

## Philippe Buchez y la ciencia de la historia en el saintsimonismo

**Pablo Nocera (UBA)**

hcs1\_nocera@yahoo.com.ar

En mettant de côté toute passion, toute explication et toute hypothèse, et en ne tenant rigoureusement compte que de l'observation, on trouve que le dernier terme des rapports de l'homme avec le monde extérieur, dans toutes les directions, aussi bien physiques qu'intellectuelles et morales, le dernier terme, dis-je, est toujours une action. Or, dans toute action il y a quelque chose qui vient de nous, et quelque chose qui appartient au monde extérieur, et de même dans le résultat ou le produit de nos actions.

*Philippe Buchez*

### Introducción

En el amplio espectro de la herencia que dejara tras su desaparición el Conde de Saint-Simon (1825), la figura de Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865) no ha merecido un reconocimiento y consideración equiparable a la trascendencia de otros epígonos como Comte y en mucha menor medida, de Thierry, Enfantin y Basard. Tal vez, esa diferencia se deba a que Buchez no se incorporó sino tiempo después al movimiento saintsimoniano, luego de una experiencia de juventud revolucionaria que terminara dando forma a la *Charbonnerie française*, junto con Dugied, Flotard y el propio Basard. A la par que cubría sus estudios de medicina, desarrolló una actividad política que proyectaba la esperanza transformadora en la acción directa por vía de la conspiración. Unido a las filas del saintsimonismo, colaborará como redactor destacado, en la tirada del periódico *Le Producteur*, órgano de difusión de las ideas del maestro, del que el propio Comte llegará a participar en sus primeros números y cuyo énfasis crítico y reconstructivo está orientado a lo que consideran son los males de la época, que no dudan en justipreciar como de índole fundamentalmente espiritual.

La anarquía moral que debilita al poder espiritual parece directamente deudora de las grietas que abre el «libre examen», de allí que se intente reconstruir una dogmática que habría de tener por bases, la ciencia aplicada a la política, para tornar a ésta, definitivamente, positiva. Sin embargo, el camino saintsimoniano de Buchez habrá de continuar en disidencia. La ruptura con Enfantin, lo lleva a plasmar lo que consideraba el verdadero saintsimonismo (entiéndase una mirada no panteísta). Se pliega con su participación a la *Société des Amis du*

*Peuple*, para luego dar difusión a mucha de esa heterodoxia en el armado de otro periódico inicialmente llamado *Journal des Sciences Morales et politiques* y más tarde, simplemente *L'Européen*. Su corta vigencia inicial (un lapso de once meses, que luego se ampliará después de tres años con un relanzamiento) fue suficiente para dar a conocer, inicialmente, el ideario del grupo saintsimoniano disidente que comanda Buchez. En ese contexto se hace visible que la ciencia social es un medio propicio de conocimiento para advertir el destino religioso de la humanidad, aspecto que dará resguardo, en su prosa, a formas híbridas de catolicismo social.

Desde sus primeros desarrollos en *Le Producteur*, el legado saintsimoniano de promover una verdadera *science de l'homme* se hará palpable. La peculiaridad de Buchez es que el anclaje definitorio de esa continuación estará sostenido en el crucial papel que cumple la acción y particularmente la acción colectiva. Ese recorrido, mucho del cual apenas podremos esbozar aquí, pone el énfasis en una teoría del conocimiento y una metodología fundadas por completo en la idea de actividad. La *physiologie sociale* que proclamara Saint-Simon, con su característica visión organicista de la vida social, se apoyará en Buchez también, en la correspondencia entre un macro y micro cosmos, como son el individuo y la sociedad. La ciencia de la historia no será sino el corolario del vínculo entre esos dos planos en conjunción con las instituciones políticas y religiosas.

En la inestable convivencia entre progresismo y cristianismo, el socialismo de Buchez se abrió paso tomando a la historia como un objeto de estudio específico y cuyo intento de análisis y comprensión delineó en *Introduction à la science de l'Histoire* de 1833.<sup>1</sup> La riqueza poco explorada de ese texto, que podríamos ubicar entre los pilares de la sociología y el socialismo, nos invita a reflexionar en torno a algunas cuestiones que este escrito intentará puntualizar, a saber: a) cómo Buchez prolonga y profundiza el desarrollo de una fisiología social en la línea que había bosquejado Saint-Simon en 1813 de forma de introducir una detallada y explícita correspondencia entre individuo y sociedad b) advertir cómo en esa correspondencia la noción de actividad adquiere una centralidad fundamental para pensar la existencia de la sociedad, y c) cómo a partir de ese protagonismo, Buchez abre una comprensión de la historia que se desliga –como saintsimonismo heterodoxo—de las posiciones que Comte desplegara y que quedarán sólo encorsetadas en el plano puramente espiritual, otorgando con ello, a la consideración de los procesos materiales, una plaza central.

### **La fisiología social: las formas de correspondencia entre individuo y sociedad**

---

<sup>1</sup> Utilizaremos para referir las citas a la 1º y a la 2º edición del libro. Aunque la arquitectura de la 2º edición es mucho más clara y se encuentra mejor organizada, algunas afirmaciones de la 1º edición son más representativas del abordaje que aquí nos proponemos. [Todas las traducciones son propias].

La primera serie de aportes de Buchez desde el periódico saintsimoniano *Le Producteur*, nos permite advertir cómo su formación en medicina, se conjuga con el ideal científico que había apuntalado el maestro en la *Mémoire sur la science de l'homme* (1813). De hecho la primera serie de artículos tiene por título «De la physiologie». En ellos, se parte de la perspectiva de los *idéologues*, a quienes reconoce que plantean el punto de partida adecuado para estipular el objeto específico de la ciencia del hombre: «Cabanis y Destutt de Tracy, vinculando los fenómenos aparentes con la única facultad de sentir, es decir con el sistema nervioso, realizan la duda planteada por Locke en su ensayo. A partir de ese momento desapareció la psicología; no existió más que una ciencia del hombre, a saber, la fisiología» (LP 3. 273-274).<sup>2</sup> Sin embargo, esa primera aproximación sufrirá consecutivos matices que lo alejarán del punto de vista reductor en el que ciertas líneas del pensamiento ideologista terminarían, como fueron las posiciones frenológicas de Spurzheim y Gall, a las que Comte vio con beneplácito.

En ese sentido, la esfera que atañe a la psicología, no pierde por completo presencia en las reflexiones que plantea en los artículos del periódico que ya hemos referido.

Aunque concebida como una forma de conocimiento de sentido común (LP 3, 267), su abordaje se aleja de la consabida tensión que expresa la dualidad entre cuerpo y espíritu, para pensar, más propiamente hablando, otro orden de distinción. Según Buchez, nos enfrentamos a los «fenómenos visibles» que son aquellos que constituyen una clase de hechos exteriores, directamente perceptibles a través de la observación y que son, justamente, los hechos psicológicos, y por otro lado, contamos con otro tipo de fenómenos, que requieren ir más allá de lo que es exterior, para conocerlos en su organización. Advertir la exterioridad de los fenómenos psíquicos, en tanto que objetos de observación (*i.e.* «sentir, pensar, actuar») permite definir los términos en que la fisiología (conocimiento verdaderamente científico frente al de la psicología) habrá de plantear la correspondencia entre el plano individual y el plano social. «La fisiología, como ciencia del hombre, está llamada a proveer una base positiva a la moral individual, y como ciencia de las condiciones de existencia, a organizar y a

---

<sup>2</sup> El vitalismo de Montpellier abre un sendero que se expande a la tradición de los *idéologues*. Con el lastre de la empresa de la *Encyclopédie* a cuestas, los referentes de la *idéologie*, con Cabanis y Destutt de Tracy a la cabeza, se abocaron a pensar una trama integradora de saberes que aportara algo más que una mera acumulación enciclopédica. La ideología fue esa matriz rectora que, como una teoría unitaria del conocimiento, intentó forjar un lenguaje que planteara una ciencia unificadora para el estudio del hombre. En otras palabras, bajo el cobijo del empirismo de Condillac, la escuela de la *idéologie* intentó también desprenderse de las preocupaciones metafísicas por las esencias, transmutando la especulación en un abordaje de corte materialista, pero consumando un desplazamiento fundamental: el reemplazo progresivo del dualismo ontológico del *âme-corps* por la dupla *physique-moral*. En ese proceso, las tradiciones medicalistas —que el propio Cabanis desplegó— jugaron un papel muy importante.

vigilar la higiene pública; bajo esa doble relación, su utilidad será para cualquier época» (LP 3, 132). Esa correspondencia requiere reconocer primero, cuidadosamente, qué diferencias separan uno y otro plano. En este particular se hace visible, como sucede con todos los epígonos de Saint-Simon, el lastre de las miradas de Turgot y Condorcet para poder pensar los progresos del espíritu humano: «Las relaciones existentes entre el hombre y las cosas que lo rodean son conocidas de una manera exacta; la naturaleza de sus necesidades es apreciada, la tendencia de sus esfuerzos percibida. Pero de ello resulta todavía que el conocimiento del estado individual, siempre es similar en todas las épocas, en todos los climas [...] Sin embargo, los fenómenos sociales no son los mismos en los diversos puntos del globo en las diversas épocas históricas. Mientras que el individuo presenta siempre los mismos instintos, las mismas pasiones, las mismas necesidades, la organización social difiere tanto como es posible y es afectada por mutaciones numerosas y marcadas; lo que demuestra, que la sociedad no es únicamente la expresión de tendencias individuales y que la especie está sometida a leyes particulares además de las que pertenecen a la fisiología» (LP 3, 132).

Pero entonces, planteada o más bien retomada (de Saint-Simon) esta distinción ¿de qué manera establece Buchez la relación entre la fisiología individual y la fisiología social si la segunda no puede derivarse de la primera? La respuesta llega de la mano de la idea de *función*. Nuevamente la tradición médica de Xavier Bichat se hace visible en el horizonte en un doble sentido. En primer lugar, porque como lo plantea el anatomista francés –y en los mismos términos la recupera Buchez—la idea de función sostiene en lo fundamental la comprensión de la vida; la famosa síntesis de aquél «la vida es el conjunto de funciones que resisten la muerte», ilustra hasta qué punto la diferencia específica de lo vivo reside en su dimensión funcional. Esta peculiaridad es todavía más sugerente, cuanto que Buchez también retomará, en ese registro, lo que Bichat planteaba como distinción fundamental entre la *vida orgánica* y la *vida animal*. En lugar de tomar a la conciencia como la nota característica (aspecto que podría, como «sentido interno» caracterizar a la vida orgánica), Bichat advierte que la vida del animal se caracteriza porque «existe fuera de sí», es decir, en relación con el medio exterior. La reflexión y la voluntad que definen a la vida animal, la obligarán a que sus funciones inevitablemente sostengan una acción sobre el medio, lo que supone, en otras palabras que la acción sobre el medio es condición para la satisfacción de la vida orgánica. En esa tónica Buchez sostiene: «La organización del hombre es tal que, cualquiera sea la naturaleza de la necesidad orgánica, cualquiera sea su violencia, un acto de la vida animal es necesario para darle satisfacción» (LP 4, 424). La satisfacción de esas necesidades orgánicas

es lo que Buchez considera que reclama un «*but general*», una meta o propósito general que permita modificar la naturaleza exterior para propio beneficio. De allí que «la individualidad sólo pueda existir en medio de acciones continuamente ejercidas sobre el mundo exterior; la conservación del hombre individual está tanto más asegurada y es más durable cuando más poder de ese género tiene [...]» (LP 4, 78-79). Esa misma relación del individuo con el medio sobre el que actúa se da, en lo fundamental, en tres tipos de relaciones. La primera supone, como hemos dicho, las formas meramente orgánicas, en tanto necesidades de nutrición y alimentación. La segunda clase atañe a las relaciones de tipo intelectuales y sensibles, que no son indispensables para la vida, pero que le permiten al hombre incrementar su poder sobre la naturaleza. Finalmente, la tercera clase de relaciones es la que se da entre los hombres entre sí y supone, claro está, la sociedad. «Estas tres clases de relaciones sólo tienen lugar integralmente en el estado de sociedad; nunca se dan completas en el hombre solitario; por así decirlo, están en potencia, pero no existen en realidad» (LP 4, 81).

Este triple nivel de relación del hombre con la naturaleza no deja de recuperar visiblemente, la división tripartita del accionar en sociedad que Saint-Simon colocaba en la figura de los industriales, los científicos y los artistas. En palabras de Buchez: «Por vía de esas relaciones pasamos naturalmente de los fenómenos individuales a los fenómenos colectivos; en efecto, reconocemos tres direcciones análogas en la actividad social, la primera particularmente industrial, la segunda científica y la tercera sentimental; y allí encontramos el punto de unión positivo entre la ciencia del hombre y la fisiología social.» (LP 4, 82).

Las preocupaciones fisiológicas de Buchez de cara a establecer el paralelismo entre individuo y sociedad avanzan un paso más, para dar lugar a apreciaciones sobre el funcionamiento del sistema nervioso. La descripción de su labor le aportará dos ventajas analíticas. Por un lado, el sistema nervioso opera en términos de centralización, punto de convergencia de las terminaciones nerviosas. Por otro lado, aparece como el punto de partida mismo de toda acción. En ese sentido, el sistema nervioso se muestra como el centro de coordinación jerárquica de funciones que permite respaldar en su correspondencia con la propia sociedad, una estructuración que será igualmente jerárquica. La primera de las características del funcionamiento del sistema nervioso es, entonces, su *unidad*. Esa unidad cuya coordinación implica centralización, es para Buchez una realidad que se expresa en términos espirituales: «Allí toda modificación adquiere una significación espiritual; el estremecimiento del aire que hace un sonido en la oreja se vuelve música o palabra; las sensaciones se vuelven signos; las imágenes, ideas, etc.» (ISH, 171). En íntima relación con

ello, la segunda característica que advierte el sistema nervioso es el *carácter sucesivo* (*successivité*) en que demuestra su funcionamiento. Esa temporalidad que implica la sucesión no puede sino expresarse en la lógica propia de la acción. En estos términos, Buchez reconoce que la acción unificadora del espíritu es mucho más que una instancia pasiva de recepción en términos de sensaciones. Constituye por sí misma un accionar particular que tiene un doble correlato y cuyas consecuencias, como veremos, son notables para pensarse a escala social: «La conclusión de un movimiento lógico es de dos especies; es una voluntad motora, o es un acto de conservación en la memoria» (ISH, 298).

Hasta aquí, el conjunto de afirmaciones de Buchez referidas a la fisiología individual permiten pensar en que el propio individuo es una auténtica unidad en sí misma, y por ende no sería apropiado, como el monismo saintsimoniano dejaba entrever en 1813, que el individuo sólo fuera considerado como una parte constituyente del organismo social. Frente a esto, Buchez propone comprender la relación entre fisiología individual y social en términos de una dualidad. La idea de asociación en lugar de sociedad –recurrente en su prosa— permite evitar la superioridad del plano supraindividual sobre el individual. En la asociación se produce una dinámica análoga a la que rige al propio individuo. La dimensión *a priori*, es decir a aquella que va del centro a las extremidades, funciona en la sociedad como un dogma o una doctrina constituye algo que inicialmente no puede sino unificar un grupo de individualidades. La dimensión *a posteriori* es el tipo de respuesta que generan esas individuales (respuestas de las extremidades hacia el centro) y que suponen la apropiación de esa doctrina que proyecta el centro. En esa dinámica de apropiación se juegan las condiciones de posibilidad de la acción de los individuos. En esta particular dinámica Buchez apoyará su comprensión de la historia.

### **Prolegómenos a una ciencia del desarrollo de la humanidad**

El libro que Buchez publica en 1833, *Introduction à la science de l'Histoire* lleva por subtítulo, justamente, la *science du développement de l'humanité*, cuya reedición en 1842 ganará nítidamente en extensión y detalle. Con ello el saintsimoniano pretendía ofrecer al lector las coordenadas para definir el sentido último de la conexión entre historia, presente y futuro. Si la ciencia de la historia es «el conjunto de trabajos que tiene por finalidad encontrar en el estudio de los hechos históricos, la ley de generación de los fenómenos sociales, a los fines de prever el futuro político del género humano y de aclarar el presente con la llama de

sus futuros destinos» (ISH, 1), la historia aparece como el horizonte de inteligibilidad para poder extraer un curso de acción, que oficie como corrección / modificación del estado de cosas. En ese marco puede comprenderse porqué razón repone a lo largo de varios de sus primeros capítulos, los abordajes fisiológicos antes desplegados en las páginas de *Le Producteur*.

El inicio de la obra recupera los motivos socialistas que enunciara en *L'Européen*, que de modo dramático ofician como el punto de partida de toda la argumentación: «En la actualidad, la sociedad europea está bajo el principio de los intereses materiales, dividida en dos clases que hay que examinar separadamente [...] De estas dos clases, una está en posesión de todos los instrumentos de trabajo, tierras, usinas, casas y capitales; la otra no posee nada: trabaja para la primera» (ISH1, 8). Este estado de cosas es la contraparte de lo que Buchez entiende que debe ser el funcionamiento de la sociedad, es decir, un tipo de asociación donde los intereses están coordinados y donde cada individuo cumple su función.<sup>3</sup> La estructuración de ese orden se deriva directamente del propio funcionamiento del mercado que, por medio de la competencia, obliga a disminuir los precios, por lo que el precio de la mano de obra tiende progresivamente a descender lo más posible, cuya realidad se hace cada vez más acentuada debido al desarrollo y expansión de la maquinaria.

La dimensión material de la crisis no es para Buchez sino el correlato de la expansión del egoísmo y con él, del inevitable escepticismo, muestra acabada de un deterioro de la sociedad francesa que responde a la pérdida de la creencia en la autoridad moral a favor de la libertad individual.<sup>4</sup> Las transformaciones de esas creencias son parte del blanco en el cual interviene activamente la crítica de Buchez.

De manera análoga a como lo había planteado en sus análisis de la fisiología individual, el saintsimoniano reconoce que ninguna sociedad puede desarrollarse sin contar con un objetivo o meta. Esa meta común es la que otorga unidad a los hombres y los mancomuna en una causa

---

<sup>3</sup> «Las sociedades en la actualidad están libradas a la discreción de los gobernantes egoístas, y a la política de disociación. En efecto, sólo hay dos estados posibles para las asociaciones humanas; uno en el que la abnegación está presente como ejemplo y como principio general de la actividad; donde existe previsión, donde cada generación está llamada a trabajar para la generación que le sigue, como un padre haría por sus hijos; en donde los intereses están coordinados, y cada uno se encuentra apacible en su función; es decir, donde las costumbres son puras, la razón de los débiles es guiada por la de los fuertes y los trabajos apreciados en todo su valor. Ciertamente ésta no es para nada la situación de Europa; sufrimos el estado contrario, es decir, en el que el egoísmo está librado a sus propias inspiraciones [...]» (ISH1, 6-7).

<sup>4</sup> «El dogma de la libertad es el único principio moral de la sociedad moderna. Ahora bien, excluye todo pensamiento de amor o de simpatía. Enseña al hombre a ser egoísta, a hacer de su persona su Dios, su fe, su gloria, su razón y su fuerza; además, le muestra su personalidad siempre amenazada y siempre la pone en juego: un principio como ese está en el centro de la hostilidad, el temor, la irritación continua, que entre los creyentes no permitiría ni confianza, ni desahogos, ni amistad [...]» (ISH1, 39-40)

unificadora. Como fuerza impulsora, ese objetivo común será, en gran medida, el responsable de la duración y fortaleza de la propia sociedad. El «*but de activité sociale*» es la condición misma de su existencia<sup>5</sup> y es su desvanecimiento el que hace imperiosa la función de la ciencia de la historia, a la que «podemos pedir el secreto de las miserias que atormentan nuestro tiempo, a la espera de verlas terminarse» (ISH1, 52). Esta ciencia podría ofrecer a los contemporáneos la comprensión de la naturaleza de las relaciones humanas, que haría factible captar las leyes que las gobiernan.<sup>6</sup> Las ideas principales que sostienen la ciencia de la historia son dos: la de la *humanidad* y la del *progreso*.

La idea de humanidad implica que «Todos los hombres, todas las generaciones, todos los pueblos, cualquiera sea la época a la que pertenecen, ya sea el tiempo presente, o el tiempo pasado, o el tiempo futuro, están unidos entre sí por lazos de dependencia recíproca, así como por una comunidad de función y de responsabilidad; de allí resulta que, bajo un cierto punto de vista general, forman una sociedad que abarca todos los siglos» (ISH1, 75-76). A partir de esas relaciones de interdependencia (*solidarité*)<sup>7</sup> Buchez desprende la idea de progreso (en el capítulo V donde realiza una breve historia de la idea desde la antigüedad), articulando de forma sugerente y novedosa dos motivos, uno religioso y otro ilustrado. El motivo religioso se plantea porque Buchez reconoce que la meta universal que mantiene a la humanidad en el tiempo y en el espacio está dada por Dios. Pero a su vez, la manera en que ese objetivo divino es apropiado por los hombres a lo largo del tiempo, produce los cambios y las transformaciones que se heredan y constituyen justamente el progreso, porque «[...] hay que poder admitir, [afirma Buchez] que la humanidad, en la sucesión no interrumpida de las generaciones de los hombres, naciones y sistemas que constituyen su vivaz actividad, es como una sociedad que se modifica y se transforma siempre, sin dejar nunca de ser la misma» (ISH1, 84).

Desde este punto de vista, se comprende cómo Buchez puede anotar al lector que la idea de progreso se remonte al cristianismo —la antigüedad no la conoció— y a ello puede sumar los aportes de Condorcet, Turgot y Vico, proponiendo su propia perspectiva como una síntesis

---

<sup>5</sup> «Ahora bien, sólo existe sociedad allí donde existe un objetivo común de actividad, que relacione a todos los hombres en un mismo deseo, en un mismo sistema y en un mismo acto». (ISH, 45-46).

<sup>6</sup> Como se puede advertir, ese universo de pretensiones teóricas hermanadas con tradiciones con extracciones ideológicas disímiles, pero con fuertes puntos de contacto en anclajes analíticos. Nos referimos, en particular, a autores como Auguste Comte, el propio Saint-Simon y tradicionalistas de la talla de Louis Gabriel Ambroise de Bonald. De este último, su «*Législation primitive considérée dans les derniers Temps para les seules lumières de la raison*» (1802) podría considerárselo como un ejemplo vívido.

<sup>7</sup> El concepto de *solidarité* en el siglo XIX francés tiene una historia frondosa. Nutrirá de forma en extremo amplia al arco ideológico galo, e irrigará de forma protagónica los proyectos teóricos de las *sciences sociales* en particular de la sociología. Durkheim será el caso paradigmático.



de todas ellas. En pocas palabras, el progreso de la humanidad se debe a la existencia de un objetivo dado por Dios, a partir del cual los individuos, de forma libre, pueden optar por diferentes cursos de acción, y en esa específica forma de plasmar la manera en que el objetivo general se muestra es que Buchez advierte el progreso. De esta forma, mientras que los objetivos de la humanidad perduran en el tiempo, las formas que adopta la acción y la realización que los hombres hacen de esa meta, muestran diferencias y trayectos específicos que son la razón misma de los cambios.

En esta perspectiva se pueden advertir las resonancias de una división analítica que caracterizó también una parte considerable de las reflexiones de Comte. Nos referimos al hecho de que Buchez reconoce que de la primera dimensión se advierten ciertas constantes en la historia y de la segunda ciertas variables. Para decirlo como su contraparte, esa estática y esa dinámica son el doble andarivel en el que se pueden desplegar las pretensiones científicas de la ciencia del desarrollo de la humanidad. El saintsimoniano identifica seis grandes constantes que se mantienen a lo largo de la historia. La primera de ella es el propio «*but de activité sociale*» del que ya hablamos (ISH1, 231). La segunda son las instituciones que se encargan de conservar y de transmitir la doctrina que constituye ese propósito general de la sociedad. Con ellas Buchez hace referencia a los sistemas educativos que hacen perdurar los contenidos y a las instituciones de justicia que velan por su cumplimiento (ISH1, 231-232). La tercera constante tiene que ver con la conservación material del propósito, que a su vez se divide en dos constantes secundarias. Una es la institución militar, encargada de la defensa de la doctrina. La otra constante secundaria es el matrimonio y la familia, que son los encargados de la extensión y la conservación del medio social (ISH1, 233). La cuarta constante se refiere a otras instituciones cuya finalidad es la conservación de la sociedad también en términos materiales, pero localizada en otros aspectos. Buchez apunta a instituciones que reconoce muy cambiantes en su especificidad y que son aquellas relativas a la organización de la propiedad, a la producción y distribución de la riqueza y a la higiene (ISH1, 234). La quinta refiere al gobierno y la administración del poder, para terminar con dos constantes más que a su juicio, derivan de todas las anteriores, a saber: los derechos y los deberes.

Llegados a este punto, Buchez plantea cuál es la lógica que permite pensar el movimiento de la historia, habiendo puntualizado esas constantes previamente: «Damos el nombre de movimiento lógico a la sucesión necesaria de transiciones por las cuales, estando dado un objetivo de actividad, la sociedad está obligada a pasar para operar su realización» (ISH1, 242). En esta parte, la somera descripción que reponíamos en el apartado anterior, se

despliega con una nueva precisión que se vincula íntimamente con el objetivo señalado en tanto que «toda idea de forma de alcanzar una realización exterior, pasa, para llegar a un resultado, por tres estados sucesivos, diferentes y rigurosamente dependientes uno de otro y cuyo orden es invariable. El primero es el estado del deseo, luego el del razonamiento y el tercero el de la ejecución o de la práctica» (ISH1, 247). La transposición por analogía se hace visible: Buchez delinea con estas nuevas precisiones las condiciones de posibilidad para efectuar nítidamente el pasaje de la fisiología individual a la fisiología social. Los tres estados así referidos son los que deben integrar la condición de posibilidad de cualquier orden social. Por ello en el inicio del propio libro, Buchez apuntaba categóricamente «Sólo existe sociedad allí donde existe un objetivo común de actividad». En ese objetivo común es donde Buchez deposita la confianza en la posibilidad de la vida en sociedad, con la peculiaridad de que esa cohesión necesaria que toda sociedad requiere, a diferencia de Comte, una dimensión que es preponderantemente activa. La manera en que Buchez enfatiza a lo largo del texto y de forma recurrente el uso de la noción de *asociación* nos lleva a pensar de qué forma concibe la dimensión supraindividual sin desligarla de la génesis subjetiva: «Si nos dirigimos, por cierto, al origen de las primeras sociedades, cuando no existía ningún trabajo acumulado, ni tampoco ninguna herencia espiritual o material, no podemos concebir cómo a primera vista todos los actos realizados en común habrían sido otra cosa que la manifestación de aptitudes, de necesidades y de facultades del hombre en el estado más simple, es decir, en el estado individual» (ISH, 155). Si las fuerzas motrices de la humanidad no son más que las «facultades individuales elevadas a un grado sumo» (ISH, 155), una sociedad en gran medida —la llamemos o no asociación—supondrá una cierta combinación de fuerzas individuales, cuyo resultado no es sino, el ensamblaje institucional que termina por sostenerla.

Ahora bien, la perspectiva singular que ofrece Buchez es que está pensando que ese grado de coordinación y combinación que en la fisiología individual logra alcanzar un resultado, en el ámbito social tiene su contrapartida, mediando la división del trabajo. «En una palabra, la división del trabajo no es fructífera sino cuando luego de haber sido aisladas, todas las partes son reunidas unas con otras, convergiendo en un centro social, exactamente como todas las facultades de las que son expresión, están orgánicamente encadenadas en un individuo» (ISH, 209). Los procesos de división del trabajo sólo pueden darse a partir de la deducción de un punto de vista «unitario» y «sintético», que el autor identifica con la lógica de un gobierno. Es a partir de allí que se vuelve factible pensar un «objetivo de actividad».

### **A modo de conclusión**

La continuidad heterodoxa que propone la obra de Buchez a partir del legado saintsimoniano, permite advertir algunos corolarios que se hacen visibles a partir del modelo de comprensión de la historia y de la sociedad. En primer lugar, el esbozo de Saint-Simon de 1813 sobre la ciencia del hombre en términos de una fisiología social, alcanza en las posiciones de Buchez un programa más consistente y profundo frente al bosquejo que como hoja de ruta presentaba el maestro. Mientras que Saint-Simon refería por entonces a la necesidad de pensar la diferencia entre cuerpos brutos y cuerpos organizados, dando con ello, pistas para advertir los problemas manifiestos que legaban las perspectivas iusnaturalistas como programa político de sustento para los proyectos revolucionarios, Buchez continúa en esa senda integrando a la perspectiva metodológica (*i.e.* la fisiología social) las preocupaciones industriales que impulsaran también a Saint-Simon. Ahora bien, los términos de esa integración reconocieron, no sólo las asimetrías evidentes que en términos sociales traía consigo el desarrollo del industrialismo, integrando en términos más precisos una problemática como la de las clases sociales, sino también la necesidad de postular un horizonte de transformaciones socioeconómicas que hiciera pie, cada vez más, en un programa religioso que hace de Dios, la propia condición de posibilidad del progreso.

En segundo lugar, la prioridad asignada a la idea de acción / actividad, tratada inicialmente desde la perspectiva fisiológica de corte individual, pero proyectada a escala social, coloca sobre el trabajo y su organización / división, un aspecto material crucial que habilita a pensar una dimensión de lo social que no fagocita la instancia individual. A diferencia del camino asumido por Saint-Simon y otros de sus epígonos, el cuestionamiento al hecho de que la sociedad fuera entendida como superior o más real que cada uno de sus miembros, se plasmó en la centralidad otorgada a la actividad. En otras palabras, mientras el «*but de activité*» lo suministra *a priori* un centro o punto de vista unitario que provee la religión, sus elaboraciones específicas quedan en manos de los miembros de la asociación. Ese dualismo constitutivo le permite a Buchez salvar la continuidad de un proyecto de progreso con un sostén religioso y dogmático. Mientras que la religión fija la dimensión *a priori* que coordina toda forma de asociación, se pueden entender las doctrinas revolucionarias de los derechos humanos o la soberanía popular como expresiones *a posteriori* de esas mismas bases.

Finalmente, el mismo andamiaje analítico presentado permite pensar porqué se vuelve tan importante la consideración del futuro como espacio de realización. La dimensión individual en que se plasma inevitablemente la apropiación *a posteriori* de los basamentos de la asociación fija un horizonte temporal que como apertura, abre las condiciones para el cambio

y la transformación social que resultó inspirador, no sólo para las tradiciones galas, sino también a perspectivas foráneas de fines de los años '30 y principios de los '40. La secularización de esta matriz teórica, caló profundo en las tradiciones socialistas que comenzaron a expandirse en Alemania como producto de los contactos entre el saintsimonismo y el hegelianismo de izquierda. También es cierto que algunos de estos principios también pueden advertirse entre las mayores preocupaciones del programa sociológico francés que encaró Émile Durkheim. Los límites de este escrito hacen evidente que esa continuidad es imposible reponerla aquí.

### **Bibliografía:**

Buchez, Ph. (1826) Physiologie, en *Le Producteur. Journal Philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts*. Tome 3, p. 122-134 / 264-280. (LP 3)

Buchez, Ph. (1826) Physiologie de l'espèce. Des termes de passage de la physiologie individuelle a la physiologie de l'espèce humaine, en *Le Producteur. Journal Philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts*. Tome 4, p. 68-86 / 416-433. (LP 4)

Buchez, Ph. (1833) *Introduction à la science de l'Histoire*, Paris, Paulin. (ISH)

Buchez, Ph. (1842) *Introduction à la science de l'Histoire*, T 1, Paris, Guillaumin (ISH1)