones son infructuosas a la hora de catalogar el pensamiento de un autor. No creo que pueda considerarse positivista a José Celestino Mutis, pero sin duda es un precursor del conocimiento científico en Nueva Granada. Mutis no necesitó de Comte para difundir, ya en 1762, una de las ideas que está en la propia base de la *Mecánica social*: idea del “movimiento mecánico corporal” regido por las leyes de la física, de la que surge la famosa analogía entre cuerpo y mundo:

Recorred señores el dilatado campo de la naturaleza y no hallaréis ente alguno que haya dado asunto más dilatado para más reflexiones que el cuerpo humano llamado con razón *mundo pequeño*, en cuya fábrica se esmeró la omnipotencia del Creador. Las más de las leyes con que se hacen los movimientos en el *grande mundo*, se observan también en el cuerpo humano sobre otras que le son muy particulares por razón de la vida. Aquellas son bien manifiestas, y tienen lugar con más o menos limitación, siempre que vemos instrumentos propios a determinar sus movimientos por las leyes de la mecánica, sería mucha prolijidad y abusar de vuestra paciencia querer nombrar por menudo todas las partes del cuerpo humano, cuyos movimientos están ajustados a las leyes de la mecánica, sin las cuales es imposible entender la física del cuerpo humano.<sup>240</sup>

Nótese el giro humanista en Caro al introducir, por medio de la fisiología decimonónica, la noción de “movimiento voluntario”, aquel en el que se involucra al *yo* como causa de los actos, según expusimos en el capítulo 4. En Mutis la analogía es *mundo grande-mundo pequeño*, en Caro es *hombre grande-hombre pequeño*.

Así como Charles Comte dice que no es la formulación del *principio de utilidad* lo original de Bentham, sino su aplicación metodológica (el cálculo de bienes y males), así mismo no es el mecanicismo, el sensualismo o la moral utilitaria algo original en Caro, sino el resultado de la fusión de tales teorías con los avances de la *fisiología*: la *teoría de la voluntad*, vista en el capítulo 4.

---

<sup>240</sup> José Celestino Mutis, *Discurso pronunciado en la apertura del curso de matemáticas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (13 de Marzo de 1762)*. En: *Mutis y la expedición botánica. Documentos*. El Áncora Editores. Bogotá. 1983. Pág. 28. Subrayado mío.

La introducción del *yo* es fundamental en el diseño de la *teoría de la voluntad* porque esto es lo que lleva a Caro a concluir que el acto moral tiene una motivación racional y no meramente sensual o mecánica (cap.5). “Me muevo porque quiero moverme”. Si el fin de los actos es la sensación placentera, es decir, el *bien*, el *motivo* de los actos es el *conocimiento* de los medios para llegar a ese fin. Conocer la causa significa calcular “con certeza” el efecto.

El hombre es completamente responsable de sus actos porque son *libres*, voluntarios, pero es frustrante para Caro renunciar al juicio moral por conservar la objetividad “científica”. Más aún cuando tal renuncia le quita utilidad práctica a la *ciencia de la moral* y le cede a la religión y a la “sanción popular” la instrucción y juicio de los actos “conscientes”, como vimos en el capítulo 6.

El Caro más adulto ve en la “moral científica”, individualista y utilitaria, el mismo problema que ven Augusto Comte y Miguel Antonio Caro: la anarquía moral que desajusta el orden social<sup>241</sup>. Es por esta razón que abandona el proyecto de la *Mecánica social* y afirma en el citado artículo de 1840:

De aquí la división de la sociedad en dos clases: una que pretende saber y que desprecia; otra que nada sabe ni cree saber y que aborrece. ¡Con estos elementos nos estamos preparando para ser libres! ¡Queremos riqueza sin industria, costumbres sin moral, y libertad sin religión!<sup>242</sup>

Esta cita es sumamente elocuente. Justifica nuestra segunda conclusión y el planteamiento de una nueva tesis. José Eusebio Caro no es positivista en la *Mecánica social*, ya vimos en el capítulo 3 el abismo teórico que hay entre éste y Augusto Comte. Por el contrario, es justamente la renuncia a la *ciencia de la moral* de la *Mecánica social* lo que acerca a Caro a nociones positivistas comtianas: la reunión de industria, moral y religión en una doctrina.

No es tampoco la *Mecánica social* texto en el que se da la primera recepción del pensamiento positivista en Colombia. Pero sí es texto en el que se asume con rigor intelectual el *utilitarismo* inglés y la *Ideología*, la *fisiología* y el *liberalismo* franceses de

---

<sup>241</sup> “Las causas de nuestras revueltas [se refiere a la Guerra de los Supremos, 1839-1842] son tres: *la irreligiosidad, la inmoralidad, y el hambre*, que toman su común origen, hasta cierto punto, en nuestro detestable sistema de educación que nos ha enseñado a discutir, no a trabajar; a buscar la utilidad, no a practicar la virtud, a creer en la materia y a negar a Dios. Y este detestable sistema de educación viene de la administración Santander que lo introdujo, y de la vuestra, señor, [se dirige a José Ignacio de Márquez] que lo ha conservado.” José Eusebio Caro, *Sobre educación pública en la Nueva Granada*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág. 78.

<sup>242</sup> *Ibid.*

principios del siglo XIX, teorías de base de la reforma educativa impulsada por Santander en 1826.

Queda en pie, de todas maneras, una parte del planteamiento de Jaime Jaramillo Uribe. En la *Ciencia social* de 1850, Caro sí se refiere a Augusto Comte con todos sus elementos: *los tres estados, el gran ser, la religión de la humanidad*, el cambio en la interpretación de los hechos fenoménicos (de lo subjetivo a lo objetivo (*inducción*) y de lo objetivo a lo subjetivo (*deducción*)); la anarquía de la sociedad en el *estado metafísico*, y sobre todo, el carácter *histórico* del desarrollo del conocimiento humano.

Respecto de *los tres estados*, dice:

“No hay más que dos doctrinas religiosas universales:

La doctrina teológica;

La doctrina positiva.

Estas dos doctrinas son diametralmente contrarias.

Ellas se refieren al orden en que se suceden los fenómenos.

La doctrina teológica *supone* que la marcha de los fenómenos es de lo subjetivo a lo objetivo...

La doctrina positiva, fundada en la observación, en la experiencia y en la historia, tanto de los fenómenos objetivos como de nuestras propias operaciones subjetivas, demuestra que la marcha es a la inversa, y que es siempre de lo objetivo a lo subjetivo...<sup>243</sup>

“Fuera de la doctrina teológica y de la doctrina positiva, no existe más que la doctrina revolucionaria que Comte llama doctrina metafísica. Esta doctrina es esencialmente negativa y anárquica. Ella se funda sobre la suposición implícita de que el hombre ha llegado a toda la perfección que el porvenir le reserva.”<sup>244</sup>

Sobre el *gran ser* y la *religión de la humanidad* dice: “Caracterizando a las doctrinas como dos cultos, la una, adora la perfección absoluta e inaugmentable de Dios; la otra adora el perfeccionamiento social y progresivo de la humanidad.”<sup>245</sup>

Aquí Caro ya reconoce el daño que le hace la moral individualista al progreso común del organismo social. Claro que ubica este daño en el estado teológico, y no como Comte, en el metafísico: “Los efectos sociales de la doctrina teológica son de la más lamentable

---

<sup>243</sup> José Eusebio Caro, *Escritos filosóficos*. Biblioteca de Autores Colombianos. Editorial Kelly. Bogotá. 1954. Pág. 109.

<sup>244</sup> *Ibid.* Pág. 112.

<sup>245</sup> *Ibid.*

especie... ataca la fuente de la benevolencia social, proponiendo al hombre, como fin, un interés absolutamente personal...”<sup>246</sup>

Aparte de la buena o mala interpretación del positivismo comtiano, lo que nos interesa es observar el desarrollo del pensamiento de José Eusebio Caro. Podemos afirmar que no hay tal cosa como “saltos” entre positivismos y tradicionalismos y vueltas al positivismo<sup>247</sup>, por lo menos en lo que respecta a la *Mecánica social* y su inmediata renuncia. Eso es darle un matiz caprichoso al intelecto de Caro y desconocer la inquietud permanente que lo motivó a “beber hasta hartarse” de diversas fuentes: la búsqueda de la teoría social efectiva a partir de la cual se organice por fin una república que por lo recién nacida se halla envuelta en un caos administrativo, político y educativo, pero sobre todo moral.

Caro arranca por el utilitarismo y el sensualismo, obligatorios en su época. Por influjo de la Ideología, complementa aquellas teorías con la tesis de “los *fisiologistas*”, como él mismo los llama<sup>248</sup>, y con estos elementos, más la doctrina política y económica de los liberales franceses de principio del siglo XIX (Say, Bastiat, Constant, Charles Comte) construye la *Mecánica social*.

‘Abjura’, por decirlo de alguna manera, de los postulados allí defendidos en vista de la completa inutilidad en su aplicación a la realidad republicana neogranadina y de su falta de coherencia filosófica interna (desesperación que es evidente en diversas partes de la obra), pero no cambia de rumbo su inquietud intelectual: sigue buscando una doctrina de organización social. Por ello su objetivo más inmediato es reevaluar la educación en Nueva Granada<sup>249</sup>.

Su liberalismo “de colegio” empieza a perderse y es este precisamente el indicio del contacto con el positivismo de Comte. No recorre Caro el camino del positivismo al tradicionalismo. Va de la Ideología, la fisiología y el utilitarismo al positivismo; del

---

<sup>246</sup> *Ibíd.* Pág. 111.

<sup>247</sup> Cfr. Capítulo 1 de esta monografía.

<sup>248</sup> Cfr. José Eusebio Caro, *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre las relaciones que hay entre las doctrinas y las costumbres*. En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág.102. (insertar la cita).

<sup>249</sup> “Las instituciones libres son las que requieren virtudes más activas. Y las severas doctrinas son las que hacen las grandes virtudes. Luego la predicación y la enseñanza, que son los grandes vehículos por donde corren las doctrinas, no deben abandonarse jamás por los que se sienten dignos de la santa misión de ilustrar a los pueblos o de educar a la juventud.” Ver: José Eusebio Caro, *La cuestión moral*. (Publicado en *El granadino* el 16 de Agosto de 1849). En: *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág. 152.

liberalismo francés al conservadurismo criollo. Éste último aderezado, hay que reconocerlo, con ideas tradicionalistas: Balmes, Donoso Cortés, De Maistre, etc. Pero como vimos en el capítulo 2, hay tremendas coincidencias entre el tradicionalismo y el positivismo.

En la *Mecánica social* hace Caro precisamente aquello que le critica Comte a Cabanis y a Broussais (cap.2): fusiona en un solo campo de estudio el hombre individual y la especie. De esta manera, la fisiología asume una labor que no le compete: el estudio de la moral humana. Esta moral no es social, por ello pierde a la sociedad en la anarquía individualista. Pero José Eusebio Caro, al conocer la doctrina positivista, deja de ver a la sociedad como *mecánica* para encontrarla *orgánica* y necesitada de una doctrina de cohesión: he ahí el papel de la religión y de la industria. Este es el paso crucial hacia el positivismo.

Desde este punto de vista, encontramos que no es para nada incoherente que un autor que ha renunciado a la “moral científica” y que bebe del positivismo Comtiano hasta el punto de querer infructuosamente conciliarlo con la religión católica, funde el partido Conservador<sup>250</sup>.

### **José Eusebio Caro y la *Mecánica social* para la historiografía**

La presentación de la *Mecánica social* hecha en los capítulos 4, 5 y 6, tiene un carácter por supuesto divulgativo y sus alcances interpretativos respecto del complejo recorrido intelectual de Caro son modestos, apenas preliminares. Pero sí refleja la realidad de una época.

Entre muchas otras cosas, la *Mecánica social* es el producto intelectual de más alta calidad de un sistema de educación defendido históricamente por los propios fundadores de la república de Colombia. Curiosamente, dada su calidad, es un producto que se vuelve contra el propio sistema.

Para Caro, su obra de juventud no refleja más que el descuido del gobierno para con los neogranadinos en materia de educación. Una educación que debería servir para formar

---

<sup>250</sup> Caro confiesa este fracaso en la *Ciencia social*: “Estas tres doctrinas [se refiere a la teológica, metafísica y positiva] fueron en general bien caracterizadas por mí en mi artículo *La libertad y la virtud*, aunque en él yo cometí el error fundamental de suponer conciliables la doctrina teológica y la doctrina positiva”. Cfr. José Eusebio Caro, *Escritos filosóficos*. Ed. cit. Pág. 112. El artículo que menciona Caro fue publicado en *El granadino* el 6 de Diciembre de 1849. Cfr. *Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Ed. cit. Pág. 178.

“profesionales” y no “teóricos”, en consonancia con los grandes objetivos a los que debe dirigirse el gobierno: mejorar el estado *industrial*, el estado *político*, el estado *moral* y el estado *religioso* del país. “Y entre nosotros la educación a ninguno de estos cuatro grandes objetos corresponde”, dice Caro<sup>251</sup>. La *Mecánica social*, en consecuencia, tampoco lo hace. Los contextos teórico e histórico en los que se desenvuelve y a los que responde la *Mecánica social*, permiten reinterpretar no solamente el papel que cumplió tal obra en su época: evidencia de las inquietudes e incluso de las “obligaciones” intelectuales de una generación. Así mismo, la profunda influencia que tenía el pensamiento liberal francés en la Nueva Granada, y sobre todo algo que no se ha estudiado con amplitud: el papel de la *fisiología* en la ciencia social Colombiana del siglo XIX.

También, y por fortuna, espero, permiten cambiar la suerte historiográfica de un personaje muy interesante de nuestro pasado, fundador e ideólogo de uno de los partidos tradicionales más fuertes de nuestra política, a quien hemos perdido en las brumas de un laberinto de incertidumbres intelectuales y cambios de postura que, por lo que podemos apreciar hasta ahora, no le hace justicia. José Eusebio Caro abre una brecha que amplía con creces Miguel Antonio Caro. Finalmente el proyecto de *Nación* que el primero advertía, lo consolida el segundo.

Es hora de superar definitivamente las identificaciones del positivismo con el liberalismo y el tradicionalismo con el conservadurismo. Incluso hay que dejar de considerar tradicionalismo y positivismo como posturas antagónicas. En la historiografía colombiana cada vez hay más sospechas al respecto. Al parecer el partido conservador y sus militantes históricos, como Miguel Antonio Caro y Rafael Núñez, le deben más al positivismo de lo que ha sido reconocido:

“... los ejemplos posteriores ya citados de José Eusebio Caro y los hermanos Ospina, nos permiten sospechar que mientras las ideas positivistas explícitas conformaron parte del arsenal ideológico de los liberales, lo que podemos considerar la mentalidad positiva práctica estuvo más ligada al proyecto político conservador.”<sup>252</sup>

<sup>251</sup> José Eusebio Caro, *Sobre educación pública en la Nueva Granada*. En: op.cit. Pág. 74.

<sup>252</sup> Leonardo Tovar, *Ciencia y fe: Miguel Antonio Caro y las ideas positivas*. En: Rubén Sierra (ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2002. Págs. 37-38.

## BIBLIOGRAFIA

ALJURE CHALELA, Simón. *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro*. Ediciones fondo cultural cafetero. Bogotá. 1980.

BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Printed for W. Pickering, Lincoln's-inn fields; and B. Wilson, Royal Exchange. London. 1823. Vol. 1.

\_\_\_\_\_. *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad. Buenos aires. 2008.

BROUSSAIS, François-Joseph-Victor. *De la irritación y de la locura*. Imprenta que fue de García, calle de Jacometrezo, núm. 15. Madrid, 1828.

\_\_\_\_\_. *Principios de la medicina fisiológica, y examen de la anatomía patológica y de algunas doctrinas nuevas*. Imprenta de Don Pedro Sanz. Madrid, 1827.

BUSHNELL, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. El Áncora Editores. Bogotá. 1984.

BUSHNELL, David. *Colombia una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Planeta. 1994.

CABANIS, Pierre-Jean-George. *Relaciones de lo físico y moral del hombre, precedidas de una tabla analítica por el Sr. Conde Destutt de Tracy*. Imprenta de J. Smith. Paris calle Montmorency, n° 16. 1826. Tomo primero.

CARO, José Eusebio. *Antología verso y prosa*. Biblioteca popular de cultura colombiana. Bogotá. 1951.

\_\_\_\_\_. *Escritos Filosóficos*. Editorial Kelly. Bogotá. 1954. Pág. 11.

\_\_\_\_\_. *La filosofía del cristianismo poesías*. Edición facsimilar. Instituto Caro y Cuervo. Santafé de Bogotá. 1991.

\_\_\_\_\_. *Mecánica social o teoría del movimiento humano considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 2002.

CARO, Miguel Antonio. *Obras*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 1962. Tomo I.

CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008.

COLOMER, Josep (ed.). *Bentham antología*. Ediciones Península. Barcelona 1991.

COMTE, Carlos. *Tratado de legislación o exposición de las leyes jenerales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos*. Barcelona. Imprenta de don Antonio Bergnes, calle de Escudellers, nº 39. 1836. Segunda Edición. Tomo primero.

COMTE, Charles. *Traité de législation ou exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires*. A Sautelet et Cie., Libraires, Place de la Bourse. Paris. MDCCCXXVI. Tome première.

COMTE, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Altaya. Barcelona. 1995.

\_\_\_\_\_. *La filosofía positiva*. Porrúa. México. 1979.

\_\_\_\_\_. *Primeros ensayos*. Fondo de cultura Económica. México. 2001.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Borrani et Droz, libraires. Rue de Saint-Père, 9. Tome Premier, contenant les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique. Seconde Édition identique à la première. Paris. 1852

\_\_\_\_\_. *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Chez l'auteur, 10, Rue Monsieur-le-prince; et chez Carilian-Goeury et Vor. Dalmont, libraires de corps impériaux des ponts et chaussées et des mines, 49, quai des Augustins. Paris. 1854. Tome quatrième et dernier.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Editorial Ariel. 1984. Tomo IX.

DE LA VEGA, Marta. *Evolucionismo versus positivismo: estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Monte Ávila. Caracas. 1998.

DESTUTT-TRACY, A.L.C., *Éléments d'Idéologie. Idéologie proprement dite*. Chez Courcier, Imprimeur-Libraire pour le Mathématique, Quai des Augustins, No. 71. Seconde Édition. Première Partie. Paris. An XIII, 1804.

DINWIDDY, John. *Bentham*. Oxford University Press. 1989.

*Elementos de verdadera lógica, compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del senador Destutt-Tracy, formado por el presbítero Don Juan Justo García, catedrático jubilado de matemáticas de la universidad de Salamanca, diputado por la provincia de Extremadura, a las Cortes ordinarias de los años 20 y 21*. Imprenta de Don Mateo Repullés. Madrid 1821.

ELIAS, Norbert, *Sociología fundamental*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2006.

HAMOWY, Ronald (ed.), *The encyclopedia of libertarianism*. SAGE Publications Inc. 2008.



HART, David. *The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer*. PhD dissertation submitted at King's College, Cambridge, 2003. En: <http://homepage.mac.com/dmhart/>.

HEAD, Brian William. *Ideology and social science: Destutt de Tracy and French liberalism*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. 1985.

HENAO, Jesús y ARRUBLA, Gerardo. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Ed. Voluntad. 1967.

Instituto Caro y Cuervo. *Homenaje a Fernando Antonio Martínez*. Bogotá, 1979.

Instituto Colombiano de Cultura, *Manual de historia de Colombia*. Editorial Printer Colombiana Ltda. 1984. Tomos II y III.

JARAMILLO URIBE, Jaime. *El Pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Alfaomega Grupo Editor. 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre la historia y la filosofía*. Universidad de los Andes. Bogotá. 2002.

\_\_\_\_\_. *La ética en la obra filosófica de José Eusebio Caro*. En: *Ideas y valores* (Bogotá). Vol. 3, no. 11/12 (Jun./Oct. 1954). Pág. 43-59.

\_\_\_\_\_. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. El Áncora Editores. Bogotá. 1994.

JARDIN, André. *Historia del liberalismo político: de la crisis del absolutismo a la constitución de 1875*. Fondo de Cultura Económica. 1989.

KOLAKOWSKI, Leszek. *La filosofía positivista*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid 1981.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán (ed.) *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*. Editorial El Búho. Bogotá. 1988.

*Mutis y la expedición botánica. Documentos*. El Áncora Editores. Bogotá. 1983.

NUÑEZ, Toribio. *Ciencia social según los principios de Bentham*. Imprenta Real. Madrid. 1835.

*Obras escogidas en prosa y en verso publicadas e inéditas de José Eusebio Caro ordenadas por los redactores del el Tradicionista*. Bogotá. Imprenta y librería de "el Tradicionista". 1873.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. *El positivismo y el movimiento de "La Regeneración" en Colombia*. En: *Separata de Latinoamérica. Anuario de estudios Latinoamericanos*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1968. Págs. 81-109.

PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Grupo Editorial Norma. Bogotá. 2002.

SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. *Positivismos y tradicionalismos en Colombia: notas para reabrir un expediente archivado*. Texto inédito. En: *Memorias del XIII Congreso de historia*. 2006.

SAY, Juan Bautista. *Tratado de economía política*. Imprenta de Collado. Madrid. MDCCCXVI. Tomo Primero.

SIERRA MEJÍA, Rubén (ed.). *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2006.

\_\_\_\_\_. *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2002.

VARGAS GUILLÉN, Germán y ESTRADA MESA, Angela María. *La moral como fuente de la comprensión de lo educativo en el pensamiento filosófico de José Eusebio Caro (Entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica)* En: *Análisis* (Bogotá). Vol. 25, no. 48 (Jul./Dic. 1988). Págs. 371-397.

WEINBURG, Mark. *The social analysis of three early 19<sup>th</sup> century French liberals: Say, Comte and Dunoyer*. En: *Journal of libertarian studies*. Vol. 2. No.1. Pergamon Press. 1978. Pág. 45-63.