



Universidad Nacional Autónoma de México.

Facultad de Filosofía y Letras.

LA CRÍTICA DE TRES ESCOLÁSTICOS MEXICANOS AL POSITIVISMO Y SU RELEVANCIA ACTUAL.

Tesis

Que para optar por el título de
Licenciado en Filosofía

Presenta

Christopher Juan Gómez Gunzburger

Asesora: Dra. María del Carmen Rovira Gaspar

Esta Tesis es producto del Macroproyecto de Investigación 4:
*“Diversidad Cultural Nacional y Democracia en Tiempos de
Globalización: Las Humanidades y las Ciencias Sociales Frente a los
Desafíos del Siglo XXI.”* Y contó con el apoyo del subproyecto 24:
“Las Humanidades y Tradiciones Políticas en México.”



Facultad de Filosofía
y Letras

CIUDAD UNIVERSITARIA, México D.F., 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Secretaría de Desarrollo Institucional

Unidad de Apoyo a la Investigación en Facultades y Escuelas



Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lic. Enrique del Val Blanco
Secretario General

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez
Secretaria de Desarrollo Institucional

Arq. Eduardo Navarro Guerrero
Coordinador de la Unidad de Apoyo a la Investigación en Facultades y Escuelas

**Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo
para Facultades y Escuelas**

Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda
Coordinadora del Macroproyecto 4:
“Diversidad, Cultura Nacional y Democracia en Tiempos de Globalización: Las Humanidades y las Ciencias Sociales Frente a los Desafíos del Siglo XXI.”

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Responsable del Subproyecto 24:
“Humanidades y Tradiciones Políticas en México.”

Agradecimientos:

Gracias a mi Madre y mi Padre por su apoyo y su amor.

A mis hermanos: Griselda, Elena, Alex y a sus seres queridos.

A todas las mujeres que amé y con quienes crecí durante el proceso que culmina.

A todos mis amigos, amigas y colegas de éste y del otro lado del Atlántico.

Índice

Introducción	página 1
Capítulo 1 El Positivismo en México	3
1.1 La Entrada del positivismo en México	3
1.2 El plan Educativo de Gabino Barreda	7
1.3 La Influencia de Herbert Spencer	11
1.4 El Giro de Justo Sierra hacia Spencer. La esfera política	17
Capítulo 2 El Neotomismo de la Escolástica Mexicana	22
2.1 Contexto de la intelectualidad católica a finales del s. XIX y principios del s. XX	22
2.2 Reseña de Tomismo	27
2.3 La Influencia de Clemente de Jesús Munguía	32
Capítulo 3 La Crítica de Secundino Briseño	37
3.1 Contexto	37
3.2 ¿Por qué la crítica contra Spencer?	37
3.3 Crítica a la epistemología del Empirismo Radical	41
3.4 Arreglo estructural del conocimiento	45
3.5 El Primer Principio del conocimiento	46
Capítulo 4 La Crítica de Francisco Zavala	51
4.1 Contexto	51
4.2 El sofisma de petición de principio del empirismo radical	51
4.3 Resolución del sofisma desde la causa primera	55
4.4 Consecuencias morales del positivismo	58
Capítulo 5 La Crítica de José María de Jesús Portugal	63
5.1 Contexto	63
5.2 Necesidad de las nociones <i>generales</i>	64
5.3 ¿Qué es Ciencia?	68
5.4 El alma Intelectiva	73
5.5 La moral fisiologista	75
5.6 El Utilitarismo	78
Conclusiones	81
Bibliografía General	86

Introducción.

La presente tesis trata sobre la crítica que emprenden tres escolásticos mexicanos, Secundino Briseño, Francisco Zavala y José María de J. Portugal, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX contra el positivismo en general y contra la aplicación de éste en la política y pedagogía oficial del México de estas épocas, es decir del México Porfirista.

Comenzaremos por una contextualización histórica del positivismo en México y su lugar dentro de la filosofía universal. Creemos, que aunque los pensadores positivistas de nuestra nación nunca dejaron de ser influenciados por sus colegas europeos, sí llegan a derivar consecuencias de la doctrina que son de una señalada originalidad.

Analizaremos los contextos positivistas y católicos de la época mencionada y después procederemos al análisis de los argumentos escolásticos que critican al positivismo.

El rubro de “relevancia”¹ en el análisis filosófico de estas críticas será, en algunos puntos específicos, comparada de forma meramente analógica con algunos argumentos de la discusión de la filosofía de la ciencia y de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt. En el primer caso nos centraremos en el argumento de petición de principio y de irrenunciabilidad a la metafísica por parte del empirismo que argumenta Paul K. Feyerabend. En el segundo caso haremos la comparación analógica de ciertos argumentos relativos a la alianza entre ciencia y política dentro del concepto de la sociedad tecnologizada en la dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno y en algunos fragmentos de la obra clásica de H. Marcuse *El Hombre Unidimensional*.. La crítica de Briseño la hemos dejado fuera de esta comparación porque creemos que es suficiente en sí misma para establecer su actualidad. Proponemos que la alianza, aún vigente, entre el discurso de poder, y la lógica epistémico positivista tecnologista puede ser criticada desde varios flancos que no parecen estar relacionados entre sí. Tenemos la conocida doctrina marxista y las teorías de sus subsecuentes seguidores entre las que destaca la mencionada escuela de Frankfurt de post-guerra y las también mencionadas críticas de la filosofía de la ciencia de corte más analítico. Sin embargo otro de estos flancos, apenas

¹ “Relevancia Actual” en el título de esta tesis.

explorado, está en la escolástica. La crítica de estos pensadores teólogos sigue muy de cerca al tomismo y son, en su mayoría, críticas derivadas de una necesidad de rescatarle la dignidad al pensamiento metafísico, proscrito como inocuo por el positivismo.

Pero también está en juego el mismo papel de la filosofía. Ante el pensamiento positivista ésta tiene la opción de enfrascarse tan solo en el análisis lingüístico o desaparecer. El positivismo por ser una ideología totalizante del conocimiento sólo permite que un rubro del haber humano cuente como generador de conocimiento, esto es la ciencia empírica. ¿Quién no ha querido darle a sus palabras mayor contundencia de verdad por asociarlas con la frase *científicamente comprobado*? ¿No operará esta asociación a niveles más complejos, como en la política y la planeación económica de una nación? Esta coraza de aparente irrefutabilidad es ya intuida por los escolásticos que revisaremos. En un caso, el del obispo Portugal, es ya una noción explícita.

La vigencia de algunos postulados del positivismo es la otra razón por la que creemos relevante y actual revisar las críticas filosóficas contra este sistema. No es que a Comte o a Spencer se les considere como pensadores plenamente vigentes en la actualidad, pero los sistemas lógico epistémicos que ellos crean aún influyen a buena parte del quehacer científico y político de nuestros tiempos, un quehacer que al proscribir la metafísica y proponer sistemas morales utilitarios tienen una profunda influencia en estos ámbitos humanos.

Veremos en los tres casos a estudiar, Zavala, Portugal y Briseño, cómo los sistemas morales se basan en buena medida en los sistemas epistemológicos. Una relación que se construye desde las categorías de posibilidad de conocimiento verdadero por parte de nuestra especie a su vez categorías “ontológicas” desde una perspectiva metafísica. De ahí el vínculo con la ética, pues de nuestra constitución ontológica también deriva el campo de interacción humana. Aquí observaremos las relaciones de poder actuales basadas en nuestro alcance cognoscitivo y que afectan directamente nuestra existencia como seres históricos, sociales, y epistémicos.

Capítulo 1

El Positivismo en México

1.1-La entrada del positivismo en México.

En 1869 México no podía más que reestructurarse. Era necesario proponer un nuevo camino para no sucumbir en la conflagración de luchas intestinas interminables, luchas que recién cerraban uno de los capítulos más tumultuosos y humillantes para la soberanía nacional, a saber, la imposición de un monarca extranjero.

Los liberales una vez que habían retomado el poder, se percataron de que entre las tareas urgentes que la reestructuración de este país necesitaba, se encontraba la de implementar un programa pertinente para la educación superior. Benito Juárez, en la búsqueda de establecer un orden liberal, legó la tarea de reestructuración educativa al entonces desconocido Gabino Barreda de quien tenía noticia por un discurso que éste mismo había dado en la ciudad de Guanajuato el 16 de septiembre de 1867, a escasos tres meses del fusilamiento de Maximiliano. Este discurso, hoy conocido con el simple título de *Oración Cívica*, es la primera semilla del positivismo que podemos encontrar en la historia de nuestra nación. En este documento podemos leer la interpretación, desde la óptica positivista, que Gabino Barreda proporciona de la historia nacional. Es aquí, pero sobre todo en una carta que él mismo envió al entonces gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacio, donde encontramos los lineamientos principales de la doctrina positivista. Esto es, la forma en la que se proyectaba estructurar el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria. Es necesario entender el caos político en que se encontraba esta nación para así comprender porqué la doctrina positivista pudo abrirse camino como proyecto educativo.

Varios de los positivistas de ésta época seguían de cerca si no es que fielmente las doctrinas de Augusto Comte. Barreda no era la excepción y menos si recordamos que fue alumno directo del pensador francés. Su único “desvío” de la ortodoxia comtiana es el ajuste que hizo de la filosofía de la historia positivista a la circunstancia histórica mexicana.

Para Comte la historia se dividía en tres etapas, no excluyentes las unas de las otras, pero más bien dialécticas: etapa teológica, metafísica y positiva. La etapa teológica caracterizada por el apego cognoscitivo a la autoridad, la tradición y por una base epistemológica de carácter intuitivo y supersticiosa. Barreda identifica esta etapa con la Colonia. La etapa metafísica marca el momento de la “revolución”, el cuestionamiento y crítica de la etapa anterior, apelando a la libertad y a los valores humanísticos pero también basada en una epistemología desde “dentro” y aunque ya no supersticiosa sino racional, aún incontrastable con los hechos físicos empíricos. Se identifica esta etapa con la época independentista que para nuestro pensador apenas concluía con la deposición de Maximiliano, cincuenta y siete años después del Grito de Dolores. La tercera etapa, llamada positiva, ya no podría basarse en ningún principio racional que no pudiese corroborarse con algún hecho físico, basada en una epistemología hacia “fuera”, ya no dependiente de ninguna opinión sino tan solo de un método deductivo matemático:

Las matemáticas, que partiendo de un cortísimo número de verdades fundamentales, llegan de consecuencia en consecuencia, por medio de la más irreprochable ilación, hasta las verdades más remotas (...) serán siempre la mejor escuela en que todos podrán aprender las verdaderas reglas prácticas de la Deducción y del Silogismo.²

Son los métodos deductivo matemático e inductivo epistemológico las únicas vías capaces de generar verdad y en esto Barreda sigue de cerca a Stuart-Mill a quien inclusive cita en más de una ocasión. Según esta interpretación este es el momento en que la República apenas se recuperaba y se tenía una verdadera y viable oportunidad para que la nación entrase en la etapa positiva. Para el alumno de Comte esto era prácticamente inevitable, pues las fuerzas del progreso siempre conducen a esta etapa. Barreda Tiene la confianza de que una ciencia “guía”, al servicio de la sociedad, objetiva y estrechamente delimitada dentro de las fronteras epistemológicas del empirismo es la única fuerza capaz de generar verdadero progreso material; y este progreso sería a su vez la antesala del bienestar “espiritual” de un pueblo. Barreda veía en la invasión francesa, y sobre todo en la batalla de Puebla una lucha entre las fuerzas progresistas y retrógradas. Las primeras

² Barreda Gabino, *Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio en Estudios* p.17 (Las bibliografías completas se encuentran al final de la tesis.)

luchando desde una etapa “metafísica”, nos querían impulsar hacia la consolidación de la etapa positiva, encarnadas por aquel “Temístocles Mexicano” que fue Ignacio Zaragoza. Las segundas, que aún nos querían mantener enclaustrados en la edad teológica, estaban simbolizadas por Napoleón tercero, nombre detestable para Barreda.

...los soldados de la República en Puebla, salvaron como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano, que es la enseñanza moderna de la humanidad.³

La República generaría la libertad necesaria que la procuración de un método científico y objetivo requiere. No teniendo así que apelar a ninguna autoridad epistemológica sino a la de los puros hechos. De esta manera se prepararía el terreno de la estabilidad social, condición necesaria del progreso. Y el Orden a su vez generaría el progreso material con las consecuencias antes mencionadas.

Según Barreda, ya desde la Colonia comenzaban a “infiltrarse” los resultados experimentales de la ciencia que entraban en conflicto con las sagradas escrituras. Dice que por “descuido” estos nuevos conocimientos comenzaron a inculcarse en las escuelas de los jesuitas sin que estos pudieran prever las consecuencias posteriores de esta pequeña pero constante infiltración: la inevitable caída del estado teológico. Y esta infiltración operaba bajo el rubro de lo que nuestro autor denominaba la *gradual emancipación mental*. Emancipación de la autoridad, de los modelos previamente establecidos sobre los que se tenían que acomodar todas las explicaciones científicas. Se busca la obtención de la ilustrada autonomía intelectual del hombre que sería condición de su emancipación moral. Y ésta, a su vez, condición de la emancipación política y social.

“Y tan imposible es hoy que la política marche sin apoyarse en la ciencia como que la ciencia deje de comprender en su dominio a la política.”⁴ Esta es una de las tesis fundamentales del positivismo: Con la homogenización de criterios bajo un modelo universal se está en camino de construir nuevos hombres positivos quienes constituirán la

³ Gabino Barreda, *Oración Cívica en Op. Cit.* p.95.

⁴ *Idem* p. 74.

sociedad progresista, única posibilidad de mirar por el bien de todos. Según Barreda los enemigos del progreso no podían más que ceder ciegamente a los embates del progreso e inculcarlo sin darse cuenta de su propia autodestrucción. Aún cuando Barreda reconoce este “esfuerzo ciego” por parte de los jesuitas no podía más que incluirlos dentro de las fuerzas retrógradas que buscaban la perpetuación del estado teológico. Nuestro autor parece ignorar en estos pasajes que a los jesuitas se les habían incautado sus funciones educativas y hasta se habían visto expulsados del país durante la Colonia, aunque no ignora que llegaron a sostener el heliocentrismo. En esta construcción lineal y teleológica de la historia también parece ignorar que al igual que Newton, Copernico, Kepler y Galileo jamás abandonaron sus pretensiones de explicar los resultados de sus investigaciones desde una óptica religiosa; de hecho más de la mitad de la obra de Newton trata de ensayos “metafísicos” y el resto trata sobre física. Pero una actitud jacobina y completamente anti cristiana era esencial para los positivistas. Es ilustrativo el hecho de que Barreda siempre se opuso al darwinismo no por que le importara que éste estuviera en contra de los textos sagrados sino porque consideraba que no era posible contrastar esta doctrina con los hechos naturales presentes. Esto es, la encontraba contradictoria con el método inductivo y el empirismo.⁵

Pese a esto la interpretación “oficial” del positivismo posteriormente tendrá un marcado carácter evolucionista. Sin embargo, y aunque el programa educativo de la Escuela Nacional Preparatoria sufrirá varias transformaciones inclusive antes del Porfiriato algunas de las ideas pedagógicas de Barreda se mantendrán en esencia.

Ya la historia nos enseñaría hasta que punto nos llevaría la idea fanática del orden basado en una homogenización de criterios:

...una educación, repito, emprendida [...] con el solo deseo de hallar la verdad, es decir de encontrar lo que realmente hay, y no lo que en nuestro concepto debiera haber en los fenómenos naturales, no puede menos de ser, a la vez que un manantial inagotable de satisfacciones, el más seguro preliminar de la paz y del orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en aptitud de apreciar todos los hechos de una manera semejante, y por lo mismo,

⁵ *La polémica en la Asociación Metodófila Gabino Barreda, 1877.* En Roberto Moreno, *La Polémica del Darwinismo en México*, p 49-52.

uniformará las opiniones hasta donde sea posible. Y las opiniones de los hombres son y serán siempre el móvil de todos sus actos.⁶

Tales palabras nos revelan el salto que se hace de la epistemología a la política, de la ciencia a la sociedad. El debate pedagógico y sus fundamentos epistémicos serán debatidos por varios detractores del positivismo. Sin embargo, posteriormente el afán de “orden” apelaría a la suspensión de progreso para todos; *orden* vendría a suponer después progreso para unos pocos pues estos pocos nos guiarán a todos después de aquí hasta el paroxismo social y el sacrificio del “progreso” material de las mayorías en aras de la “estabilidad” nacional confirmadas por las teorías darwinistas sociales de los llamados “científicos” porfiristas entre los que destaca Macedo; y por ende a la justificación de la dictadura de los treinta años del porfirismo que culmina con la revolución de 1910.

1.2 El plan educativo de Gabino Barreda

El control de los contenidos del programa educativo nacional va de la mano con todo el ideal positivista de homogenización de criterios; antesala de la creación del único ambiente propicio capaz de generar la tan anhelada paz y el control social.

Como habíamos mencionado, Gabino Barreda expone en una carta a Mariano Riva Palacios, entonces gobernador del Estado de México, el plan de estudios que proponía instaurar para la Escuela Nacional Preparatoria. En un principio se establece el orden que se debería llevar en las materias: se comienza con las matemáticas pues como se expuso arriba, para Gabino Barreda quien en esta idea seguía muy de cerca a Stuart Mill, las matemáticas eran el método más adecuado para exponer la ilación causal de los fenómenos naturales:

...primero raciocinio puro, después observación como base de raciocinio, y luego, observación y experimentación reunidas, van formando la escala lógica por la que debe pasar nuestro espíritu al caminar desde las matemáticas hasta la física.⁷

⁶ Barreda *op. cit.* p.15

⁷ Barreda, G., *Carta Dirigida al C. Mariano Riva Palacio*. En *Op. Cit.*. p. 21.

En orden cronológico y seguido de los cursos de matemáticas, se impartirían las materias de cosmografía, física, geografía, química, botánica, zoología y hasta el final lógica. Este orden obedecía directamente al razonamiento de Comte según el cual las disciplinas científicas han ido logrado su emancipación del Estado Teológico hacia el Estado Positivo⁸ siguiendo un orden preciso que depende de cuatro factores: su complicación, independencia, especialidad y relación con el hombre. Dicho orden es llamado por Comte la “escala enciclopédica” y no solo determina el orden de emancipación del Estado Teológico sino que también determina la facilidad con las que pueden ser aprehendidas tales disciplinas. Así en el plan de estudios de Gabino Barreda la primera materia de contenido es la cosmografía (pues las matemáticas son puramente formales), en palabras de su maestro Comte:

“Los fenómenos astronómicos son a la vez los más simples, los más generales y los más alejados del hombre y que más influyen sin ser influenciados.”⁹

Esto es, son los menos complicados, los de menor especialidad, de menor relación con los hombres y los más independientes. Para la ciencia de la época todos los fenómenos cosmológicos tan solo dependían de una ley: la gravedad. Así cada disciplina se va complicando más y más, se va haciendo cada vez más específica, más relacionada con el hombre y más dependiente de las disciplinas que le preceden y así hasta llegar a la fisiología. En ésta sé vera el preámbulo de la “física social” en donde todo fenómeno moral pueda caer en el ámbito de la mecánica física, esto es, que toda acción humana pueda ser prevista y por lo tanto controlada. Así la “escala enciclopédica” culmina directamente en el *hombre*, último objeto del estudio científico, el más complicado, particular, dependiente y obviamente relacionado con el hombre de todos los “objetos”. Por esto la escala enciclopédica incluye la relación de la disciplina con el hombre para así al final poder desembocar en él mismo. Es del todo importante para los positivistas encontrar la forma de predecir los eventos sociales, hacer, en el sentido duro, sociología. Y aunque Gabino Barreda no incluye esta disciplina recientemente inventada por su maestro dentro de su plan de estudios no creemos que opine muy distinto a esto:

⁸ Mediados por el estado metafísico, que solo es eso, mediación entre el primer y último estado.

⁹ Comte, A., *Consideraciones Filosóficas sobre las ciencias y los sabios.*” En *Oeuvres*. v. X, p.198.

“Todos los que están realmente al nivel de su siglo saben que los fisiólogos consideran hoy en día los fenómenos morales con el mismo espíritu que los otros fenómenos de la animalidad.”¹⁰

Esta idea es criticada por los autores escolásticos que expondremos más adelante.

En este momento es pertinente observar porqué la disciplina de la lógica se deja hasta al final del plan de estudios. Barreda nos indica que:

“Ningún arte, en efecto, es susceptible de aprenderse puramente en abstracto, y con entera independencia de las aplicaciones a que esta destinado.”¹¹

Esto significa que no tiene sentido enseñar un puro método formal si este no tiene contenido, o en este caso la lógica no es susceptible de ser considerada un conocimiento científico, o lo que es lo mismo para Barreda, un conocimiento si no *demuestra* empíricamente algo.

En primer lugar se observa la franca contradicción entre la actitud que Barreda tiene para con las matemáticas y para con la lógica. La primera también es puramente formal y no es susceptible de demostrar nada excepto sus mismos axiomas¹²; pero esto no corresponde con una demostración empírica, ni siquiera si se tratan de axiomas geométricos. Las matemáticas no son, propiamente dichas, en sí mismas, *conocimiento científico*. Son, como la lógica, solamente *herramientas*. ¿Porqué entonces decide Barreda que se impartan las matemáticas al principio del curso aun cuando, e igual que la lógica, no demuestran nada en sí mismas a no ser su propia operatividad y coherencia?

En segundo lugar creemos que la actitud de Barreda para con la lógica se explica porque nuestro pensador las equipara con “ideología”. La ideología es algo muy peligroso para los positivistas siempre afanosos de *demostraciones* científicas.

Para Barreda la ciencia nunca *impone* sino que siempre *demuestra*. Ella jamás apela a ninguna autoridad para obtener y comprobar sus verdades; la lógica sin contenido puede ser confundida con ideología y esto equivale a una imposición teológica o metafísica. Según Leopoldo Zea:

¹⁰ *Idem*, p.199.

¹¹ Barreda, *op. cit.* p. 25.

¹² Se podría argumentar que las matemáticas como la lógica muestran la *forma* del entendimiento humano. Aún con esto no demuestran nada fuera de la *forma* de la razón instrumental.

“Sí la filosofía positiva esta contra teólogos y metafísicos, es decir, si Barreda está contra las ideas clericales y las jacobinas es porque sus sostenedores tratan de imponer sus doctrinas”¹³.

Según Barreda mientras que la ciencia no impone las verdades que demuestran ser evidentes por su constante confirmación con los hechos empíricos, no sucede así con las ideas liberales, que comienza a tildar de metafísicas.

Según la doctrina comtiana, las ideas metafísicas tan solo sirven para atacar otras ideas; pero nunca como fundadoras de un nuevo orden, pues lo único que muestran, según esta misma doctrina, es la caducidad de las ideas teológicas y la necesidad de un nuevo orden que solo las verdades demostrables empíricamente pueden establecer. Y esto porque en las verdades demostrables ya no habría lugar para la “riña” ideológica, pues la verdad es la verdad y reñir sobre lo evidente es inaceptable. Cree Barreda que el actuar humano puede siempre ser controlado desde la más fría y calculadora estrategia racional. (Ver *supra*, nota 6).

Fundar un nuevo orden social es precisamente lo que está en juego aquí. La apuesta de Barreda es homogeneizar los criterios de todos los educandos y así poder establecer las bases de una sociedad ordenada. El positivismo mexicano se pregunta: “¿Qué son diez, quince o veinte años en la vida de una nación, cuando se trata de cimentar el único medio de conciliar la libertad con la concordia, el progreso con el orden?”¹⁴

El ideal de progreso sería aquí momentáneamente abandonado por el ideal de orden. La educación puramente científica nos permitirá tener un fondo de verdades irrefutables que serían algo así como la tela de la que todos los mexicanos estarían cortados y por la que todos tendremos que actuar coherentemente. Y no tan solo esto, sino que el mismo hombre no podría contravenir las verdades que el estudio de sí mismo a través de la sociología le fuera demostrando. Sería capaz de predecirse a sí mismo y por lo tanto carecer de libertad. Dentro de su misma investigación tendría que tomarse a sí mismo como experimento y demostrar porque el hombre ha llegado a la cima de la especie en la sociología; esto equivaldría a paralizarlo pues ya no podría ser más de lo que ya sabe que sería, su mismo experimento se convierte en el experimento *sociológico* que efectúa y

¹³ Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, p.130.

¹⁴ Barreda *Op. Cit.* p. 15.

así al infinito; o en otras palabras ¿Dónde se colocaría la sociología dentro de la sociología?. Los escolásticos que estudiaremos están tras la pista de una idea parecida a la expuesta; pero también regresaremos a esto más adelante.

Además se nota la falta de disciplinas “humanistas” en este plan de estudios, y espero que lo expuesto anteriormente sea suficiente para observar que ante los ojos de los positivistas tales actividades no tienen cabida. En primer lugar porque fomentarían ideologías indemostrables por las que los hombres tomarían opiniones divergentes que podrían volver a ponerlos unos contra otros, esto es, se corre el peligro de perder la homogeneidad de las opiniones (y según Barreda de la acción) y con ello la paz social. En segundo lugar porque toda “ideología” o es metafísica o es teológica, en el primer caso sólo destruye y en el segundo sólo engaña; en cualquier caso siempre imponen su verdad. Este punto también será criticado por los escolásticos y al igual que las otras críticas serán expuestas a partir del segundo capítulo. Antes es menester hacer una revisión de la influencia evolucionista en el positivismo, pues ésta será también materia de debate para la escolástica.

1.3 La influencia de Herbert Spencer

Los positivistas del Porfiriato, por un lado paradigmáticamente anti-liberales, no se deslindaban por completo de adjudicarse a sí mismos esta denominación. El pensamiento *liberal* sufrirá una transformación en sus enfoques y programas en esta época. Podríamos argumentar que el liberalismo mexicano nunca fue homogéneo, hasta cabría la posibilidad de preguntar si estas transformaciones obedecen a rupturas epistémicas o bien a transformaciones sucesivas.

El pensamiento de Herbert Spencer es crucial para establecer el nuevo vínculo entre positivismo y liberalismo, pero también para distanciarlos.

En 1895, Ezequiel A. Chávez, profesor de lógica de la Escuela Nacional Preparatoria presenta ante el entonces Ministro de Justicia e Instrucción Pública, don Joaquín Baranda, una iniciativa, con clara influencia de Justo Sierra, para la reorganización del plan de estudios de la propia Escuela Nacional Preparatoria. El corazón de dicha iniciativa se centra en la propuesta de incluir las cátedras de psicología y moral cuyo contenido se

concebía como independiente de la doctrina comtiana. Como parte de estas reformas fue sustituido el libro de texto de lógica de Bain por el de Stuart Mill, mientras que en la cátedra de moral se adoptó el libro de Herbert Spencer *Los Principios de la Moral*.

Sierra también adoptó una línea spenceriana en su pensamiento, la cual se hace patente, sobre todo, al revisar su libro *Evolución Política del Pueblo Mexicano*, en donde desde el mismo título se nota ya la influencia del británico, “jefe de la filosofía evolucionista” como lo llama Chávez en el preámbulo a su *Resumen Sintético de los Principios de Moral de Herbert Spencer*.¹⁵

Spencer respondía con mayor cabalidad a los ideales liberales de Sierra y del Chávez de ésta su llamada segunda época¹⁶. Las constricciones del sistema comtiano obligaban a los intelectuales de la época a buscar alternativas que les permitiera un retorno al liberalismo, pero sin perder los matices anti-metafísicos, progresista y materialistas cuya influencia desde el positivismo siempre acompañaron tanto a Spencer como a Sierra, aunque no así a Chávez quien tuvo un giro hacia las doctrinas religiosas en los últimos años de su vida.

Entre las constricciones del sistema Comtiano que era necesario ir superando estaba la “escala enciclopédica” en su ya mencionada acepción pedagógica y su filosofía de la historia. Para Spencer tal escala era “incongruente” y “metafísica”¹⁷, por lo tanto desdeñable. En cuanto a su filosofía de la historia, ésta esperaba que la ciencia se diera solo una vez alcanzada cierta etapa del desarrollo que los hombres lograban según su proceder. Spencer, evolucionista social, pensaba que el progreso de la civilización respondía más a leyes naturales necesarias.¹⁸ Como veremos, este *materialismo* será cuestionado por la escolástica mexicana.

¹⁵ En Chávez, E. *Obra filosófica I*, (obra completa tomo I).

¹⁶ Los estudiosos de la vida de E. Chávez han notado tres etapas en su pensamiento, la primera positivista con una marcada influencia de Comte y Descartes, la segunda liberal-evolucionista, influenciado por H. Spencer y la tercera místico-religiosa, en donde sostiene tesis conservadoras y trascendentalistas basadas en la intuición.

¹⁷ *Recent Discussion in Science, Philosophy and Morals*, Spencer. En Marta de la Vega, *Evolucionismo vs. Positivismo*. Se nota el antagonismo contra la metafísica; esto será esencial en las críticas posteriores, pues se demostrará como el mismo Spencer debe “ceder” ante la metafísica para hacer coherente su sistema.

¹⁸ *Cfr.* Spencer, *The progress its laws and causes*.

La Idea del equilibrio del progreso también encuentra divergencia entre estos dos pensadores. Mientras que para Comte el progreso era siempre ascendente y tendía a llegar a un fin en la etapa “positiva”, para Spencer tal progreso en ocasiones podía también tornarse en “retroceso”. Para Comte era la pugna entre las “actitudes” de las distintas etapas históricas lo que impulsaba al progreso, para Spencer este motor residía en las fuerzas naturales, biológicas de integración y diferenciación. En donde a mayor diferenciación de funciones mayor integración del organismo. Y este principio, exportado hacia la sociedad daría como resultado una teoría netamente liberal; en donde solo a través de la diferenciación de los individuos sería posible integrar una sociedad progresista. Para Comte la flecha del progreso tiende hacia la homogenización,¹⁹ mientras que para el británico:

La evolución es una integración de materia y una concomitante disipación del movimiento; proceso durante el cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida incoherente a una heterogeneidad definida coherente, y durante el cual el movimiento retenido sufre una transformación paralela.²⁰

Tales diferencias han llevado a críticos como Marta de la Vega²¹ a postular que Spencer no era positivista, sino más bien evolucionista y que se encontraba en franca oposición con respecto a las doctrinas positivistas. Según esta autora la confusión de tomar a Spencer como positivista deriva de la contigüidad de tiempo, de un origen común ilustrado de ambas escuelas y de que a sus opositores así convenía confundirlos.

En este trabajo podremos sostener la última de estas tesis, ya que veremos como, por lo menos uno de los escolásticos que estudiaremos, Francisco Zavala, confundía indiscriminadamente entre materialistas, socialistas, positivistas, evolucionistas e inclusive vitalistas; todo lo que se opusiese a la doctrina católica convenía echarlo en un mismo saco, para simplificarse la tarea de refutarlas y por franca miopía filosófica.²²

¹⁹ Como bien lo reflejaba el plan de estudios de Barreda.

²⁰ Spencer H., *First Principles*, p. 367.

²¹ Cfr. M. de la Vega, *Evolucionismo vs. Positivismo*.

²² Sin embargo creemos conveniente rescatar algunos de sus argumentos que con toda cabalidad aún podríamos llamar anti positivistas.

Aún así la doctrina materialista de Spencer, su metodología, y fines si podrían inscribirlo dentro del positivismo, no comtiano. Dice M. de la Vega:

Ambos [Comte y Spencer] basaron sus ideas generales sobre el conjunto de las ciencias positivas y consideraron como insolubles los problemas que las ciencias positivas no podían resolver. Esto significaba para ambos que las causas últimas o primeras estaban fuera del alcance de la inteligencia humana.²³

Acepta que ambas escuelas puedan ser llamadas positivas, si nos atenemos a la concepción de positivo en su acepción metodológica científica y no doctrinaria.

Aún parte de la generación posterior a los “científicos” porfiristas seguía viendo a Spencer como representante de un positivismo, aunque fuese desde una perspectiva “metodológica” y no comtiana. Sin embargo la confianza de Spencer en el empirismo y en las determinaciones de las leyes naturales son partes esenciales de su filosofía, por lo que podríamos argumentar que aún prevalecía el pensamiento positivista en su evolucionismo.

Es necesario precisar que existen diferencias notables entre el evolucionismo positivista de Spencer y un evolucionismo concebido desde otro paradigma. Así nos dice Pedro Henríquez Ureña en una conferencia dictada en el Ateneo de la Juventud mientras hacía referencia al sistema dialéctico hegeliano y spenceriano y matizaba el siguiente paralelismo:

Ambos son estrictamente deterministas: obtener los datos precisos y completos sobre cualquier hecho y podréis determinar con matemática exactitud, cuál será el proceso.²⁴

Henríquez Ureña opone a estas “determinaciones evolucionistas” una idea de “evolución creadora” basándose en Bergson quien a su vez se basó en Boutraux. Escribe:

²³ M. de la Vega, *Op. Cit.*, p. 182. Aunque como veremos en Spencer si estaba dentro del alcance de la Inteligencia humana reconocer la necesidad de alguna causa última.

²⁴ Pedro Henríquez Ureña, *La Obra de José Enriquez Rodó en Conferencias del Ateneo de la Juventud* p. 61.

“Todo lo posible tiene igualmente a ser; ningún hecho es posible sin que lo sea también su contrario.”²⁵

Y

La evolución en el sistema de Bergson, parece reemplazar a la necesidad: La aparición constante de los hechos imprevistos, de las contingencias, nace del devenir; la evolución crea. Sobre una perspectiva indefinida se desarrolla el universo.²⁶

Contrario a esto Chávez y Sierra adoptaron una línea evolucionista spenceriana con sus ya mencionados esquemas deterministas. Pero no fueron los únicos.

En muchos casos los escritos que se efectuaron en México desde este paradigma del evolucionista-positivista fueron una justificación del porfirismo a través de doctrinas que sostenían tesis de superioridad racial y ontologías de la jerarquización social. Así es el caso de Limantour, Bulnes y Macedo.²⁷

Los ejemplos más claros de este tipo de doctrinas de pseudo darwinistas las encontramos en dos fieles seguidores de Barreda que parecen ya tener noticia e influencia de la filosofía Spenceriana. Nos referimos específicamente a los ensayos de Miguel Macedo y de Manuel Ramos, ambos presentes en una edición de anales de Asociación Metodófila, fundada por el mismo Barreda.

Trataremos el caso de Macedo. Este autor intenta fundamentar una sociología de la “injusticia” que veía como acorde con los mecanismos de la naturaleza. En congruencia con su positivismo y combinando tesis evolucionistas intentaba encontrar las leyes sociales dentro de un esquema de ley natural. El esquema sostenido por Macedo se basa en la procuración de los medios por parte de algunos pocos. Resulta una teoría compatible con los intereses de la clase que defendía: la naciente burguesía mexicana.

Por su parte Manuel Ramos, un poco como Spencer, intenta establecer una comparación entre sociología y biología. Propone una analogía en donde la sociología es a la historia lo que la biología a la biografía individual. Desde las pretensiones de objetividad de la

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Idem* p. 62

²⁷ Aunque otros positivistas de la época, como Mesa, si defendieron al indígena y negaron los determinismos raciales cfr. Zea *op. cit.*

ciencia se intenta justificar la injusticia que procrea el progreso. Pero es este un progreso abstracto, beneficio de los ostentadores del poder. Cito a Macedo:

[los pobres para con los ricos] Deben tener para él veneración y gratitud pues de otra manera, ellos serán forzosamente una rémora para la conquista del bienestar y del progreso, oponiendo una resistencia [que] impediría o retardaría la realización del numerosos adelantos.²⁸

Sin embargo, no son estas las consecuencias políticas del evolucionismo spenceriano, sino que son precisamente sus matices liberales lo que atraía a Sierra y en primera instancia a Chávez. Pero observemos que este es un liberalismo-conservador, una afirmación de la libertad del hombre contra el Estado pero nunca más allá de este, ni siquiera en Spencer. Este liberalismo fue algo ambiguo y en Sierra se puede observar tal desarrollo por la posición que adoptó frente al Porfirismo.

La posición teórica de Sierra ante el Porfiriato también es ambigua. Por un lado y desde una posición Spenceriana, defendía “la libertad” y los “derechos del hombre” pero poco antes de que estallase la revolución mexicana, en un discurso en la Universidad Nacional, pronunciado el 22 de septiembre de 1910, Sierra expone su confianza en la armonía establecida en el pueblo mexicano por el dictador. Este discurso fue criticado por el mismo Chávez, pero más por el exceso de confianza de Sierra ante la “tempestad política que se avecinaba” que por su confianza a Porfirio Díaz a quién Chávez también respetaba.²⁹

Aún con toda la influencia liberal de Spencer el ideal de orden y de la procuración del progreso positivista aún marcaban en buena medida a estos pensadores.

Ya desde 1889 en su libro *México Social y Político* se nota una posición mixta por parte de Sierra; en su discurso ante la cámara de diputados del 12 de diciembre de 1893 menciona que “el pueblo mexicano tiene hambre y sed de justicia”. Sin embargo, para Sierra, tales reclamos jamás deberían desembocar en una revolución, pues entonces se perderían las condiciones del progreso.

²⁸ *Anales de la Asoc. Metodófila*, Miguel Macedo, *Ensayo Sobre los Deberes recíprocos de los superiores y de los inferiores* en Zea, *Op. Cit.*, p 167. Los anales fueron publicados en 1877.

²⁹ Cfr. Chavez, *Op. Cit.*, prólogo, p. XXXIV.

Creo que es evidente la mezcla entre liberalismo y positivismo, por lo menos en el intelectual oficial del régimen. Tal mezcla, posible bajo el marco del positivismo metodológico científico, resultado de la “adaptación” que la circunstancia concreta mexicana exigía, es criticada a continuación. Desde sus orígenes “modernos” hasta sus mutaciones liberales.

Críticas que van dirigidas hacia Comte y Spencer y cuyo alcance trasciende inclusive a estos pensadores como intentaremos demostrar en los capítulos siguientes.

1.4- El Giro Justo Sierra hacia Spencer. La esfera política.

Nos interesa este tema por dos asuntos en particular. Uno porque las críticas que revisaremos posteriormente se dirigen implícita y explícitamente hacia el positivismo spenceriano. Y dos porque es necesario entender el posterior desarrollo del positivismo en México si hemos de entender, contextualizar y rescatar las críticas mencionadas.

Diez años después de la instauración del programa educativo en la Escuela Nacional Preparatoria existía en México una nueva generación de positivistas que no veían claro la instauración de la prometida etapa positiva en la vida nacional. Esta nueva generación, entre quienes destaca Justo Sierra, expresan su decepción por el liberalismo. La frágil alianza entre positivistas y liberales que ya en tiempos de Barreda comenzaba a fracturarse es, para esta generación materia de varias críticas. Pensaban que el liberalismo había fracasado en su empresa de consolidar el orden y la paz necesarios para que exista el progreso material.³⁰ Ya que tal progreso sigue siendo la mejor vía política para esta generación. En 1877 Se publica un periódico titulado “La Libertad” en donde estos positivistas exponen sus puntos de vista acerca de la vida nacional.³¹ En este periódico expresan el nuevo giro que proponen para el positivismo: una participación más activa en la política del país. Para ellos el positivismo solo había influido a la política nacional de una forma indirecta a través de la escuela preparatoria y de la sociedad

³⁰ Vale la pena recordar que aunque estos positivistas atacaban al liberalismo por sus matices metafísicos en un principio si se consideraban a si mismos como tales. Aunque defendiendo la parte económica e industrial del liberalismo y no su trasfondo moral de “derechos del individuo”. Ver nota siguiente.

³¹ Este periódico ya había sido publicado desde 1871 con el sintomático nombre de Periódico *Liberal-Conservador*.

metodófila. Era hora de hacer de la ciencia un instrumento al servicio de la sociedad, y de la nación. ¿Cómo se ejercería esta influencia de la ciencia sobre la política? a través de una clase social: la burguesía. Había que establecer un domino burgués para por fin consolidar el orden necesario que el progreso requiere. El orden burgués, individualista, anti-igualitario y anti-liberal es visto por los positivistas como una necesidad científica y esto es expresado por Justo Sierra en la Libertad.

...Sin tocar las bases de la sociedad moderna, profundamente embebidos de espíritu democrático y de individualismo, llevemos adelante con mano firme la transformación de la libertad y del derecho verbales en el derecho y la libertad positiva [...], no hoy figuremos que todas las consecuencias de un principio son legítimas, sólo porque son lógicas, porque el método científico aplicado a la historia está allí para demostrar lo absurdo de sistema semejante.³²

Aquí la actitud de Sierra parece anti-liberal, sin embargo, sigue siendo una propuesta de gobierno de marcado individualismo económico, proclive al devenir de un orden burgués, pues su idea de llevar adelante la transformación de “derechos verbales” en derecho y libertad positiva solo podría efectuarse mediante medios prácticos. Y estos medios, según Sierra, no eran otros que los de la industria y el desarrollo económico. Aunque Spencer no creía en la supeditación del individuo al Estado, los positivistas mexicanos lo entienden según el contexto de la nación. Y lo hacen transformando los conceptos evolucionistas del paradigma spenceriano: para ellos un individuo es aquel que alcanza a serlo.

La generalidad de los positivistas no ven a los indígenas como individuos. En *La libertad* se ataca una sublevación indígena que reclamaba tierra que les había sido usurpada. Por el pretendido bien de la nación se justifica su represión.

Por la “misión” progresista que tiene a su encargo la clase burguesa, los demás deberían supeditarse a ella y permitir que el orden que establezcan cree las condiciones necesarias para hacer factible el progreso material.

³² Sierra, Justo, *Un Partido Gubernamental en La Libertad*, México, 25 julio de 1879, en *Obras Completas* t. IV, p. 229.

Spencer creía en el evolucionismo como principio. Todas las fuerzas de la naturaleza encontraban acomodo y razón según los designios de éste. El evolucionismo spenceriano establecía que todo proceso orgánico (aunque tuvo problemas en decir lo mismo de lo inorgánico) va avanzando de un estado homogéneo a uno heterogéneo. El estado homogéneo es un estado en donde las partes del organismo no están diferenciadas, en donde no hay integración de partes pues todas las partes son lo mismo y cumplen las mismas funciones. El estado heterogéneo se alcanza cuando las partes se han “integrado” en su creciente especialización. Este movimiento se concibe en la esfera humana como la progresiva evolución de un estado “militante” a otro “industrial”, de un estado en donde todas las partes se encuentran supeditadas al todo a otro estado en donde esta relación se encuentra invertida: las partes superiores al todo.

Sierra expresa al respecto en *La Libertad* casi parafraseando a Spencer:

A medida que se unifica o se integra más, sus partes más se diferencian, más se especializan y en este doble movimiento consiste el perfeccionamiento del organismo, lo que en las sociedades se llama progreso.³³

El liberalismo moral de Spencer le impedía comparar con excesiva precisión a los organismos biológicos con las sociedades humanas, pues sería fácil decir que un órgano como el cerebro tomaría el lugar del gobierno en las sociedades y que, por lo tanto, todas las partes deberían supeditarse al control de la parte que está diseñada específicamente para la función de guía y gobernante. Sin embargo, el contexto histórico de los positivistas mexicanos les permitió efectuar esta comparación entre organismo y sociedad con mayor precisión, cito a Sierra:

Es para mí fuera de duda que la sociedad es un organismo, que aunque distinto de los demás, por lo que Spencer llama un Superorganismo, tiene sus analogías innegables con todos los organismos vivos. Yo encuentro, por ende, que el sistema de Spencer, que equipara la industria, el comercio y el gobierno a los órganos de nutrición, de circulación y de relación en los animales superiores es verdadero.³⁴

³³Justo Sierra “*El programa de la Libertad*” en *La Libertad*, año 2, no. 2, Mex, 1879 en *Obras Completas* tomo IV, p. 239.

³⁴ *Idem*, p. 238.

En la manera cómo se concibe la libertad está la clave para entender el programa político de estos nuevos positivistas, y también para entender la razón de su rompimiento con la doctrina comtiana y su acogimiento de las ideas spencerianas. Estos positivistas veían la libertad como un ideal metafísico, proclamar su realidad desde el idealismo, o desde el liberalismo que era lo mismo para los positivistas, era desconocer el método científico que de ninguna forma corroboraba la existencia de algo como los “derechos” del hombre. La libertad aún no se había realizado, desde un análisis empírico era virtualmente inexistente en la nación. Había, pues, que alcanzarla; no se podía seguir con la doctrina comtiana pues el estado metafísico no había instaurado la etapa positiva. El mismo positivismo no había superado una etapa de libertad sino que aún estaba por llegar. Se tiene pues un “evolucionismo” hacia la libertad; pero para poder arrancar este “progreso” antes tenían que establecerse las bases del orden, como vimos, en la clase burguesa y consolidando su carácter reaccionario contra cualquier tentativa de desorden. Cito a Sierra:

“La clase industrial, por excelencia conservadora, será su mejor apoyo [del gobierno] contra toda tentativa revolucionaria”³⁵

Leopoldo Zea resume estas ideas de Sierra de la siguiente forma: “Todo cambio político es posible pero sólo mediante la evolución del organismo social, nunca por la revolución.”³⁶ Y “[...] lo decisivo en la historia política de México es el paso de la era militar a la era industrial.”³⁷

Esto significa que la sociedad debe evolucionar progresiva y ordenadamente; la revolución es equiparable al caos y por lo tanto al retroceso. La nueva generación de positivistas consideraba a los liberales como utopistas y metafísicos; y aunque pretenden que el *telos* de la instauración del gobierno burgués sea la libertad, ésta no puede servir como base del orden. Al respecto cito a Hemmekan que junto con Sierra fue uno de los primeros diputados positivistas:

³⁵ Sierra, *La Paz en La Libertad*, México, 21 de mayo, 1879 *Obras Completas* t. IV, p. 219.

³⁶ Zea *Op. Cit.*, p. 243.

³⁷ *Idem* p. 304.

Consideramos la política como la geometría o la fisiología, descontando absolutamente toda explicación teológica o metafísica y no preocupándonos sino del punto de vista de la verdad y la autoridad.³⁸

La evolución de la sociedad necesita que se pase por la etapa “industrial”, y serán los burgueses quienes instauren esta etapa. Desde la interpretación spenceriana en México (y no directamente desde Spencer) se justifica la supeditación de la libertad al control necesario dejando la conquistada de la libertad colectiva para un momento posterior.

De esta manera se comienzan a asentar las bases ideológicas del porfirismo.

En pleno porfirismo escribe Sierra al final de su famosa “Evolución Política del pueblo Mexicano”:

Toda la evolución social Mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llegara a este fin, la libertad. [...] libertad como patrimonio de los fuertes, pues los débiles jamás han sido libres.³⁹

Antes se había justificado el porfirismo pues había establecido el tan anhelado orden necesario para algún día alcanzar la libertad. En esta etapa Sierra piensa que tal orden había sido el fruto de una política fuerte y científica; tal orden por fin había fructificado en la instauración de una *ciencia* y del aprovechamiento de la técnica que son las condiciones del progreso material que a su vez, podría ser benéfico para toda la sociedad mexicana, aunque aún no se lograba ese momento. No está de más decir que jamás se logró. Que inclusive este modelo justificaba la injusticia social y que en esencia aún permea el discurso neoliberal de la política actual.

El evolucionismo imprimía su huella en nuestra historia; esta fue la metafísica de Sierra; La base del evolucionismo no deja de ser una metafísica como muestran los problemas filosóficos en los que se encontró embrollado Spencer y de los que no siempre emergió airoso y coherente.

³⁸ *Idem.* p. 302. (No se aclara este punto pero con el concepto de autoridad creemos que Hammeken se refiere a la autoridad de la ciencia, sino su incoherencia sería abismal. Ya en etapas posteriores los positivistas llegaron a ser más cínicos al respecto y al defender el orden burgués olvidaron u hicieron caso omiso de los primeros postulados anti autoritarios de Barreda y Comte.)

³⁹ Sierra, *Evolución Política del Pueblo Mexicano* p. 234.

Capítulo 2

El Neotomismo de la Escolástica Mexicana.

2.1 Contexto de la intelectualidad católica a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

El ambiente intelectual del catolicismo mexicano a finales del siglo XIX y principios del XX constituye otro de los marcos que creemos necesarios revisar para ubicar, aunque sea en forma somera, el contexto cultural e histórico de los autores que trataremos a continuación.

En México se enseñaba la filosofía escolástica en el Seminario Conciliar por lo menos desde 1869, gracias a la gestión de los jesuitas quienes administraban tal institución. Se enseñaba a los aspirantes a sacerdotes la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino a través de textos tales como el *Breviarum Philosophiae Scholasticae*, de Eugenio Grand Claud y *Apuntes de Filosofía Escolástica*, preparado por algunos de los profesores del seminario. La escolástica, fue el instrumento intelectual de las dos generaciones de intelectuales católicos que sucedieron a la Reforma en México.

En 1876 se funda la sociedad literaria Munguía, punto de reunión para la intelectualidad católica de la época. Trinidad Sánchez Santos, un joven prometedor para la causa católica solía frecuentar tal sociedad. Después él fue editor del diario católico “El País” y su influencia en la generación posterior de autores católicos en México fue notable. Cabe señalar que es citado por dos de los tres autores que analizaremos después, quienes le tenían en gran estima.

Al revisar la bibliografía referente al contexto y época que nos interesa el nombre de Trinidad Sánchez Santos resalta constantemente. No así el de Portugal, Zavala ni Briseño. (Nuestros autores.)

Las principales preocupaciones de esta generación católica en México de finales del XIX y principios del XX se centraban en una disputa de poder, en un esfuerzo continuo por no perder su influencia en el terreno educativo y en una reorganización con tintes

sociales que contrarrestaría la influencia del socialismo y los efectos negativos del capitalismo. Su relación con el Porfiriato fue ambigua; existía tolerancia pero también la mencionada disputa de poder que se reflejaba en la contienda por acaparar la educación de las nuevas generaciones. Por otro lado el Porfiriato, respetaba, aunque no hasta la última letra, las leyes de reforma que aún esta generación de jefes católicos consideraba detestables.

Refiriéndose a las instituciones educativas católicas hemos encontrado el siguiente dato:

“Los frutos de estos trabajos educativos difícilmente pueden medirse pues... las escuelas primarias sostenidas por el clero apenas representaban el 5% del total.”⁴⁰

En 1896 se reunió el Quinto Concilio Provincial Mexicano en donde se efectuó la condena a la instrucción pública laica

Trinidad Sánchez Santos emitió un discurso en donde atacaba al positivismo que se concretaba en los planes de estudio vigentes. Tal discurso fue pronunciado en 1897 y su idea central fue:

“La instrucción de la escuela laica es impotente para producir la moralidad pública que no es sino una consecuencia de la privada.”⁴¹

Por moral privada T. Sánchez Santos no se refiere a una moral autónoma en sentido kantiano, sino a una pedagogía familiar y católica opuesta a una moral instruida por los órganos educativos del Estado laico.

En el terreno político también existían inconformidades, así el autor Jean Meyer citando un manuscrito de 1914 elaborado por Benegas Galván y que lleva por título *El por qué del Partido Católico Nacional* nos menciona lo siguiente:

Dícese que el régimen de Don Porfirio Díaz fue favorable al catolicismo. Así parece en efecto, si sólo se atiende a que durante él se abrieron en abundancia, aunque clandestinamente, casas de religiosas, y que fue rico y espléndido el culto, pero quienes así juzgan, se convencerán de que no hubo tal favor si

⁴⁰ Adame Goddard Jorge, *El Pensamiento Político y Social de los Católicos Mexicanos*, p. 123.

⁴¹ Carlos Alvear Acevedo, *La Iglesia en la Historia de México*, p. 312.

reflexionan en la p rfida y sorda persecuci3n no s3lo tolerada sino autorizada por Don Porfirio.⁴²

Sin embargo Porfirio Díaz al llegar al poder había emitido una circular el 15 de enero de 1877 en donde

[...] expres3 su convicci3n de que no iba a inaugurarse “una época de intolerancia y persecuci3n”, y que “no permitiría que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirvieran de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos.”⁴³

No obstante, como vimos en la penúltima cita, existían muchas inconformidades de los intelectuales y jerarcas cat3licos con respecto al régimen.

Estas inconformidades se vieron reflejadas en los trabajos te3ricos de la escolástica, (sobre todo tomista) en contra de la doctrina intelectual oficial del régimen, que aún era el positivismo aunque no comtiano sino spenceriano-evolucionista. También se vieron plasmadas en el trabajo social y de organizaci3n de sindicatos que algunos miembros de la iglesia cat3lica promovieron, sobre todo inspirados por la Enc lica Papal *Rerum Novarum*.

En la segunda mitad del siglo XIX fueron emitidas dos enc licas papales que influenciaron enormemente el haber intelectual y pragmático cat3lico de esta época. Por un lado la *Syllabus* del papa Pio IX emitida en 1864 y por otro la *Rerum Novarum* del papa Le3n XIII emitida en 1891

La primera es completamente reaccionaria, su intenci3n era denunciar lo que consideraba errores inaceptables para la ortodoxia cat3lica, la segunda aunque un tanto más progresista y preocupada por las cuestiones sociales apremiantes de la época (cuestiones en su mayoría aún no resueltas a cabalidad hasta el día de hoy), se encontraba matizada por la enc lica anterior y esto la imbu a de un espíritu anti-liberal y anti-socialista.

⁴² Jean Meyer, *El Catolicismo Social en México Hasta 1913*, p.9.

⁴³ Alvear, *Op. Cit.*, p.313.

Los grupos católicos, “progresistas”, inspirados en la *Rerum Novarum* celebraron congresos en Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909); En este espíritu se publicó el diario “El Operario Guadalupano” y la Unión Católica Obrera presidida por un padre José María Troncoso. En 1911 fue fundada la “Confederación Católica Obrera”; nos dice Adame de esta corriente:

Los viejos conservadores habían abierto, después de su derrota militar y política, un nuevo camino: la acción social; en vez de la acción política. Y por él transitaban los católicos a lo largo de los años del gobierno porfiriano, con la bendición de los obispos y la tolerancia del gobierno⁴⁴

Pero, como ya decíamos, la influencia de las ideas intolerantes del *Syllabus* aún permeaba el espíritu de estas acciones supuestamente *progresistas* que de ninguna forma eran socialistas ni comunistas.

Acerca del *Syllabus* nos dice Roberto Blancarte:

...condena el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas, las sociedades clérigo liberales, condena las formas concretas de laicismo, la limitación al poder temporal de la iglesia, la eliminación de los fueros y privilegios, el laicismo escolar, la separación del estado y la iglesia, *la separación de las ciencias filosóficas y morales del control eclesiástico*,... y por supuesto el liberalismo moderno, específicamente la abolición del catolicismo como religión de Estado, la libertad de cultos y la negación de la idea que la libertad de pensamiento no lleva a la corrupción de las costumbres⁴⁵

Las proposiciones última y antepenúltima del texto son extraídas de la alocución *Nunquam Fore* que señalaba “los atentados cometidos en México contra los católicos.” También es de notarse que la última condena es tomada muy en serio por Zavala y Portugal, a tal grado que forma la base de las condenas que formulan contra lo que entienden como moral autónoma; producto de la modernidad y sobre todo de las ideas de autonomía racional de raigambre kantianas.

⁴⁴ Adame Goddard, *op. cit.* p. 134.

⁴⁵ Roberto Blancarte, *Iglesia y Estado en México*, p.8 (los subrayados son míos).

Este anti-liberalismo que podríamos también caracterizar como un anti- iluminismo tenía un trasfondo político que se reflejaba en la disputa por controlar la educación nacional, que como hemos visto, aún estaba en manos de la doctrina positivista.

El positivismo era visto por estos católicos como una derivación de los ideales modernos, de las ideas de racionalidad autónoma, de límite crítico al conocimiento y por lo tanto de un creciente abandono de la metafísica teológica, tan cara para ellos. A sus ojos el positivismo reducía injustificadamente el campo de la inteligencia al basarse únicamente en criterios epistémicos para confirmar el conocimiento científico y de esta manera excluir de la ciencia los problemas referentes a la escatología del alma y a la naturaleza divina.

Para 1897 se habían publicado ya varias obras católicas contra el positivismo en México entre las que destacan: *El Positivismo en México*, de Jesús Cuevas, 1885; *La Metafísica*, de José Antonio Septién y Llata ,1891; y *Conferencias Científicas*, de Rafael Ángel de la Peña, 1891.

Asimismo se publicaron obras que intentaban contrarrestar la idea racionalista, latente en los ideales modernos, de que la razón contradecía la fe.⁴⁶ Para superar esta contradicción los católicos recurrían al tomismo. Algunos de estos trabajos fueron: *Armonía de dos Mundos* de J.R. Barbadilla, 1882; *La Falsa Ciencia ante las Divinas Escrituras*, Mariano Nova, 1894 y en especial quisiéramos destacar por su alcance filosófica y su extensa influencia el texto de Clemente de Jesús Munguía, *Los Principios de la Iglesia Católica Comparados con los de las Escuelas Racionalistas* de 1878.⁴⁷

El pensamiento de los católicos de esta época (siguiendo las dos encíclicas) provocó el surgimiento de dos facciones en el seno de la iglesia católica nacional. Una “progresista” y otra más conservadora. Sin embargo tales facciones no disputaban entre ellas, antes se influenciaban mutuamente. La posición de los autores que estudiaremos se inclina más

⁴⁶ Aunque no así en Hegel.

⁴⁷ La fuente de estas listas está en Adame Goddard, *Op. Cit.*

hacia la concepción del *Syllabus*; eran de corte muy conservador y hasta reaccionario, aunque Briseño podría constituir una excepción a esto.

Sin embargo a pesar de que existía gente dentro de la iglesia que se comenzaba a preocupar por las cuestiones sociales, la posición de los católicos de la época era un tanto general; tal posición ha sido definida por el investigador Emile Poulat, al hablar de los católicos italianos y franceses de la época, también fuertemente influenciados por las dos encíclicas mencionadas; como de integral-intransigente, y así nos dice:

Intransigente, es decir dos cosas: primero que nada antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable en los principios que le dicta esta oposición. Integral, en otras palabras, que se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas. Pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la iglesia⁴⁸

La posición, sobre todo moral, de los autores que estudiaremos en los capítulos siguientes, es influenciada por las dos encíclicas. Sin embargo su posición teológica-filosófica es mucho más compleja. Los tres eran amplios conocedores y eruditos de la filosofía tomista. El análisis y confrontación crítica de sus escritos será materia de los capítulos siguientes. A continuación solo esbozaremos un marco general del tomismo para mejor situarles y entenderles.

2.2 Reseña de Tomismo.

El tomismo mexicano del siglo XIX tenía preocupaciones de índole metafísicas y epistemológicas. Lo primero para proclamar su lugar como lenguaje filosófico válido en la modernidad, lo segundo, por un lado, por el carácter mismo de la filosofía escolástica, siempre vinculada a estos temas⁴⁹, y, por otro lado, por la lucha para procurar el control pedagógico nacional que se manifiesta entre las facciones conservadoras, liberales y

⁴⁸ Blancarte, *Op. Cit.* p. 9-10.

⁴⁹ Por lo menos desde el tomismo al que le interesa demostrar el carácter espiritual de la psique o alma por medio de la manera en que tal adquiere el conocimiento de las cosas (a través de las formas, o la esencia inmaterial). Cfr. Sto Tomás Summa Theologica. 1ª parte, cuestión 75-78. Tomás pretende demostrar el dualismo ontológico que compone al hombre: el alma-cuerpo traducible en esencia inmaterial y esencia material (o *forma* inmaterial y *forma* material) y así estar en condiciones de declarar al alma inmaterial y por lo tanto no sujeta a las leyes del devenir contingente. Esto equivaldría a declarar al alma como inmortal y en última instancia fundamentar la doctrina de la salvación cristiana.

positivistas en el XIX y principios del XX. Los procedimientos escolásticos se apegaban a la lógica aristotélica y a la teoría tomista de las esencias pero, en ocasiones, sin prescindir de una influencia nominalista. Clemente de Jesús Munguía juega un papel importante en la renovación de la escolástica a mediados del siglo XIX. Veremos algunas nociones de tomismo antes de abocarnos a describir la aportación de Munguía el cual ejerció una considerable influencia en las generaciones de escolásticos mexicanos posteriores.

El tomismo siempre ha buscado hacer compatibles y coherentes entre sí las cuestiones de fe y de razón.

Varios de los escolásticos mexicanos de finales del XIX y principios del XX quieren rescatarle un lugar a la fe, pero sin prescindir de los avances de la ciencia incorporando para ello algo de la filosofía moderna.

Las cuestiones relativas a la teoría del conocimiento eran vitales para el desarrollo político de la nación.. Quien tuviera el control de la educación nacional controlaría, a su vez, el conocimiento de sus habitantes y por lo tanto tendría el poder de *guiarlos*.

Esta preocupación era compartida tanto por positivistas como por escolásticos. Ya hemos visto como Barreda había expresado tales preocupaciones en su célebre carta dirigida al C. Mariano R. Palacios.

Antes de abordar la filosofía de Munguía convendría exponer algunas nociones del tomismo.

El tomismo sigue de cerca a Aristóteles, sin embargo es preciso advertir que:

Sto. Tomás recibe la doctrina de Aristóteles porque la tiene por racionalmente verdadera y, precisamente por cuanto “la doctrina sagrada usa de las autoridades de los filósofos en lo que pudiera conocer la verdad por razón natural.”⁵⁰

⁵⁰ Francisco Vidal, *Unidad Según Síntesis*, en *Actas del congreso de la SITAE*, p. 30. La última parte es de Sto Tomás (*Summa T.*, q. 1, a8, ad2.)

Así el aquinate utiliza la filosofía Aristotélica para conciliar fe y razón.

La teoría del conocimiento tomista es de índole metafísica aristotélica; a continuación esbozaremos algunas de sus nociones fundamentales.

Lo inteligible es de la forma, no de la materia; y su inteligibilidad se da por virtud de una substancia inteligente. Una forma material solo sería inteligible si el entendimiento, por medio de una abstracción, separa la *forma material* de su materia concreta.

No puede decirse tampoco que no impida la inteligibilidad cualquier clase de materia, sino sólo la materia corporal. Pero si esto ocurriera solamente por razón de la materia corporal, como la materia no se considera corporal sino en cuanto está bajo una forma corporal, sería necesario entonces que lo que tuviera materia impidiera la inteligibilidad por la forma corporal. Y esto no puede ser porque la misma forma corporal es inteligible en acto, como también las otras formas, en la medida en que se separan de la materia.⁵¹

Según Santo Tomás de la composición de materia y forma surge una tercera sustancia que no es material ni formal sino que es propiamente la “composición” de ambas. No así en el acto de entender en donde la forma de otra cosa se hace propia de quien entiende sin que éste pierda su propia forma. También debemos considerar que la materia en sí misma no puede ser principio de conocimiento pues su *estatuto* ontológico es el de pura indeterminación, esto es pura potencia que se actualiza en sustancia cuando recibe la forma.

Es importante considerar esta metafísica pues de ella derivan varias de las críticas que veremos posteriormente.

Santo Tomás dice al respecto:

[...] en el alma intelectual y en la inteligencia no hay en modo alguno composición de materia y forma, en el sentido de que en ellas pudiera tomarse la materia al igual que en las substancias corporales, sino que en ellas hay composición de forma y existencia.⁵²

Esto es en parte el resultado de que la forma sea causa de la materia y que por lo tanto sea imposible que la materia exista sin alguna forma, más no es imposible que la forma exista

⁵¹ Tomás, *El Ente y la Esencia*, p. 56.

⁵² *Ibidem*

sin alguna materia. De ahí Sto. Tomás deduce el carácter del alma: la forma pura inteligente sin materia. Aún hoy en día es tema de debate entre los teólogos tomistas el hecho de que la noción de sustancia, aunque sea una idea ya matizada por la noción de sujeto cognoscente, este siendo abandonada crecientemente por las filosofías más contemporáneas, en especial las representantes del historicismo. Más adelante veremos un ejemplo de esto.

Ahora mencionaremos algo acerca de las vías tomistas para comprobar la existencia de Dios. Cabe mencionar que los escolásticos que veremos en los siguientes capítulos no hacen de la comprobación de la existencia de Dios uno de sus problemas fundamentales aunque si se apoyan constantemente en varias de las “vías” tomistas que tratan de esto. Sobre todo creemos relevante establecer la quinta vía, pues de ella derivaran consecuencias lógicas para refutar el empirismo radical y el positivismo que deriva de este.

Dice Sto. Tomás en su *Summa Teológica*:

La quinta vía es tomada del gobierno de las cosas. Vemos que las cosas que carecen de conocimiento, tales como los cuerpos naturales, actúan según un fin [...] obtienen su fin no por casualidad sino por que son guiados. Ahora, cualquier cosa que carezca de conocimiento no puede dirigirse hacia un fin a menos que sea dirigida por un ser que se tiene conocimiento e inteligencia.... Por lo tanto existe un ser inteligente quien dirige todas las cosas naturales hacia su fin; y a este ser llamamos Dios.⁵³

Bretón, un teólogo tomista contemporáneo expresa esta idea de la siguiente forma:

“[...] en todas las cosas el fin es lo primero y [...] el fin es la primera de todas las causas”⁵⁴

Esto también es coherente con la noción de causa final aristotélica.

Aristóteles explica de ésta manera la causa final en la *Metafísica*: “[...] en cuarto lugar, a menudo opuesto al tercero [la causa eficiente], es el fin y el bien.”⁵⁵

⁵³ Tomás, *Summa Theologica*. parte 1., Q 2, a. 3.

⁵⁴ Breton, *Sto. Tomás.*, p. 16.

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 983 a 30.

El estagirita también llama causa primera a la causa *eficiente*, pero como él mismo lo dice esto es en un sentido opuesto a la primacía de la causa *final*. La causa final es primera pues es la que otorga el *sentido* al fenómeno aunque cronológicamente es la última en cumplirse. La causa *eficiente* es cronológicamente primera pero ésta no es un *principio*. Veremos más adelante, con los escolásticos que revisaremos, cómo la noción de causa final es asociada con el *sentido*, con lo que podríamos llamar la razón última que es asociada, aunque no siempre, con la idea de una teleología divina; de un plan divino universal de la que dependen todos los fenómenos del universo.

2.3 La influencia de Clemente de Jesús Munguía

La figura de Clemente de Jesús Munguía (1810-1868) es relevante para el estudio de la escolástica mexicana del siglo XIX. Fue alumno del español Jaime Balmes. Ambos son expositores de una filosofía escolástica que incorpora algunos de los avances de las filosofías modernas. A Munguía se le ha caracterizado como representante del nominalismo. Sin embargo, es su filosofía un nominalismo matizado con tomismo y abierta a algunos de los criterios experimentales de la ciencia de su época.

Munguía incorpora a su filosofía una noción moderna: la “ideología”. Para él las *ideas* son la base no solo del conocimiento sino también de su ontología. Hace de los contenidos eidéticos la piedra fundamental de su construcción teórica. Sin embargo al hablar de los signos del lenguaje no abandona del todo la noción de sustancia; y es en este matiz en donde encontramos un nominalismo influenciado por el tomismo.

Para Munguía existen tres clases de signos:

“accidentales, que surgen por casualidad y son circunstanciales; naturales que tienen una conexión íntima y aun una dependencia necesaria de la cosa representada”... y los de institución que se fundan en “el concepto general y uniforme que tienen todos sobre que tal signo se ha establecido para significar tal idea...”⁵⁶

El segundo signo incluye implícitamente la noción de sustancia, el primero y último no se distinguen con tanta claridad, aunque podríamos atribuir a la primera una noción

⁵⁶ Munguía *Del Pensamiento y su Enunciación en Obras Diversas* v.I p. 480.

metafísica, a saber la de accidente (en todo el sentido aristotélico) y la última como de convención *a-posteriori*.

Munguía también se refiere a las ideas de esencia “como la conveniencia de todos los atributos esenciales, prescindiendo de que existan o no” y esto sería la esencia metafísica. Estas ideas las caracteriza como “...necesarias, inmutables y eternas”⁵⁷

El discípulo de Balmes habla del principio Teológico de índole pedagógico, que según él no es más que “...la concordia entre la razón y la fe, y en el sistema de la conducta viene a ser la marcha segura que debe seguir la *naturaleza* protegida por la *gracia*”⁵⁸ Creemos ver aquí una referencia indirecta a la metafísica tomista y sobre todo a la noción de causa final de la naturaleza establecida por Tomás en la *Summa* como la quinta vía para comprobar, desde la razón, la existencia de Dios.

El principio teológico, según la mente escolástica, no se confunde con la “evidencia” empírica de hecho; si los artículos de fe no son evidentes ¿como podrían entonces desempeñar el papel de axiomas? nos menciona Breton:

“La audacia de la solución tomista consiste en la disociación de la función de principio y de idea de evidencia”⁵⁹

Munguía no niega la necesidad de los sentidos en la obtención del conocimiento, aunque no cree que ésta sea la única fuente, “...los sentidos la conciencia y la razón; tal es en último análisis, la triple fuente de nuestras ideas”⁶⁰

Un conocimiento que descansa sobre la noción de *ideas* como los contenidos de la mente, sean estos sentidos, conciencia o razón.

“La escuela sensualista parte siempre de un hecho que da cierto fondo de verdad a su sistema”⁶¹

⁵⁷ *Idem* v.1. p. 493.

⁵⁸ Munguía, *Los Principios de la Iglesia Católica* p.19. En Rovira, *Una Aproximación a las Ideas Filosóficas en México.* p. 354.

⁵⁹ Breton *op. cit.* p. 17

⁶⁰ Munguía *Del Pensamiento y su Enunciación.* v. III, p. 469.

⁶¹ *Idem*, v. I, p. 477.

La posición epistemológica de Munguía no es radical, sino más bien conciliatoria. Posteriormente criticará al sensualismo, pero nunca abandonará del todo la noción del contenido *eidético* de las categorías mismas, comenzando por el *hecho*.

Munguía no era un fanático ni un maniqueo. Sabía incorporar algunos avances de la filosofía moderna en su pensamiento. Tampoco es un ciego seguidor de la doctrina escolástica. Así critica los abusos en los que puede caer la lógica aristotélica. Algunas de las sutilezas de las disputas escolásticas son consideradas por nuestro autor como “penoso estudio de vagatelas.”⁶² Sin embargo sí concede un papel pedagógico importante a la escolástica. Ve en ella la capacidad de síntesis o “la demostración deductiva”⁶³ superior en intenciones pedagógicas a lo que llama el análisis riguroso o la inducción.

En Munguía encontramos tres categorías principales de donde parte todo su sistema lógico-epistémico. Estas son los *hechos*, las *relaciones* y las *leyes*.

Los *hechos* como lo que *hay*, dentro y fuera del pensamiento⁶⁴; las *relaciones* como el resultado del ejercicio de la reflexión y las *leyes* como los códigos inscritos en los mundos físico, intelectual y moral y que vamos descubriendo a través de las *relaciones* ya establecidas en el intelecto.

Nos centraremos en la noción de *hecho*. Al respecto nos dice Munguía:

[...] *hecho* es todo lo que existe... ya caiga bajo el dominio de los sentidos, ya nazca y muera en las regiones inaccesibles del pensamiento. Los metafísicos traen un axioma de incontrastable evidencia...*Primero* es ser, que ser da tal o cual modo... Los *hechos* constituyen por sí el primero de los elementos que buscamos...⁶⁵

⁶² *Idem* v.III. p. 44.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ No es esta la noción de *dato último epistémico* de los Neo-positivistas. Una noción casi tan antigua como el mismo empirismo, ya presente por lo menos, desde David Hume. Sin embargo son los neo-positivistas quienes la radicalizan. Existen algunos paralelismos entre esta noción y la noción de Munguía de *hecho* que debemos matizar con mucho cuidado pues en Munguía aún se preserva una base metafísica por su adscripción no solo al tomismo sino también al *idealismo*. En los capítulos posteriores veremos como esta base metafísica también esta presente, aunque en inconsciencia, en la idea de “*dato puro*” o “*ultimo*” en donde el anti-metafísicismo le es tan caro a los neo-positivistas. Esto lo veremos al comparar los argumentos de F. Zavala con los de P. Feyerabend.

⁶⁵ Munguía, *Op. Cit.* v.1 p. 251.

Las *relaciones* no son subsistentes por sí mismas. Aquí se manifiesta el tomismo de nuestro autor pero sorprendentemente también el paralelismo con la noción de “*dato último*” que mencionamos en la nota 64. La diferencia estriba en dos puntos principales. Primero: la primera perspectiva es metafísica, mientras la segunda se cierne sobre lo que podríamos llamar junto con Feyerabend “empirismo radical”⁶⁶ que pretende prescindir de toda metafísica. Y segundo, Munguía creía en el origen *ideal* de todos los contenidos de la conciencia. Podría decirse que era, desde la crítica que los positivistas emprendieron contra el liberalismo todo un teórico liberal. Veremos más adelante en el capítulo dedicado a F. Zavala lo problemático que resulta una postura radicalmente anti-metafísica en el empirismo.

La noción de subsistente sigue siendo materia de discusión para teólogos contemporáneos. Sobre todo los que aún siguen una postura tomista o mejor dicho neo-tomista⁶⁷. Pondré como ejemplo de esto a Francisco Varals Vidal, teólogo español que en el Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino Sección España en el 2004 expuso:

En etapas diversas de la modernidad filosófica, la cantidad absorbió la cualidad, e inclusive, anuló en nuestro pensamiento la substancia material; La relación ha sido instrumento de olvido o negación de los subsistentes entre sí relacionados; La acción ha tendido a ser absolutizada hasta la insania de olvidar el sujeto agente y suponer que, quien no es, es capaz de obrar en su autorrealización, para darse a sí mismo el ser, desde su propia nada.⁶⁸

Para Munguía la categoría de *relación* estaría del todo vacía sin la noción de *hecho* en su acepción de sustancia con carácter aristotélico: *lo que es*. “Las *relaciones*, no son hechos, no son entidades.”⁶⁹

Dentro de la posibilidad de percepción de los *hechos* también encontramos una noción muy importante que será retomada, aunque con otro matiz, por Portugal, esta es la noción de *sentido íntimo*. Tal noción es la percepción que se tiene de los *hechos* que ocurren

⁶⁶ Cfr. Feyerabend *Problemas del empirismo* en *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación*. L. Olive, A. R. Perez (comp.) p. 280.

⁶⁷ Se ha caracterizado como neo-tomismo al trabajo tomista que resurgió a partir de la encíclica papal *Sublimus Deus*.

⁶⁸ Francisco Carals V. *Unidad Según Síntesis* en Petit J.M. y Romero J. M. (ed.) *La Síntesis de Sto. Tomás de Aquino.- Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*, p. 32-33.

⁶⁹ Munguía *Op. Cit.* v.I p. 35.

dentro de nosotros mismos. Sin embargo es una noción cuyo criterio de verdad está limitado por las afecciones internas del hombre. Munguía nos advierte que para investigar las causas del mundo natural, y las relaciones de *hechos* externos no hace falta recurrir al sentido íntimo pues ello equivaldría a extraerlo de su esfera natural. Los sentidos resultan para Munguía un criterio eficaz para investigar estas esferas externas (naturaleza fuera del hombre.)

En este sentido Munguía se encuentra más cercano al sensualismo que sus herederos intelectuales. Creo que aquí se ve reflejada la influencia nominalista sobre Munguía. Una influencia no descartada por sus sucesores pero que no abrazan con tanta avidez intelectual por el rechazo que tuvieron hacía la política positivista de su época. Sin embargo, y siendo coherentes con el tomismo, ni Munguía ni los escolásticos que veremos adelante, renuncian del todo a la posibilidad de que los sentidos jueguen un papel importante en el conocimiento.

Munguía, aún adscrito al nominalismo y al idealismo, no renuncia del todo a nociones tomistas. Y El tomismo mismo no renuncia a la obtención de conocimiento a través de los sentidos.

Nos dice P. Vignaux en *El Pensamiento de la Edad Media*:

En el tomismo, nuestro poder probatorio se identifica con la luz natural de nuestro intelecto, poder de adquisición fundado en nuestra naturaleza humana: solo se demuestran los conocimientos que se forman a partir de la experiencia.⁷⁰

Pero es el poder de “adquisición” fundado en nuestra naturaleza humana lo que podríamos llegar a relacionar con el “Sentido íntimo” de Munguía. Aunque Munguía no se avoca a desarrollar una metafísica no la desdeña excepto cuando cree que invade esferas de conocimiento que no le corresponden.⁷¹ Fuera de estas esferas, como hemos visto, aún confía en la base que proveen algunas nociones metafísicas tomistas aristotélicas.

El *sentido íntimo* de Munguía solo nos puede dar conocimiento de:

⁷⁰ Vignaux, *El Pensamiento de la Edad Media* p. 123.

⁷¹ Se nota la influencia de Ockham y de algunos empiristas posteriores.

“...nuestras afecciones internas y por consiguiente de nosotros mismos”⁷²

Desde esta perspectiva no podríamos decir que el *sentido íntimo* de Munguía sea un tipo de *a-priori* de la facultad de conocer el mundo externo, este sentido es, y en esto nuestro autor es preciso, solo una facultad de auto-conocimiento.

⁷² Munguía *op. cit.* v. II, 276.

Capítulo 3

La Crítica de Secundino Briseño.

3.1 Contexto

De toda la crítica al positivismo que emprendió la escolástica mexicana uno de los ejemplos más logrados por su riqueza filosófica y la pertinencia de sus críticas es la que emprendió el presbítero Secundino Briseño en su obra “Ligeros Apuntes Sobre la Filosofía de Spencer”, pronunciada el 27 de agosto de 1894 con motivo de una ceremonia de reparto de premios del seminario conciliar. De Briseño sabemos poco, inclusive la obra citada es la única que hemos encontrado del presbítero. Nació en Guanajuato en 1857 y falleció en 1929. Sabemos que estudió en el Seminario Conciliar de la ciudad de León en donde también fue profesor de Filosofía. Fue probable fundador de la Academia Filosófica-Teológica de Santo Tomás de Aquino en León. Así mismo dirigió una escuela de música sacra en la misma ciudad. En la obra que mencionamos encontramos una de las elaboraciones más sofisticadas y completas de filosofía tomista en México. Es de notarse que la obra está dedicada a la memoria de Santo Tomás de Aquino.

3.2 ¿Porqué la crítica contra Spencer?

Para entender un poco la crítica de Briseño es menester retomar un esbozo general de la filosofía del británico Herbert Spencer.

Leopoldo Zea trata la influencia de Spencer en su ya clásica obra *El Positivismo en México*. El filósofo mexicano destaca la marcada influencia que tuvo el británico sobre Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez y otros pensadores de corte darwinista social durante el Porfiriato.

Recordemos que Spencer considera todo pensamiento como fruto de lo relacional; es decir que para el filósofo británico solo es posible conocer algo nuevo mientras podamos encontrar una relación entre una impresión y otra idea ya registrada en la memoria. Lo relacional se remite a lo contrastable; ningún nuevo conocimiento es posible sin antes “comparar” la impresión con lo ya conocido. Spencer no especifica la naturaleza de lo relacional en la forma en la que Hume lo hizo, aun cuando evidentemente es un heredero

de éste. Lo que destaca en lo relacional es la jerarquización y organización de las ideas como fundamento del conocimiento mismo; entonces, la estructura epistemológica es la misma epistemología. Y solo dentro de este rubro clasificatorio y teórico-contrastable existe la posibilidad de adquirir nuevos conocimientos; que en este caso y aunque nunca lo mencione explícitamente se trata de conocimiento “útil”.⁷³

En Spencer podemos encontrar el efectivismo de la Ilustración y los ideales moldeadores del humanismo. Briseño interpreta a Spencer como diciendo, aunque el británico lo niegue explícitamente, que la tradición sajona empirista y la tradición idealista continental, sobre todo alemana son básicamente lo mismo; se encuentran en esta última instancia que es el positivismo.⁷⁴ Mención que no debería pasarnos inadvertida dado el rechazo que Spencer profesa por la filosofía idealista y en particular por la filosofía Alemana.

Pero cabe la pregunta: ¿Spencer era realmente un positivista?

Como ya mencionamos en el primer capítulo, la investigadora Martha de la Vega ha polemizado acerca del carácter positivista de la filosofía spenceriana al negarle tal título y caracterizarla tan solo como un evolucionismo⁷⁵. Creo que la respuesta a esta cuestión la da el mismo Spencer, en una cita que también encontramos en el texto de Briseño:

“La Filosofía positivista no es más que el desarrollo de la filosofía natural.”⁷⁶

Recordemos que Spencer caracterizaba su pensamiento como “filosofía natural.” Y esta cita constituye otra prueba de la influencia Spenceriana en el pensamiento positivista del Porfiriato que veía en el evolucionismo de la “filosofía natural” un desarrollo del positivismo.⁷⁷ Briseño, después de citar estas líneas de Spencer agrega:

⁷³ Cfr. Herbert Spencer, *Primeros Principios*. La Crítica del utilitarismo epistemológico la hemos dejado para el capítulo referente a la crítica de Portugal. (todas las citas de Spencer en este capítulo son de esta obra y de la edición que utiliza Briseño que es la traducción de J. A. Irueste).

⁷⁴ Este punto será argumentado más adelante.

⁷⁵ Martha de la Vega, *Positivismo vs. Evolucionismo*.

⁷⁶ Spencer, *Primeros Principios*, 2ª parte capítulo 1.

⁷⁷ No así G. Barreda quien se opone al paradigma del darwinismo por considerar que es imposible obtener pruebas “positivas” al respecto. *Cfr. Op. cit.* Moreno. p. 45-137.

“No es pues de extrañar que la filosofía de Spencer haya adquirido tanto prestigio en nuestros días, haciéndose tan popular en las escuelas modernas filosóficas.”⁷⁸

Lo que no es extraño es que sea tan popular al caracterizarse a sí mismo como positivista, corriente ya decadente, pero aún en boga en estos tiempos.

Parece que Spencer, casi relegado al olvido en nuestros tiempos, fue un pensador muy influyente en su época. Manifiesta una influencia centrada en su pensamiento de corte liberal burgués, que venía como anillo al dedo a las clases consolidadas en el poder, tanto en Europa como en México.

Pero este pensamiento liberal de Spencer no es gratuito pues está dirigido hacia la legitimación del poder que ostentan las clases burguesas en su país y en algunas otras naciones de occidente. Una tendencia que no es exclusiva del positivismo pero que en algunas instancias, como el caso de Macedo, son llevadas al extremo político del autoritarismo burgués basado en el darwinismo social.

Podríamos decir que el positivismo comtiano y spenceriano, de marcada influencia en nuestro país a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, concuerdan con este espectro político. Como vimos en el segundo capítulo, ciertas facciones del catolicismo lucharon por el control pedagógico, a su vez traducible en control político, contra el oficialismo positivista del Porfiriato. En algunas instancias y casos como en la definición de una epistemología-pedagogía de “Estado” esta lucha se emprendía desde el frente filosófico.

Sin embargo en el caso de la crítica de Briseño, el paradigma a criticar no es tan solo el positivismo sino también el del darwinismo; pues, por un lado y como hemos visto, éste fue utilizado por Spencer y Sierra para otorgarle sentido a la historia humana y por otro lado este paradigma resultaba escandaloso para la escolástica. Los escolásticos no solo rechazan a la escuela evolucionista tan solo por que ésta parezca ser anatema de varios de sus dogmas religiosos, entre los que destaca el creacionismo, sino que también cuestionan filosóficamente la relación entre evolucionismo y materialismo (político y

⁷⁸ Briseño, p. 9 (todas las citas de Briseño corresponden al texto *Ligeros Apuntes sobre la Filosofía de Spencer*, Imprenta de Francisco Verdades, León, 1894).

científico) y la epistemología empírica radical de la que esta relación parece derivarse. El empirismo parece ser el puente entre filosofía *natural* o *evolucionista* y el *positivismo* que efectúa la filosofía de H. Spencer.

Es interesante notar que Briseño no critica el darwinismo de Spencer tanto como sus contradicciones internas y sobre todo la contradicción que este paradigma parece presentar frente al positivismo; de hecho no menciona al darwinismo de nombre ni una sola vez en su discurso, aunque sí caracteriza el paradigma, al igual que el mismo Spencer, como evolucionismo. Esto va acorde con una de las más apremiantes inquietudes intelectuales del catolicismo en aquellas épocas.⁷⁹

A Briseño le interesa indagar más a fondo, buscar las raíces metafísicas del positivismo spenceriano y así mostrar las contradicciones en que incurre el filósofo británico. Inclusive le interesa destacar las semejanzas entre el positivismo y la escolástica, similitudes ignoradas por los positivistas y que en Briseño tienen, en parte, la intención de mostrar la poca necesidad que se tiene de hacer una filosofía distinta a la escolástica. Secundino Briseño utiliza un método comparativo entre el positivismo y la escolástica. Comienza admitiendo la verdad incontestable de la escolástica y de ahí:

Más si después del examen de la crítica, no reconocemos en dicha filosofía [positivismo spenceriano], los caracteres de la verdad, únicos títulos que la harían acreedora á la sumisión de nuestro entendimiento, la habremos de rechazar, porque el error descubierto no tiene atractivo ninguno.⁸⁰

Si el positivismo resulta verdadero sería por su parecido a la filosofía escolástica. Y tan solo por profesar los mismos principios. Su método es comparativo y hoy en día podría caer en el descrédito, sin embargo, le permite a Briseño descubrir un origen común, aunque sea en el plano metafísico, entre el positivismo y la teología tomista. Por otro lado al demostrar las contradicciones internas de la filosofía spenceriana piensa mostrar su inconsecuencia como sistema auto referente a través de su imposibilidad de prescindir de la metafísica.

⁷⁹ *Cfr. Op. Cit.* Moreno Roberto,

⁸⁰ Briseño, p. 10.

Briseño comienza su discurso citando a Littré, pues aquí encuentra el rubro epistémico de los positivistas que impugnará posteriormente como inconsistente:

El espíritu positivo ha cerrado sucesivamente todas las puertas al teólogo y metafísico, descubriendo las condiciones de existencia de todos los fenómenos accesibles y la imposibilidad de alcanzar nada más allá.⁸¹

La clave de esta cita está en el concepto de *imposibilidad*. Es un criterio de corte metodológico que cierra las puertas de la investigación a toda posible metafísica. Un límite, cuyo criterio de corte se ve a sí mismo bordeado por un revés metafísico. Ahí mismo en donde se imposibilita la investigación de la metafísica se recurre a ella para establecer tal límite. Briseño mostrará esto desde su perspectiva escolástica.

3.3 Crítica a la Epistemología del Empirismo Radical.

Como sabemos la crítica de Briseño se dirige hacia Spencer, como hemos visto, uno de los pensadores más influyentes de su época, quien pretendía abarcar la totalidad del universo humano con su filosofía. Sin embargo ¿Qué gran sistema filosófico no lo ha intentado? Dirige su crítica hacia la epistemología, pues es la base del sistema. Por estas razones es que la crítica del presbítero se centra en la definición que Spencer da de filosofía. Ésta es: “Pensamiento filosófico como la unificación de todos los saberes.” Briseño entiende esto como un “Conocimiento del mayor grado de generalidad”⁸² y ésta definición de Spencer se contrasta con la forma en la que él mismo caracteriza el conocimiento vulgar y el conocimiento científico; como conocimiento no unificado para el primero y como conocimiento parcialmente unificado para el segundo.⁸³

Partiendo de la metafísica aristotélica Briseño muestra la contradicción en la que incurre esta definición de filosofía de Spencer por suponer tres cosas: Primero que los conceptos generales deberán ser más claros que los particulares. Segundo, la filosofía así descrita es ontología aunque Spencer lo niegue. Y tercero tal definición contradice la proposición del mismo Spencer de que todo conocimiento es relativo-relacional.

⁸¹ Briseño, p. 8. La cita de Littré es de, *Conservation*, p 61.

⁸² Briseño, p. 11.

⁸³ Recordemos el papel primordial de lo “relacional” en la filosofía Spenceriana.

Concentrémonos en la primera crítica, en donde pretende demostrarse el materialismo de la filosofía spenceriana, un punto fundamental, pues es este enfoque epistémico el que lo conduce a una aporía que veremos más adelante, a saber, la fundamentación axiomática del empirismo desde el mismo empirismo.

Nos dice Briseño sobre la definición dada de filosofía:

Y aunque el expositor de la Filosofía Natural, parte del principio de que nuestro conocimiento no se puede elevar más allá de lo relativo la definición [saber completamente unificado] no lo expresa, y por tanto, para concretar debidamente el objeto del conocimiento filosófico, debía usar de algunas partículas restrictivas que nos diesen a conocer, que los conocimientos de lo absoluto, aunque de suyo perfectamente unificables, no se contienen dentro de los límites de la Filosofía⁸⁴

Aquí Briseño critica el criterio del límite del concepto de universalidad empleado por Spencer. ¿Por qué no poder conocer al absoluto si este parecería ser de lo que trata un conocimiento “perfectamente unificado”? No olvidemos que Spencer sigue el criterio moderno del “límite” de lo que se puede conocer.

Para Spencer la unificación creciente de conocimiento parte de las “primeras representaciones” a su vez formadoras de lo que llama “conceptos simbólicos.” Estos conceptos simbólicos no se construyen a través de una simple adición de impresiones de la experiencia sino que son representativos de ideas muy amplias en donde no podríamos terminar de enumerar la cantidad y calidad de conceptos que la componen. Spencer da como ejemplo de idea simbólica la idea de la Tierra.

Briseño citando a Spencer nos dice acerca de los *Primeros Principios* que:

[Para Spencer] La formación de conceptos simbólicos es indispensable a la filosofía pues su necesidad se da en la formación de conceptos universales y se verifica “a medida que pasamos de los objetos pequeños y concretos a los grandes y abstractos”⁸⁵

⁸⁴ Briseño. p 11.

⁸⁵ *Idem*, p. 12, cita de la p. 28 de *primeros principios* de Spencer.

Para Spencer, cuando pasamos de un concepto concreto a otro más amplio o universal que le contiene, este pensamiento universal o simbólico se encuentra más alejado de la realidad y por lo tanto de la claridad por la imposibilidad que tenemos de recorrerlo. Se puede apreciar en estas ideas de Spencer un tipo de atomismo empírico. Valdría preguntarse si lo más físicamente pequeño es por ello más cognoscible. Spencer pone como ejemplo de esto que es más fácil describir una roca que al planeta Tierra. Pero entonces, ¿tendríamos que definir conocimiento como descripción? Briseño defiende la cognoscibilidad de los conceptos universales al dividir la categoría de universal entre conocimiento universal directo y conocimiento universal reflejo, por ello dice:

[directo] lo más universal o común en camino para el conocimiento de lo menos común. Aquí el conocimiento universal es más imperfecto que el de lo menos universal.⁸⁶

Y en lo referente al conocimiento universal reflejo observa:

Como que es un conocimiento comparativo, supone el conocimiento directo de la naturaleza de algún objeto, é incluye un nuevo elemento, que es el concepto mismo de universalidad, y va acompañado de un trabajo abstractivo del entendimiento que se profundiza cada vez más a proporción que avanza en la escala de generalizaciones.⁸⁷

Parece que Spencer deja inadvertido el papel comunicativo de las abstracciones.

Para el filósofo inglés los conocimientos simbólicos pierden su correspondencia con sus objetos “reales” en proporción inversa a su complejidad (la cantidad de conceptos que lo componen) y a su grado de generalidad. Estas ideas le sirven de base a Briseño para imputarle a Spencer una doctrina materialista, por ello nos dice:

Por aquí se ve que los conocimientos simbólicos de que se vale la filosofía, son más inexactos é imperfectos a proporción de su mayor generalidad, y por consiguiente, deben serlo más que los conocimientos concretos; pues

⁸⁶ *Idem*, p.15.

⁸⁷ *Ibidem*..

solamente en estos, dice Spencer, las diversas imágenes de los detalles del objeto aparecen simultáneamente á nuestro espíritu e integran su idea.⁸⁸

De esta manera se apunta hacia un tipo de atomismo epistémico en donde la “concreción”, entendida como objeto físico particular de escasa extensión y la captación de una idea concreta del objeto parecen identificarse. No se trata de un problema de “representación” sino de la “confiabilidad” de verdad que podemos tener de alguna idea. Para Spencer entre más cercana esté la idea a lo físico, sin nunca explicitar suficientemente lo que entiende por este concepto, mayor será su “verdad”.

De acuerdo con Briseño si pensamos que las abstracciones universales son menos confiables que los datos “epistémicos” a la hora de comunicar verdad, entonces la filosofía nunca podría representar algo inteligible, la misma ciencia sería de menor valor que el conocimiento vulgar.

Según Spencer [...] el conocimiento concreto constituye propiamente el conocimiento no unificado ó vulgar y los conocimientos generales constituyen, ya el conocimiento parcialmente unificado ó científico ya el conocimiento completamente unificado o filosófico: luego el conocimiento filosófico es más inexacto e imperfecto que el conocimiento científico y éste lo es más que el conocimiento vulgar.⁸⁹

Según Spencer los conceptos “concretos” son portadores de verdad más “exacta” y esto nos obliga a considerar que las subsecuentes abstracciones universales decrecen en verdad. La amplitud física del objeto es inversa a su inteligibilidad, entre más pequeño más fácil es conocerlo” y sin embargo aún tenemos la necesidad de formular conceptos “simbólicos”. ¿Si no, cómo podría Spencer hacer su síntesis filosófica y formular sus definiciones? Pero aquí Spencer también está haciendo depender el grado de generalidad de una idea de la extensión del objeto “real” de esa idea. Esta haciendo un salto entre categorías, de la *extensión* a la *generalidad*, y Briseño lo detecta.

Así Briseño, citando a Spencer nos dice:

La filosofía, dice, es un conocimiento diametralmente opuesto a los que la experiencia nos da asimilando hechos. Es el producto final de la operación

⁸⁸ *Idem*. p. 14.

⁸⁹ *Idem*, p.16.

que comienza por una simple recopilación de observaciones que continúa por la elaboración de proposiciones más amplias [...] más en verdad, que la filosofía de Spencer no puede decirse diametralmente opuesta a la experiencia: por que, los conocimientos generales de que se vale, nunca llegan a ser independientes de la experiencia, mucho menos opuesta.⁹⁰

Si la filosofía es esta unificación que proclama Spencer, entonces no podría ser tan distinta de la ontología que desdeña:

El conocimiento de todos aquellos objetos que pueden dar materia para la completa unificación, es lo que debe llamarse con toda propiedad, Filosofía. Tal es el conocimiento ontológico, que por razón del mayor grado de generalidad de su objeto, es perfectamente susceptible de unificarse. Sin embargo nuestro filósofo (Spencer) dice: “toda Filosofía que pretenda ser ontológica es falsa.”⁹¹

Es preciso observar que aún cuando Spencer ve como diametralmente opuestas a la experiencia concreta y la especulación filosófica éste no lo hace abandonar la búsqueda por el sentido último, y por ello dice:

“La unificación del conocimiento sólo puede efectuarse, demostrando que una proposición final envuelve y consolida todos los resultados de la experiencia”⁹²

3.4 Arreglo Estructural del Conocimiento.

Atendiendo a lo ya visto la filosofía debería ser otra cosa de lo que Spencer entiende por ella. El empirismo radical spenceriano comienza a mostrar sus defectos más fundamentales entre los cuales destaca la dificultad que tendría el hombre de adquirir nuevos conocimientos si se atiene a un método que consista solamente en clasificar y ordenar según lo que ya conoce desde los supuestos de un determinado paradigma vigente. En este tiempo y contexto aún estamos lejos de las ideas de “revolución científica” de Thomas Kuhn. Sin embargo la crítica escolástica que destacamos en esta tesis ya comenzaba a fraguar ideas que demuestran las contradicciones de una visión de la ciencia que descansa en un empirismo radical, y las consecuencias filosóficas y

⁹⁰ *Idem* p.22, cita p.116 Spencer. Recordemos que en Spencer la construcción de grados de generalidad se da aditivamente, de experiencias concretas a ideas simbólicas a ideas generales.

⁹¹ Briseño, p. 20-21., la cita que hace Briseño de Spencer es de *Primeros Principios*, p 112. lin 18.

⁹² Spencer p. 125.

políticas que implican la pretensión de una obediencia ciega y absolutista a un método de conocimiento. Francisco Zavala, al igual que Briseño, critica a la petición de principio que supone fundamentar la validez de la experiencia con la misma experiencia; Por su parte José M. de J. Portugal critica lo que llama “el espíritu de sistema” pero a estos dos casos regresaremos en los capítulos posteriores.

Visto desde la perspectiva del empirismo radical, el conocimiento es una mera colección de datos que jamás se alejan de la experiencia; en este sentido ni siquiera parece haber lugar para el verdadero trabajo teórico ni para la imaginación especulativa. Bajo esta concepción empirista, según Briseño, solo hay lugar para las enciclopedias y la taxonomía, los museos y el control ideológico.

Dice Briseño que si, por ejemplo, observamos en la naturaleza algún animal al que no le podamos asignar una clasificación zoológica no podríamos, entonces, siquiera nombrarlo, sin embargo nos advierte:

Pero de ninguna manera prueba [el no poder nombrarlo], que no se pueda conocer dicho animal, pues se encuentran caracteres tan singulares, que comparados con los de las demás especies, se ha encontrado no tener un punto de convivencia con ellos.⁹³

Briseño argumenta que no es necesaria la asimilación ascendente para conocer algo nuevo. Sin embargo creo que no se prueba que tal asimilación no sea necesaria aunque sea negativamente, pero sí que se pueda aceptar que lo asimilado anteriormente puede ser suficiente para conocer una nueva especie.

Pero ¿Es entonces el conocimiento un arreglo estructural como pensaría Spencer? ¿o algo independiente a esta estructura como pensaría Briseño? ¿Conocer es nombrar y definir?

3.5 El Primer Principio del Conocimiento

Evocando a Spencer Briseño escribe que este filósofo: “Busca un principio primario que debe dar unidad a toda la experiencia” “que no puede limitarse a la experiencia de uno o de muchos órdenes, sino que debe aplicarse a la experiencia universal”

⁹³ Briseño, p. 25.

Este principio primario, desde la perspectiva escolástica, es el primer motor aristotélico y el eje que Briseño toma para mostrar la fundamentación metafísica en la que incurre el positivismo aun cuando lo intente negar rotundamente. Pues para Spencer tal principio, constituye la guía de las relaciones entre experiencias y por lo tanto es generador de nuevos conocimientos, y, siguiendo al británico, tal principio no puede ser él mismo conocido previo a la experiencia de ello. Para Briseño la *asimibilidad*, en resumen, la potencia que tiene un objeto para recibir cierta disposición es un acto intelectual posterior al conocimiento del objeto. Dice Briseño citando nuevamente Spencer:

¿Por qué medio, dice, la inteligencia en busca de una filosofía podrá darse cuenta de sus conceptos y demostrar su validez ó invalidez? Solo hay uno: admitir como verdaderas, provisionalmente, aquellas ideas vitales o que no pueden ser aisladas, sin producir la disolución del espíritu [...] dejando a los resultados el cuidado de justificar esta hipótesis.⁹⁴

A lo que contesta Briseño:

Pues bien: ó son válidos todos los procedimientos racionales fundados en tales principios provisionales ó no lo son. Si son válidos, como quiere que, la verdad del consiguiente, depende indispensablemente de la verdad de las premisas, es preciso que tales principios, sean desde luego verdaderos. Luego lo son necesariamente antes de la confirmación de la experiencia, pues tal confirmación no puede darles valor para deducir una consecuencia que hacían legítima, en virtud de la verdad que ya poseían.⁹⁵

Estamos ante la causa incausada de la que parece depender totalmente el positivismo. Y un principio, como demuestra Briseño, no obtendrá la verdad a partir de que se corrobore con la experiencia pues esto cancelaría justamente su carácter de *principio*. Spencer tiene el mérito de haberse dado cuenta de la necesidad de tal principio, pero a partir de ahí ya no puede salvar al positivismo y cae en varias contradicciones, que el ojo agudo de Briseño detecta.

⁹⁴ Spencer, p. 61.

⁹⁵ Briseño, p. 27-28.

En la página 23 de su discurso Briseño advierte una de las contradicciones del positivismo que posteriormente se tornó en crítica clásica bajo la pluma de los filósofos de la ciencia, esto es: “la unificación de los conocimientos es unificación de experiencias y sin embargo, esa misma unificación es diametralmente opuesta a la experiencia.”⁹⁶

La escolástica no niega que la experiencia sea fuente de conocimiento, tan solo no cree que sea la única fuente de conocimiento. Spencer tampoco puede, aunque lo intenta, sustentar que la experiencia sea la única fuente, las últimas dos citas parecen confirmar esta sospecha.

Spencer, en su afán de superar esta última contradicción, es obligado a pensar en una causa primera aunque no sea objeto de la experiencia y ni siquiera del conocimiento. En el positivismo el problema del salto de la experiencia a la abstracción de tal experiencia (sin siquiera entrar en el problema de si la experiencia es ya representación) siempre ha constituido algo que deja mucho hilos sueltos en su doctrina. Para Spencer el conocimiento es igual a la relación de conceptos pero lo que ya no queda claro es el salto de la experiencia a los conceptos; un salto que ni siquiera le queda claro al mismo Spencer por su postura anti metafísica. Desestima la capacidad de abstracción y la encuentra también en la experiencia, en la sensibilidad. Spencer requiere una causa primera incognoscible aunque definitivamente pensable como tal, pero nunca objeto del conocimiento pues no es de origen sensible.

Briseño al continuar con su crítica considera que si todo conocimiento es relacional, primero hay que conocer el objeto antes de poder relacionarlo. Spencer lo acepta y sin embargo contradice su principio de que sin relacionar el objeto de la sensación éste no se puede conocer. Nos menciona Briseño la seguridad que Spencer tiene de que “no se puede ni decir que lo absoluto no es cognoscible, porque esto es afirmar tácitamente su existencia”⁹⁷ Si tal principio no puede derivarse de nuestra experiencia entonces no deriva del conocimiento. No hay prueba inductiva para ello, este primer principio:

⁹⁶*Idem*, p. 23.

⁹⁷*Idem*, p.30.

¿Supera nuestra razón?, ¿Es un objeto de fé (sic) sobrenatural? ¿El primer postulado de la filosofía spenceriana, es, un acto de fé en la persistencia de una realidad que supera a nuestro conocimiento y a nuestra razón?⁹⁸

Briseño piensa que al reparar en estas contradicciones ya ha dado suficiente prueba de las inconsistencias del positivismo y sin embargo aun continúan sus críticas. Aunque nunca menciona al darwinismo por su nombre de hecho lo ataca cuando critica la doctrina sostenida por Spencer como una de las pruebas fundamentales del darwinismo: esto es el principio de la indestructibilidad de la materia.

Basándose en Santo Tomás Briseño intenta probar que la experiencia de la indestructibilidad de la materia no supone que no pueda llegar a pasar o que no haya sido creada. La transformación de la materia no supone ni prueba la ausencia de una creación. En esta idea se muestra la adhesión a una verdad revelada sobre las acumulaciones de la experiencia. Briseño no podía dejar de escribir contra el materialismo que muchos escolásticos mexicanos confundían e identificaban con el liberalismo, con el positivismo e inclusive con el marxismo. Esto lo considero un error políticamente aprovechable al meter en el mismo rubro a todos sus adversarios. Sin embargo no creo que este sea el caso de Briseño; su situación como religioso entre los cuales destaca la censura de la diócesis a la que eran sometidos todos los escritos escolásticos, lo obligaba a sostener una postura contraria al materialismo. Pero lo rescatable de Briseño es el intento de mostrar cómo una doctrina que pretende ser puramente epistemológica se contradice al querer negar la ontología de la que necesariamente se deriva.

En la persistente búsqueda de la objetividad cualquier indicio de *guía* o *principio* es inmediatamente censurada como mitología. Esto es ya mitología como diría Horkheimer. Revisar la base última de un paradigma es vista por la ciencia ya enquistada en el poder como rebelión y da pie al desprestigio y al olvido.

Tal es el aparato desde donde el poder mantiene la barbarie vigente, es tal vez por esto que la filosofía de Spencer se encuentra olvidada por los analíticos y positivistas de nuestros días; no tanto por su apoyo incondicional hacía el empirismo, sino porque sin pretenderlo muestra que tal apoyo desemboca necesariamente en contradicciones.

⁹⁸ *Ibidem.*

Por otra parte Parecen existir coincidencias ontológicas entre la epistemología positivista y la epistemología escolástica. Aunque se trata de semejanzas que Briseño y Spencer niegan rotundamente su carácter metafísico es en verdad muy parecido.

Son parecidos ontológicos; occidente observándose a si mismo. No es gratuito decir que la Ilustración, los proyectos utópicos de esta época entre los que podemos incluir al positivismo tienen como base el obsesivo afán de controlar a la naturaleza (que es control sobre los hombres) desde la ciencia; la afirmación del yo-dios y los ideales del humanismo y el liberalismo todos tienen su origen en el culto cristiano, a su vez heredero de los cultos solares, todo esto pues, expresión del mito del monoteísmo,⁹⁹ de la búsqueda del *único* sentido, de la gran teoría unificadora. Briseño nos muestra el origen común metafísico del positivismo spenceriano y el escolasticismo clásico (tomista) y aunque sus intenciones son las de mostrar las contradicciones de la primera y afirmar la segunda no se equivoca al mostrar, de alguna forma, como una depende o por lo menos se deriva de la otra, una derivación que va más allá de un proceso cronológico e histórico, y que nos permite hablar de una derivación metafísica.

⁹⁹ Cfr. Horkheimer, Adorno, *La Dialéctica de la Ilustración*

Capítulo 4

La Crítica de Francisco Zavala.

4.1 Contexto

Francisco Zavala nace en 1857 y muere en 1929. Es probable que se adscribiera al grupo de intelectuales católicos que se agrupaban en torno al presbítero mexicano Valverde Téllez. Es, en cierto sentido, un intelectual católico menor en la historia escolástica de México, sin embargo creemos que algunos de sus argumentos son rescatables y relevantes y por ello justificamos el haberlo incluido en esta tesis.

A continuación analizaremos los argumentos críticos de Francisco J. Zavala que rechazan la validez de los criterios positivistas en la investigación científica y en la generación de verdad. Para ello nos centraremos en su obra “El Positivismo”¹⁰⁰, publicado en Guadalajara en 1909.

4.2 El sofisma de petición de principio del empirismo radical

Para Zavala más valdría llamar al positivismo negativismo, pues es como la negación de toda filosofía. El filósofo escolástico caracteriza al positivismo como una doctrina que descarta todo lo que no es asequible “directamente” por los sentidos. Desde esta perspectiva epistemológica las nociones de “empirismo radical” y de “positivismo” serán intercambiables. Acorde con el tomismo de nuestro autor la negación de la especulación filosófica por parte del positivismo lleva a tal doctrina a negar cualquier posibilidad de efectuar una especulación metafísica y de ahí su imposibilidad por abocarse a la tarea de conocer las causas primeras y ciertas certidumbres no empíricas como la del sentido íntimo, tan cara a la filosofía escolástica. Veremos como nuestro autor recurre al *cogito ergo sum* cartesiano como prueba de tal sentido.¹⁰¹

Pero estas no son las peores consecuencias de la dogmática negación de la metafísica. Zavala advierte la utilidad del empirismo dentro de las *artes* técnicas, sin embargo argumenta que fuera de este terreno resulta nefasto y no duda en poner como primer

¹⁰⁰ F. J. Zavala, *El Positivismo*, Tipografía de El Regional, 1909. (todas las citas de Zavala son de esta obra)

¹⁰¹ Cfr. *Idem*, p. 4.

ejemplo a la sociología.¹⁰² ¿Por qué la sociología?, creemos que Zavala es consciente de los esfuerzos de sus contemporáneos “científicos”, en la especulación sociológica de corte darwinista social. Tenemos así por ejemplo al ya mencionado Macedo, sociólogo porfirista que afirmaba:

En la sociedad en general, algunos hombres superan a otros por adquisición de riqueza o de poder económico, pero los ricos estaban obligados a usar de este poder para el servicio de la humanidad [...] El servicio de la humanidad según Macedo, era la actividad que llevaba al progreso industrial. Los pobres por su parte estaban obligados a trabajar.¹⁰³

De esta manera se afirma el progreso abstracto a costa de la humanidad misma. Zavala también está consciente de la clásica y aun no del todo superada asociación entre meteorología y carácter humano. Argumenta en contra de esta simplista asociación la noción aristotélica de causa eficiente y final. Que en este caso traduce como la voluntad del hombre. Esto es, afirma la existencia de un agente no tan pasivo como podría esperarse de un autor que apoyaba incondicionalmente la instauración de un estado católico. Creemos que nuestro autor también está pensando en la segunda vía tomista para expresar que el mecanicismo social resulta absurdo.

Zavala, como vemos, es fiel a la tradición escolástica que apela a la autoridad intelectual para apoyar sus argumentos; sin embargo sus siguientes argumentos contra el empirismo radical resultan de una perspicacia, aunque no de una originalidad inesperada. Cito a Zavala:

“El primer criterio, científicamente hablando es el de la evidencia y el raciocinio, porque aun para hacer valer la experiencia en las ciencias médicas, nos valemos precisamente del raciocinio, y el mismo método inductivo de la experiencia se basa en una verdad del orden intuitivo que es esta “El fenómeno que hemos visto realizarse en ciertas circunstancias, debe reproducirse, cuando se presentan las mismas circunstancias”, Y en efecto ¿Cómo no hemos cerciorado de que este principio sea legitimo y dará buenos resultados prácticos en su aplicación? – “Por la experiencia” contestan los materialistas- Pero tal cosa bien examinada, es enteramente falsas porque ante

¹⁰² Recordemos que para Comte la sociología es la culminación de la escala enciclopédica y por lo tanto la ciencia última y más importante para los positivista más ortodoxos.

¹⁰³ William Raat, *El positivismo durante el Porfiriato*, p. 83.

todo sería un círculo vicioso el decir que el método o criterio de la experiencia se demuestra con la misma experiencia.”¹⁰⁴

Nuestro autor se pregunta ¿Cómo podría servir la experiencia como criterio de sí misma? Se requiere un conocimiento o una intuición previa a toda experiencia. Necesitamos recurrir al *raciocinio* para extraer el criterio de fiabilidad de la inducción. Zavala comprueba que la inducción pura (resultado obvio, pero rara vez explicado por empirismo radical) no podría establecer una ley suprema y universal; pues el establecer tal cosa, a lo que mira cualquier investigación que pretenda ser científica, requiere de un convencimiento (¿certeza?) previo de que exista la ley en la naturaleza y de que se pueda comprobar con el mismo criterio que establece la posibilidad de que “exista” tal ley. Éste es el círculo vicioso que aduce al final de la cita. Compárese con esta cita de Miguelez que desde una posición popperiana nos dice;

Cuando se sigue el criterio de que las hipótesis tienen que ser consistentes con las teorías aceptadas, se van logrando “éxitos”, no porque concuerden con los hechos, sino porque se eliminan los hechos que pueden contradecir a las teorías. Estos “éxitos” son completamente artificiales y ficticios y el círculo ideológico se cierra cada vez más: la “evidencia” empírica puede ser creada por un procedimiento que se justifica en la misma realidad que ha producido.¹⁰⁵

Zavala concibe un elemento *a-priori* dentro de nuestro entendimiento, lo que sería imposible para los positivistas pues esto implicaría forjar una teoría del conocimiento incompatible con el empirismo radical que dicen profesar pues descansaría sobre una noción metafísica. Hemos visto ya, desde la crítica de Briseño, como Spencer intentó resolver esta contradicción y cómo, al hacerlo, cae en una posición en donde el empirismo radical resulta insostenible, (aunque el británico no se haya dado o no se haya querido dar cuenta de ello.)

La inducción legítima y perfecta en su género tiene por base el conocimiento o convicción íntima de la existencia de una regla general

¹⁰⁴ Zavala, p. 10-11.

¹⁰⁵ Martínez Miguelez, *El Paradigma Emergente*, p. 56.

anterior a todos los hechos particulares como es ésta: “que la naturaleza está regida por leyes constantes que se corresponden entre sí.”¹⁰⁶

Tal afirmación intenta mostrar el *a-priori* axiomático sobre el que descansa necesariamente toda investigación que esté guiada por una metodología, y en este caso se afirma la necesidad que tiene el empirismo de una metafísica. Para Zavala la necesidad de un *a-priori* cognoscitivo se encuentra en concordancia con la doctrina católica¹⁰⁷ (la necesidad de una primera causa.) Pero, a partir de aquí, nosotros quisiéramos destacar una característica de los discursos científicos: dan por hecho teleologías en muchos casos inconscientemente, esto es, dan por sentados paradigmas.

La filosofía de la ciencia contemporánea ha revisado los problemas de la inducción pura y de los enunciados de observación. Popper ha propuesto una visión de la ciencia en donde ésta se define como tal gracias a su “falseación potencial” y no a las verdades absolutas que pueda pronunciar. Esto significa que la inducción pura no podría generar verdad absoluta pues sería imposible contrastar nuestra teoría con todos los casos posibles y uno solo ya refutaría nuestra teoría. El mismo Zavala expresa ésta limitación de la siguiente manera:

¡Qué valen nuestras observaciones de un día en un rincón del universo, para Inducir de ellas que las leyes de la naturaleza son invariables!¹⁰⁸

Nótese que Zavala no está en contra de la noción de ley universal (sería un mal escolástico si lo estuviera) pero sí de que seamos capaces de “inducirlas” desde nuestras observaciones empíricas. Un poco adelante nos advierte que tales inducciones a lo mucho nos podrían proveer de un probabilismo pero jamás de una certidumbre absoluta.

Siguiendo con los ejemplos que la filosofía de la ciencia nos brinda en contra del empirismo radical Paul Feyerabend ha argumentado en contra de los “enunciados observacionales” como los entienden los neo-positivistas lógicos, esto es, dentro de una acepción de “pureza empírica” y así nos dice:

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ Que nuestro autor parece interpretar siempre desde el tomismo.

¹⁰⁸ Zavala, p. 12.

Sea *E* un enunciado que exprese la totalidad de condiciones que debe satisfacer un término para ser considerado observacional y sea *C* la totalidad correspondiente de propiedades en las cosas que las hacen observacionales [lo que se *aviene en sí*]. No es frecuente que se ofrezca una enunciación detallada de estas condiciones y propiedades. Sin embargo cuando se niega la observabilidad en principio (esto es, la observabilidad *directa*) a cierto término, se asume implícitamente la existencia de dichas condiciones y propiedades. Considérese ahora una teoría *T* que implique $\neg C$. Si esta teoría es correcta, entonces no sólo no se satisfacen las condiciones de observabilidad, sino que *no se han satisfecho nunca* y, por tanto, las teorías empíricas son imposibles. Todos los enunciados son, entonces, o enunciados de matemáticas puras (incluida aquí la lógica) o enunciados metafísicos. Ahora me gustaría, en este punto, insistir en que tal consecuencia, tomada por sí misma, no me parece tan inaceptable como a algunos empiristas.¹⁰⁹

Feyerabend no se refiere a un *principio* como tal pero sí a la necesidad de algún tipo de teoría para poder *hacer* de la observación algo inteligible. Posteriormente, en el citado ensayo argumentará como se deriva la necesidad de que *E* sea un juicio sintético a priori (tan aberrantes para cualquier empirista y no solo para el empirismo radical. Para ellos todo juicio a-priori, si es que hay tal cosa, debe ser analítico).

Feyerabend resume sus argumentos en contra de un lenguaje que pronuncie enunciados observacionales “puros” o “núcleos” de la siguiente forma:

[...] la interpretación del lenguaje de observación no podía fijarse sobre la base de observaciones, sino que debe hacerse a partir de convenciones adicionales. Luego discutimos las convenciones, y su adopción específicas relacionadas con la idea de un núcleo. Se mostró que no se puede dar ninguna razón para escoger estas convenciones y su adopción tiene consecuencias indeseables (lo sintético a-priori). A esto podemos añadir el hecho [...] de que la idea de un núcleo y las convenciones que la apoyan son inconsistentes con la práctica científica efectiva.¹¹⁰

4.3 Resolución del sofisma desde la Causa Primera

Desde la perspectiva escolástica y de algunos filósofos de la ciencia, el empirismo radical de los positivistas no es ciencia. Regresando a Zavala y a su discurso escolástico, podemos decir que ésta necesidad de *criterio* previo a cualquier observación conlleva la

¹⁰⁹ Paul K. Feyerabend, *Problemas del Empirismo*, en *Filosofía de la Ciencia, Teoría y Observación*, p. 302.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.304.

necesidad de una causa primera; nuestro autor lo formula desde la primera vía tomista que a su vez es una reformulación de la noción aristotélica del primer motor, pero revestido con un matiz cartesiano y kantiano:

La noción de causa y efecto, la necesidad de un por qué de todo fenómeno [...], es primordial intuitiva y anterior a la noción de la existencia de ese orden y no viene de la observación de los hechos, sino que se nos presenta por sí sola, independientemente de toda observación; pero no tenemos de ella una idea clara y distinta, hasta que nos la da la reflexión y el raciocinio y por ello la idea de Dios, a pesar de ser una condición necesaria del entendimiento humano, no la tenemos directa e inmediatamente, sino hasta que la razón nos la sugiere.¹¹¹

David Hume, empirista seminal tampoco cree que la noción de causalidad provenga de la observación del fenómeno; solo que siendo congruente con su empirismo también niega que tal noción sea necesaria. Solo podemos constatar en los fenómenos, o como él lo llama en las *impresiones*, una “constancia de contigüidad y sucesión” en donde casi siempre vemos que *A* sucede que *B*. Más de ahí no se deduce una estricta y *necesaria* correspondencia causal.¹¹² Se requirió posteriormente la noción de una intuición trascendental que Kant elabora para dar resolución parcial a este problema.

Sin embargo, para Zavala esta correspondencia causal la encontramos como intuición previa a la observación. ¿Y en qué basa este supuesto?

Siguiendo de cerca al tomismo, Zavala dice que son contingentes las verdades de orden físico y necesarias las de orden metafísico; la necesidad lógica de la causalidad es metafísica (como ya sospechaba Hume y como Spencer se vio casi obligado a aceptar); proviene de la necesaria ilación que se da en una deducción racional al igual, nos dice, que el principio de identidad.

Para Zavala los positivistas no son científicos; le han cambiado el sentido al vocablo ciencia, sentido que, como sabemos, nuestro autor entiende desde una perspectiva aristotélica: como “el conocimiento de las cosas por sus principios y causas.” Recordemos que Aristóteles define así la ciencia que estudia al ser. Posteriormente

¹¹¹ Zavala, p. 12.

¹¹² Cfr. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 234, no. canónica: 155-156.

concebida como “metafísica”. Zavala observa que los positivistas ven a la ciencia como “lo que se sabe”. Dice:

En este supuesto, los brutos son los que más correctamente deberían llamarse científicos porque ellos son en realidad los que saben únicamente eso: lo que alcanzan los sentidos.¹¹³

Hoy en día gracias a los trabajos de los Filósofos de la ciencia como Khun, Popper y el ya citado Feyerabend definir a la ciencia desde criterios absolutamente empíricos resultaría un anacronismo

Sin embargo es preciso señalar que, para los positivistas, la última fuente de toda teoría seguiría proviniendo del mundo de los hechos observables. Y, para ellos, de esta misma fuente exclusiva provienen los criterios que establecen qué juicios son capaces de generar “verdad”; nos dice José P. Miranda en su crítica al positivismo:

El positivismo no puede por métodos empíricos discernir entre juicios capaces de verdad o falsedad y juicios incapaces de verdad o falsedad. Entonces ¿qué es lo que rechaza? Si para hacer discernimiento se requiere intelección metafísica, el positivismo no puede repudiar los juicios morales, ya que el ejecutar este acto de repudio estaría reconociendo que la intelección metafísica es científicamente confiable: se estaría refutando a sí mismo.¹¹⁴

Creemos que existen ciertas pautas en la investigación científica actual que aún deben su origen al positivismo clásico. La superación del estado metafísico visto como criterio meramente epistemológico aún involucran buena parte del trabajo científico actual. Entre estos criterios de origen positivista que aún permean el trabajo científico actual se encuentra el criterio de a-moralidad. Criterio necesario en una visión del mundo sujeto-objeto, en donde “las pasiones y demás contingencias individuales deben ser ignoradas para así poder acceder a “lo que está”, al hecho empírico puro que fue un problema al que se abocaron los positivistas lógicos del siglo XX mucho más que los propios positivistas clásicos como Comte o Spencer.

¹¹³ Zavala, p. 21.

¹¹⁴ Miranda, *Apelo a la Razón* p. 43.

4.4 Consecuencias morales del positivismo

Hemos visto como Zavala descalifica al conocimiento que intenta prescindir de lo que en la tradición escolástica se llama “sentido íntimo”. Dice Zavala; “La moral independiente es la independencia de toda moral.”¹¹⁵ Por cierto esta idea es recurrente en los tres autores que estudiamos en esta tesis.

El escolástico mexicano es consciente de los intentos de Kant por crear una moral autónoma; nuestro autor comienza a intercambiar sensualismo epicúreo con autonomía moral y esto con el fenomenismo del empirismo radical.

El sensualismo ha tenido siempre mucha acogida, viene de muy antiguo con el epicureismo, aunque cambiando de nombre para sorprender a los incautos y a los débiles.¹¹⁶

En el fondo está el problema de la disociación entre alma y cuerpo; los materialistas (y la naciente fenomenología de la que creemos que no tenía ninguna noticia nuestro autor) de esta época ya dudan en que tal disociación exista efectivamente. Por ello Zavala recurre constantemente a Descartes, este aún sostenía una separación sustancial entre soma y psique.¹¹⁷ Separación que probablemente proviene de la formación jesuita del Francés, y que es del todo vital para la escolástica.

Zavala, a través de una visión un tanto maniquea, parece solo distinguir entre dos tipos de filosofía: La escolástica, y el positivismo bajo el cual engloba al materialismo al mecanicismo el sensualismo e inclusive el pensamiento crítico. Por esto tal vez hace la sorprendente y creemos que totalmente falsa identificación de Nietzsche y Kant con el positivismo.

Dentro de las críticas que Zavala hace de la moralidad autónoma, la distinción alma-cuerpo cobra relevancia en el momento de querer establecer una “moral verdadera”, que, obviamente, para nuestro autor no es otra que la moral cristiana. Para él el hecho de que exista una “multiplicidad de morales autónomas”, que prescinden de un orden superior, es señal suficiente de su falsedad. Dice Zavala que una moral como la de Comte basada

¹¹⁵ Zavala p. 28.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Cfr. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, en especial la primera. Aún cuando Descartes intenta volver a asociar Cuerpo y Alma en las últimas meditaciones la distinción sustancial ya está hecha, el coma es insondable e intentar juntarlos desde tal estado es lo que le critica E. Husserl.

en el altruismo y la religión de la humanidad es utilizada para fomentar vano goce sensual y como paliativo hipócrita de control:

Pero el altruismo de Comte, lo mismo que el imperativo categórico de Kant son ahora antiguallas olvidadas por los positivistas del día. Cada uno de ellos inventa una nueva regla moral independiente y la expone con un fárrago de palabras a cual más extravagante e ininteligible.¹¹⁸

Los positivistas no pretendían prescindir de la moral, lo que querían era humanizarla. Sin embargo de alguna forma no pudieron evitar caer en un *protagórico* relativismo. Un relativismo que al final parece haber desembocado en la aparente necesidad de prescindir de toda moral a la hora de “descubrir” verdades.

El mecanicismo propugna una moral de medios y fines, causas y efectos que ya poco tiene que ver con lo que entendemos con moral autónoma, pues la misma voluntad es necesaria para que exista el ser moral autónomo.¹¹⁹ Zavala no se dio cuenta de esto y procede a negar dogmáticamente la posibilidad de una voluntad si ella no deriva en última instancia de lo divino, que “lega” esta voluntad al alma debido a la imagen y semejanza de ésta con el creador (voluntad como la más divino en el alma decía Descartes en sus Meditaciones).

En realidad Zavala anda tras la pista de un asunto que aún resuena en la política de la ciencia y en la influencia que la propia ciencia tiene sobre la política, o más bien en lo que el discurso de poder actual toma de la ciencia para revestirse de “verdad” e “irrefutabilidad”.

Comencemos este rastreo, cito a Zavala

En la política positivista, el derecho internacional se convierte, en imperialismo, en preponderancia sin contrapeso.¹²⁰

¹¹⁸ Zavala, p. 31.

¹¹⁹ Cfr, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, I. Kant.

¹²⁰ Zavala, p. 36.

Zavala nos quiere convencer de que al postular una moral que no se base en la justicia divina se sigue un tipo de comportamiento basado en la lógica del mecanismo social que no reprime la tiranía ni la ambición sino que al contrario, la fomenta.

Zavala distingue entre un colonialismo cristiano que educa y moraliza a los “salvajes” y otro colonialismo explotador y positivista que favorece los vicios de los explotados a fin de dominarlos con mayor facilidad, y de este modo nos dice:

Es cierto que esas aberraciones (la servidumbre basada en la fomentación del vicio) no pueden ser eternas, porque ellos mismos provocan la reacción que les pone término, como ha sucedido siempre en el mundo con las injusticias sociales. Los pueblos asiáticos explotados por el positivismo occidental, que es una excrescencia del cristianismo, están despertando de su letargo, pero ellos sospechan ya que la superioridad de sus enemigos, no les viene precisamente de la ciencia, de la ingeniería, sino del cristianismo que ha cultivado a esas naciones, de otra ciencia “que Dios reveló a los párvulos y sencillos y ocultó a los científicos y prudentes.”¹²¹

Zavala también procede a identificarse con una actitud colonial, que nos recuerda a ciertos misioneros de aquella época, (De las Casas, Motolinía); la superioridad moral de occidente es casi incuestionable para él, pero también para los encomenderos esclavistas. La distinción que intenta hacer Zavala es derrotada por él mismo en la cita anterior, la superioridad moral jamás es cuestionada por quienes tiene a cargo las tareas seculares de la colonización y de la conquista, antes los justifica.

De alguna forma Zavala también parece pensar que la misma superioridad técnica y científica *deriva* de la superioridad moral cristiana. Vean en la cita anterior como llama al positivismo: “excrescencia del cristianismo”. Ya habíamos visto al ocuparnos de Secundino Briceño, como esta escolástica particular, mexicana de principios del siglo XX gusta de asociar el desarrollo histórico de occidente con un origen cristiano. Claro, viendo al materialismo y al positivismo como hijos ingratos y peligrosos de tal origen. Pero lo que más llama la atención de la anterior cita es la justificación de lo que podríamos llamar una “rebelión” ante la opresión de la idiosincrasia tecnicista que, en el fondo, y aún con todas su “altruismo” no ve al hombre más que como un engrane. Pero

¹²¹ Zavala, p.37-38.

maticemos, de ninguna forma es esta una propuesta de rebelión de estilo socialista, más bien piensa en una rebelión de tipo espiritual, e inclusive humanista, acota Zavala:

El positivismo es enemigo mortal de todo lo que verdaderamente cultiva y desarrolla el espíritu como son los estudios filosóficos y literarios” y “Cree solamente digno de ser enseñado en las escuelas aquello que tiene por objeto el progreso material, el lucro y el dominio del mundo físico, como si el alma, la parte más intelectual y más noble del compuesto humano, no tuviera ningún derecho, ningunas necesidades y aspiraciones.¹²²

Zavala conocía bien el programa educativo de Barreda, que aunque ya había sufrido varias modificaciones para esta época, aún conservaba el espíritu del proyecto que le había infundido su autor, aún con la influencia “evolucionista” de Spencer.

Nos dice Miguel Martínez Mígueles en su libro “El Paradigma Emergente”:

La ciencia newtoniana-cartesiana [cuyo modelo más radical encontramos en el positivismo] ha creado una imagen muy negativa de los seres humanos, describiéndolos como máquinas biológicas operadas por impulsos instintuales (sic) de naturaleza bestial. No reconoce con autenticidad los valores elevados, tales como la conciencia espiritual, los sentimientos de amor, las necesidades estéticas, el sentido de justicia o la imaginación creadora, a los que considera derivados de los instintos básicos o como compromisos esencialmente ajenos a la naturaleza humana. Esta imagen aprueba el individualismo, el egoísmo extremo, la rivalidad y el principio de supervivencia del más fuerte como tendencias naturales y esencialmente sanas.¹²³

Ya habíamos visto como Zavala, estaba consciente de la influencia que ejercían los darwinistas sociales contemporáneos a él. También creemos que su crítica a la pedagogía positivista combatía la deshumanización del hombre. Y parece ser que el positivismo en su esfera de acción política fomentaría lo que hoy podríamos llamar “capitalismo salvaje”. Para Zavala la sociedad:

[No puede ser resultado de una economía, política cristiana] una oligarquía de plutócratas positivistas que esclavicen embruteciendo a gran número de hombres, alimentándolos y regimentándolos de modo, que les sirva de bestias

¹²² *Idem* p. 43.

¹²³ Martínez Mígueles, *Op. Cit.*, p. 73.

de trabajo, al mismo tiempo que como fieras que les ayuden a conquistar y esclavizar a otros hombres¹²⁴

Al alimento y régimen al que se refiere Zavala es la moral positivista del progreso material, que finalmente, como hemos visto, se traduce en una actitud de pretensión de amoralidad que el apego a este tipo de ciencia provoca y que el discurso de poder reinante retoma miras a robustecer sus argumentos. Una a-moralidad que pretende ser humanismo y se trastoca en explotación, intolerancia y euro-centrismo.

En contraposición con esto Zavala propondría una República cristiana capaz de contrarrestar este nefasto estado de cosas. Nosotros propondríamos la revisión radical del sistema, empezando por el mismo criterio de progreso material, criterio “de facto” injusto, pues ¿con qué se mide el progreso?, amen de ¿quien lo sostiene? , y de paso parece ser insostenible ecológicamente en la actualidad.

¹²⁴ Zavala, p. 48.

Capítulo 5

La Crítica de José María de Jesús Portugal.

5.1 Contexto

José María de Jesús Portugal nace en la Ciudad de México en 1838 y muere en Aguascalientes, siendo obispo de esta diócesis en 1912.

Su espíritu filosófico está moldeado por el tomismo, y por una influencia jesuita en su formación dentro del seminario de Guadalajara en donde recibió una formación escolástica que, como hemos visto, no renunciaba a los postulados de la ciencia; pero sí a los que consideraba los “extremismos” de los métodos y doctrinas que sostenían al aparato científico moderno. Uno de estos extremismos era el positivismo, principalmente visto desde la óptica del empirismo radical. Pero, mientras algunos escolásticos confundían entre el mecanicismo, el empirismo y el socialismo otros, de un espíritu un tanto más progresista, eran mucho más hábiles para matizar entre las filosofías modernas y los métodos de la ciencia contemporáneos. Ya hemos visto el caso de Munguía. La filosofía de José María de Jesús Portugal es también uno de estos casos.

Portugal ya era un autor prolífico cuando publicó el libro que revisaremos con mayor detenimiento: *El Positivismo su Historia y sus Errores*, publicado en Barcelona en 1908 a los 70 años de edad cuando era el obispo de Aguascalientes.

Habiendo sido alumno del seminario de Guadalajara Portugal tuvo en su formación una influencia jesuita y escolástica. Adame Goddard nos refiere acerca del seminario conciliar en la Ciudad de México:

Se estudiaba la filosofía escolástica desde 1869, cuando la institución quedó a cargo de los jesuitas, a través de la obra *Instituciones Filosóficas* del padre Mateo Liberatore fundada en la *Summa* de Santo Tomás.¹²⁵

Si a esto sumamos que en 1879 fue emitida una encíclica por parte del Papa León XIII en donde se recomienda un retorno al estudio del tomismo, podemos ampliar un poco en el contexto del intelectualismo católico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

¹²⁵ Adame Goddard, J., *El Pensamiento Político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, p. 131.

Del escolasticismo enseñado por los jesuitas aprende nuestro autor las sutilezas de la argumentación tomista sin desdeñar ni obviar los avances científicos de la época. Al contrario, es del interés de Portugal vincular los postulados de la fe católica con la ciencia de su época. Sin embargo no todos los paradigmas de la ciencia son aceptables para la ideología que cabalmente representa, sobre todo encuentra insostenible al darwinismo al cual impugna desde el positivismo que cree observar en las teorías derivadas de tal sistema, pero también recurre a argumentos científicos que utiliza como apoyos para refutar el paradigma evolucionista.

5.2 Necesidad de las nociones Generales.

Comencemos con la caracterización que Portugal hace de la ciencia y del positivismo. El escolástico mexicano señala la diferencia entre estos dos conceptos. Su formación escolástica le permite refutar los argumentos de Comte, Barreda, Stuart Mill, Spencer, Parra y varios otros positivistas con un aparato argumentativo tomista con matices modernos; es decir acudiendo al neo-tomismo.

Portugal pretende establecer una noción de ciencia compatible con la escolástica pero que principalmente no se base exclusivamente en los criterios del empirismo radical. Considera que Barreda confunde entre las categorías de proposición y de observación. De acuerdo con la escolástica de Portugal las proposiciones universales se derivan de proposiciones generales y no tan solo de observaciones individuales como quiere Barreda. Y así nos dice que:

Pesantez, solidez, vacío son nociones proposiciones generales cuya comprensión se deriva de algo como la ley de la gravitación o la de la caída de los cuerpos. No sólo de observar objetos cayendo.¹²⁶

¹²⁶ Portugal, p. 124. (Todas las citas de Portugal son de *El Positivismo y sus Errores* Imprenta de Eugenio Subirana, Barcelona, 1908.)

Así pues el filósofo escolástico concibe las nociones generales como derivadas de las estructuras lógicas de la razón y confirmadas, más no derivadas, exclusivamente de las observaciones de los fenómenos naturales.

Respecto de las verdades mediatas [científicas], se recurre á la demostración, la cual se funda en los primeros principios, que dan el conocimiento de las verdades mediatas, porque sólo hay conocimiento cierto de las conclusiones cuando se resuelven en los primeros principios.¹²⁷

Portugal se refiere a principios como *el todo mayor a sus partes* y el *principio de no contradicción*. Esto es a principios lógicos que deben preceder a todo conocimiento mediato, es decir mediado por estos principios.

Nuestro autor no desdeña a la inducción en sí, pero sí diferencia entre la que llama *inducción científica* y la *inducción mal empleada*. Para el obispo de Aguascalientes, la primera sigue requiriendo de la noción de subsistente y de principios lógicos, así dice de los vínculos respecto a los objetos de la experiencia:

[...] considerados objetivamente, están ligados por causas reales regulares y permanentes, sobre las cuales se apoyan las leyes. Estos, siendo el resultado de la presunción verificada por la experiencia, son reglas puramente empíricas que no satisfacen la inteligencia; más se hacen racionales¹²⁸ por los signos de regularidad de las causas, que son la indicación abstracta de las realidades visibles ú ocultas que producen y rigen los fenómenos¹²⁹

Así la noción de *generalidad subsistente* es necesaria para la adquisición de nuevos conocimientos.

Cuando se ha reconocido una cualidad ó un fenómeno como perteneciente a la noción genérica o específica de determinados géneros de subsistentes.¹³⁰

Para Portugal prescindir de estas nociones generales privaría a la ciencia de un genuino fundamento racional. De acuerdo con Aristóteles y con el propio obispo estas nociones generales son la *condición* de la ciencia más no su objetivo, este sigue siendo el ente.

¹²⁷ Portugal, p. 294.

¹²⁸ Es decir “verdaderos.”

¹²⁹ Portugal, p. 246.

¹³⁰ *Idem*, p. 245.

Partiendo de la observación del ente y apoyándose en las nociones generales lógicas se llega a la *esencia* constitutiva de los entes.

Tenemos, pues, que reside en la naturaleza de los cuerpos una inclinación interna a que los determina a manifestar una manera de ser u obrar de cada uno de ellos. Esta propiedad de cada substancia que nos revela su naturaleza debe ser descubierta por la inducción científica; y esa propiedad natural sirve de signo lógico para diferenciar la especie.¹³¹

Sin embargo este procedimiento no parece oponerse a la idea de conocimiento por *relación* sustentada por Spencer, aunque sí al carácter ontológico de este conocimiento. Cabría preguntar qué subsistente permanece cuando la materia cambia de propiedades según su combinación y si ésta es observada desde una escala atómica o mesocósmica. Sin duda este es un problema que no veían ni los positivistas ni los escolásticos de esta época.

Por otra parte la inducción mal empleada desemboca en una serie de abusos, Portugal define varios de estos y les hace su correspondiente crítica. Sin embargo la crítica que engloba a las demás, es la que se refiere al espíritu de sistema.¹³² Esto es la crítica del arreglo de la explicación fenoménica según un paradigma vigente y no cuestionado. El ejemplo que nuestro autor utiliza para ilustrar esta crítica es muy sintomático de los extremos de justificación del orden vigente, hablamos de la teoría criminalística del positivista italiano Lombroso. En ésta se caracteriza a la mente criminal desde un *fisiologismo* parcial y reduccionista. Una teoría que hoy en día es desacreditada por las mismas razones que da Portugal: el recurrir al espíritu de sistema (fisiologismo) por encima del trabajo teórico contrastable complejo que puede revolucionar un paradigma.

Hemos visto como Portugal rechaza la metodología inductiva del positivismo por considerarla enfocada a “recoger” la pura observación y aceptarla como único criterio de fiabilidad epistémica. Esto es, por ejercer la inducción de forma parcial. Crítica que Gabino Barreda¹³³ haya afirmado que se pueden derivar proposiciones universales tan

¹³¹ *Idem.* p 250.

¹³² Una crítica recurrente contra la escolástica y que Portugal revierte contra el positivismo.

¹³³ A quien consideraba un mero imitador de Comte. Cfr. Portugal p.123-124.

solo a partir de observaciones individuales. Para Portugal las proposiciones universales además de la observación de hechos también requieren de nociones generales, al respecto pone como ejemplo el fenómeno de la gravitación universal que requiere nociones generales tales como pesantez, solidez, y no solo la observación de objetos cayendo.

El argumento que esgrime Portugal para negar a la inducción como método único de certeza es que tal método, siendo coherente consigo mismo, no puede ofrecer un criterio “absoluto” de fiabilidad total pues nadie puede contrastar teóricamente todos los casos de la naturaleza.

Portugal también aduce a la seguridad que ofrecen las verdades aritméticas, geométricas y lógicas cuya validez no deriva de la experiencia. Recurre, pues a nociones a-priori del entendimiento como apoyo de referencia a todas las observaciones empíricas, sin cuya guía estas observaciones no tendrían ningún sentido.

Comparemos y maticemos el realismo moderado de Portugal con la teoría crítica. El escolástico mexicano está de acuerdo con establecer la objetividad, no independiente, de los conceptos:

Hablando del concepto de causa que admiten aún los mismos idealistas, decimos que á este corresponde algo real fuera de lo puramente subjetivo; es por tanto real y objetivo.¹³⁴

Se trata de un concepto de causa que es real y objetivo. Recordemos que Hume describe tal noción como metafísica e inaccesible a las impresiones sensibles de las que se compone la representación del mundo.

La teoría crítica se referirá a este argumento del racionalismo de la siguiente forma:

Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental de este.¹³⁵

¹³⁴ Portugal p. 146

Siendo la naturaleza “accidentalmente” racional. Aquí el racionalismo confunde lo subjetivo con lo objetivo, lo subjetivo “otorga” lo objetivo a los fenómenos.

Para Portugal existen realidades objetivas e ideales, aunque dentro del sujeto por ello establece un puente con la filosofía de la modernidad.¹³⁶ Nuestro filósofo recurre al principio de no contradicción como una de las pruebas que garantizan que puede haber una universalidad que prescindiera de la experiencia. “una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.” Nos dice este principio lógico: “Para que este principio pueda fecundarse y producir la verdadera ciencia, necesita de los hechos de la experiencia; más esto no destruye su valor intrínseco.”¹³⁷

En este punto Portugal se muestra fiel a la tradición aristotélica: La verdad lógica expresada en el principio de no contradicción es anterior a toda experiencia pero, siguiendo a Santo Tomás, tal principio es *validado* por la experiencia.

5.3 ¿Qué es Ciencia?

Portugal cita al mencionado Trinidad Sánchez Santos en *El positivismo y sus errores*:¹³⁸ y nos dice:

La escuela positivista [...] afirma que la filosofía escolástica no es ciencia, porque no son sus bases la observación y la experimentación; y para demostrarlo afirma que la ciencia no tiene más que esos medios. No advierte que el concepto de ciencia, lo único que exige es que el conocimiento de la verdad se obtenga por medio de demostración.¹³⁹

Portugal entiende por positivismo, por lo menos en lo que respecta a su construcción epistemológica, como un empirismo radical que renuncia al racionalismo, a cualquier tipo de “realismo idealista” pero sobre todo a cualquier tipo de investigación metafísica y

¹³⁵ Horkheimer Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 66.

¹³⁶ (V. infra la postura de un teólogo contemporáneo, escandalizado por el abandono del sujeto desde el abandono de la noción de substancia.)

¹³⁷ Portugal, p. 148.

¹³⁸ Del número 3274 de “El País”.

¹³⁹ Portugal, p. 128.

a la verdad objetiva de los principios lógicos. Para el obispo de Aguascalientes la “demostración” de tipo dialéctica aún cuenta como criterio en la obtención de conocimiento verdadero, según dice, la inducción mal empleada procede exclusivamente desde una fuente empírica, no es ella generadora de verdad suficiente sino sólo probable, por ello es fundamental demostrar la inmaterialidad del alma intelectual, pues así es como comprueba que las *formas* de las cosas se obtienen desde ella y no exclusivamente desde los sentidos.

En la misma página citada nuestro autor señala que:

Para que haya ciencia es necesario y basta la certeza racional, ya se la obtenga por medio de la consideración de los hechos, ya por la percepción evidente de las ideas. El error, pues, que presidió la fundación de la ENP, fue permítanos el señor Parra la dureza de la calificación, fue un error grosero.¹⁴⁰

De acuerdo con esto la certeza racional es el criterio necesario y suficiente que nos permite establecer la científicidad de cualquier aserto. El origen último de tal certeza es indiferente mientras éste sea racional. Portugal defiende un tipo de realismo moderado en donde la percepción evidente de las ideas es mental y no exclusivamente empírica. Su concepción del conocimiento obedece a la lógica más que a la epistemología.

El “error” se deriva de la aplicación de un método inductivo parcial y del positivismo más duro y radicalmente empírico como los que sirvieron de base a los estudios de la Escuela Nacional Preparatoria.

Portugal tiene bien definida su idea de ciencia, la cual contrasta con el positivismo y señalando los errores que considera fundamentales de una ciencia que sea meramente positivista. Nos dice al principio de la segunda parte de su obra:

Bajo el nombre general de positivismo pueden comprenderse todos los sistemas que reducen el conocimiento humano a los hechos de observación, y á las leyes que de éstos proceden, quedando excluidas las nociones de causa y substancia.¹⁴¹

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ Portugal, p 139.

Ya veremos más adelante a que se refieren las nociones de causa final, formal y *sustancia* en la tradicional acepción escolástica de forma pura y esencia y a la noción metafísica de tal *sustancia* que desde Aristóteles se puede denominar “lo que es”.

Continuando con su caracterización del positivismo Portugal anota:

“teniéndose por vana y estéril la indagación de la causa primera y de las causas finales, no hay en tales doctrinas verdad ni progreso.”¹⁴²

No podría haber verdad, pues desde una perspectiva aristotélica, la causa final es la que otorga el *sentido* a los fenómenos. La verdad se concibe *dirigida* a un fin. El progreso sin fin sería un movimiento ciego que no podría propiciar la consecución de una meta determinada. Sin un arreglo teleológico no cabría siquiera hablar de progreso. Y tal teleología, según la mente escolástica, aún descansa sobre una base metafísica. Desde una perspectiva tomista-aristotélica tal metafísica tiene su *principio* en la ya revisada idea de causa final.

Debemos tener en cuenta que esta es una crítica que no es exclusiva de la escolástica. El autor liberal H. Gabilondo también reparaba en las consecuencias éticas del abandono de los principios metafísicos, y así nos dice en el periódico liberal *La República*:

“El positivismo mata los impulsos a lo ideal, supuesto que sustituye los principios en los fenómenos.”¹⁴³

Los pensadores positivistas reaccionan contra estas críticas, como lo advierte L. Zea citando a Hameken:

Hameken contesta diciendo que el maravilloso progreso científico del mundo moderno se debe a esta sustitución: se dejan de estudiar los principios y se estudian en su lugar los fenómenos; pero tal sustitución, lejos de matar los impulsos de los ideales, les ha abierto un nuevo e inexplorado mundo.¹⁴⁴

Portugal al seguir ahondando en estos temas, escribe dentro de la misma página citada:

¹⁴² Portugal, p. 8 La causa primera en su acepción de primer motor, la causa eficiente es vista por Sto. Tomás, influencia ya mencionada, como la causa de la voluntad del hombre. La causa final como el ¿por qué? O “sentido” de los fenómenos pero este es, en la escolástica, un sentido como parte de la articulación de un plan divino teleológico.

¹⁴³ *La República*, no. 196-201, México, 1880.

¹⁴⁴ Zea, *Op. Cit.*, p. 324.

La ciencia, dicen los positivistas, no niega la causa primera, porque nada hay que la desmienta más no la afirma porque nada la descubre. La ciencia está encerrada en lo relativo; siempre se llega á existencias y á leyes irreductibles cuya esencia nos es desconocida.¹⁴⁵

Este “desconocimiento” de la esencia es el resultado de la aplicación del límite epistemológico que ya venía siendo trabajado por algunos empiristas por lo menos desde Francis Bacon. Es dentro de este contexto que Kant reconoce haber sido “despertado” de su dogmatismo gracias al trabajo de Hume.

Comparemos estos argumentos con algunas nociones de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt. Como fue advertido en la introducción de esta tesis la comparación que haremos a continuación es meramente analógica. Nos dicen Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*: “En el camino de la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido”¹⁴⁶

Aunque estos autores no se refieren exactamente al abandono de la causa final, el objetivo de la dialéctica de la ilustración es el desenmascarar el carácter mítico de la ciencia moderna y las consecuencias sociales y políticas casi inevitables de erigir a la razón científica empírica como único criterio de verdad; aunque sin renunciar jamás a la posibilidad de encontrar soluciones racionales al estado social y político actual.¹⁴⁷ Tanto Horkheimer como Adorno ven en la ciencia moderna la suplantación de un espíritu ontológico que busca sustancias por un espíritu empírico que busca las últimas causas físicas¹⁴⁸ en un fenómeno; esto es la “sustancialidad” convertida en “reduccionismo del último dato observable.” Sin embargo la renuncia del *sentido* si es comparable con la renuncia, si no de una teleología divina, si de cualquier posibilidad de crear una filosofía de la historia que no descansa sobre la base de un mecanicismo fisiologista y de una perspectiva necesariamente parcial y reduccionista de todos los fenómenos de la naturaleza. Y estas dos tesis combinadas nos dan cuenta de la génesis de una sociología “dura”. Nos dice Marcuse, también crítico de este tipo de racionalidad, en su “hombre unidimensional”:

¹⁴⁵ Portugal, p.8.

¹⁴⁶ *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer Adorno, Trotta, 1998, Valladolid. Prólogo.

¹⁴⁷ A esta renuencia de abandonar del todo la razón la llaman los autores su *petición de principio*.

¹⁴⁸ Que en este sentido es lo mismo a decir “las últimas causas observables”.

“El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, “venden” o imponen el sistema social como un todo.”¹⁴⁹

Esto significa que dentro de un sistema social cuyas bases provengan de una teoría y práctica positivistas se niega la alternativa de un pensamiento crítico *válido*.

Esto es que el tipo de pensamiento “operacional” y mecanicista que marcando nexos con el advenimiento del positivismo reviste a cualquier crítica de una máscara de inocuidad para la sociedad y la teoría “totalizante”:

A medida que estos productos *útiles* son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja ver su publicidad; se convierten en modo de vida. Es un modo de vida –mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio *cualitativo*.¹⁵⁰

El criterio epistemológico de verdad se cierne sobre la noción de utilidad. El cambio *cualitativo* se opone a una idea de realización personal meramente vertical y acumulativa.

Es cierto que una ontología que sea necesario referir a una sustancia se parece más a una ciencia que exige un criterio reduccionista que a un historicismo que resalte las relaciones por sobre las bases últimas. Ya vimos algunas reacciones escolásticas contra el historicismo, no las mencionaré aquí pues no era este un tema que preocupara, o del que siquiera fueran conscientes los escolásticos mexicanos que revisamos en esta tesis.

La renuncia de la ciencia moderna por encontrar el *sentido* es la consecuencia de ahondar en los fenómenos de la naturaleza desde una perspectiva, casi exclusivamente, de carácter mensurable.

Y tal abandono de la indagación por la causa final tiene sus consecuencias morales y políticas.

Pero hasta aquí me detendré en la caracterización negativa de la comparación de argumentos. Esta es la razón por la que me he atrevido a incluir y “comparar matizando” los argumentos de Horkheimer, Adorno y Marcuse con los del obispo Portugal.

¹⁴⁹ Marcuse, *El Hombre Unidimensional* p. 42.

¹⁵⁰ *Ibidem.* (el subrayado es mío).

Inherente a la idea de ciencia está la idea de corte, de límite a los recursos metodológicos pero sobre todo de la definición estricta de un criterio axiomático de posibilidad de ejercicio. O lo que también podríamos denominar un “paradigma”. Desde antes de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant ya se comenzaba a establecer este límite, un límite que desde un pseudo kantismo los positivistas extremaron. Portugal, en este caso, defendiendo el campo de estudio metafísico-teológico al que se aboca la escolástica efectúa el rastreo de este límite por lo menos hasta Francis Bacon:

La ciencia positivista observa Portugal:

No quiere ya ver e invocar más que a la naturaleza. Desvía violentamente como inaccesible, como imposible de hallar, toda cuestión de comienzo y fin, de origen y objeto, de causa y porqué, so pretexto de que el hecho presente basta plenamente para la realidad de la vida. Ni siquiera comprende que pueda preocuparse todavía por causas finales ó por un designio que presida á los fenómenos de la naturaleza. A este bello pensamiento de Aristóteles: “La causa final de todas las cosas es el bien, porque el bien es el fin de todas sus producciones.” Opone esta sentencia de Bacon: “Las causas finales han dificultado la investigación de las causas físicas; el hombre no es bastante instruido para alcanzarlas; además las refiere más a su naturaleza que a la del universo y hace de su aplicación un raro abuso.”¹⁵¹

Aunque a los empiristas les parezca que el reduccionismo es un criterio metodológico neutral, esto es que no depende de una *elección* personal, no le parece así ni a Portugal, ni a la escuela de Frankfurt.¹⁵²

No es un principio de límite inocente ni neutral, deriva de una moral específica y procrea otra. La ciencia, como método, implica una actitud, independientemente de si los métodos científicos derivan de la observación fenoménica. No hay, pues, un método al margen de un juicio de valor en cualquier investigación científica.

5.4 El “alma intelectual”

En la base de la discusión sobre la moral humana encontramos la idea de yo o de sujeto cognoscente. Idea prevaleciente que se aduce contra un psicologismo positivista que, por lo menos desde Hume, ve en el yo, subjetivamente, una sucesión de las distintas

¹⁵¹ Portugal, p. 111-112.

representaciones de la sensibilidad y, objetivamente, una colección de fenómenos físicos contiguos y causales que no se corresponden con ninguna *sustancialidad* primera.

Portugal cita a Parra quien argumenta que el alma humana no es más que un conjunto de fenómenos. Nota, con obviedad, que el mismo concepto de conjunto se opone al de simplicidad y que observarla como conjunto fenoménico equivaldría a decir, que en cierto grado de complejidad, la materia puede ser pensante.

Esta es una idea que Portugal niega rotundamente:

El alma humana reflexiona sobre sí misma y sobre sus actos; su reflexión es no sólo subjetiva sino también objetiva, y en tal virtud se conoce a sí misma; más el ser que reflexiona se distingue realmente del cuerpo, que no puede volver sobre sí mismo, ni hacerlo en virtud de su actividad.¹⁵³

Agrega más adelante: “El acto, pues de reflexión es del todo independiente de la materia: es por tanto espiritual como el ser que reflexiona.”¹⁵⁴

Ya vimos en el capítulo dedicado a la ontología tomista como el alma humana es concebida por el aquinate como una sustancia simple a esto agreguemos la cuestión 75, artículo 5 y cuestión 85 artículo 1 de la primera parte de la *Summa Theológica*:

El alma no tiene materia. Podemos considerar esta cuestión de dos maneras. Primero desde la noción de alma en general, ya que la noción de alma contiene la de ser la forma de algún cuerpo. [...] y en segunda instancia, procedemos de la noción del alma humana en particular, en tanto que esta es intelectual. Es evidente que aquello que sea recibido en algo lo es tomando la forma del recipiente. Conocemos algo si su forma está dentro del que conoce; el alma intelectual conoce las cosas en su naturaleza absoluta; por ejemplo, sabe que una piedra es absolutamente eso, una piedra y por lo tanto conoce la forma de la piedra de manera absoluta, ya que su misma noción formal está contenida en el alma intelectual. Por lo tanto la alma intelectual en si misma es una forma absoluta, y no algo compuesto de materia y forma.¹⁵⁵

Se establece la naturaleza ontológica del alma intelectual por la manera en que son asequibles las formas puras, pero maticemos, este conocimiento es asequible desde las cosas materiales, no desde la participación platónica de las ideas sobre nuestro intelecto;

¹⁵³ Portugal, p. 217.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 218.

¹⁵⁵ Tomás, *Summa Theologica*, p. 1, c. 75, a. 5.

de aquí la caracterización del tomismo por su tratamiento de los universales como *realismo moderado*.

[...] nuestro intelecto entiende las cosas materiales al abstraerlas de las formas, y a través de las cosas materiales [...] adquirimos algún conocimiento de las cosas inmateriales.¹⁵⁶

El único conocimiento que podemos derivar de los sentidos es el de las cosas *individuales* no de su generalidad. Por otro lado el conocimiento que puede tener el alma intelectual comprueba la misma forma de tal alma.

Nos dice Portugal:

[...] los actos del alma son los de conocimiento y de voluntad, al conocimiento corresponden las nociones metafísicas de ser, de realidad, de substancia; y todo esto no se sujeta a las condiciones de la extensión y del espacio.¹⁵⁷

Las condiciones de la materia no son las de las formas puras; antes estas mismas condiciones, como formas en si, son conocidas como condiciones necesarias de cualquier conocimiento sensible; los principios que conoce el alma intelectual son *a-priori* con respecto a los conocimientos sensibles de la materia. Según el tomismo no podríamos tener nociones universales si no fuera inmaterial y no compuesta (alma pura) nuestra misma facultad cognoscitiva del alma intelectual.

5.5 La moral fisiologista.

Para nuestro escolástico no existe posibilidad de una moral sin suponer a Dios. Parece entender las implicaciones y riesgos del imperativo categórico kantiano, piensa que una moral que dependa únicamente de lo que cada hombre se imponga a sí mismo como deber no tendría la objetividad necesaria de un verdadero aserto *prescriptivo*; Portugal cita del libro *Crítica de los sistemas de moral contemporánea* de Fouillée

¹⁵⁶ *Idem*, p. 1, c 85, a.1.

¹⁵⁷ Portugal, p. 220.

El deber mismo, bajo la forma suprema del imperativo categórico ¿No sería un último dogma, fundamento oculto de todos los otros, que se bambolea, después que se ha hundido todo lo que sostenía?¹⁵⁸

A lo que responde Portugal: “De esta manera [...] destiérrense del alma la virtud, el deber, el bien, la libertad y la responsabilidad moral”¹⁵⁹

Aunque Portugal no está defendiendo al imperativo categórico kantiano, si defiende un tipo de moral fundada en el deber, aunque no en el deber que se deriva de la autonomía racional del hombre. Leemos más adelante:

El hombre, convertido en máquina que se mueve por una necesidad natural, por la constitución de su organismo, por la fatalidad de su herencia ¿hará, por ventura, algún esfuerzo para detener sus malas pasiones? Sin freno ninguno, le llevarán a los mayores excesos.¹⁶⁰

El escolástico mexicano caracteriza al hombre como naturalmente inclinado al mal. Nunca lo menciona explícitamente pero creemos que se refiere, por un lado, al concepto judeo-cristiano de pecado original y por otro lado a la imposibilidad de confiar en el carácter deontológico suficiente de la moral autónoma debido al abandono de la idea de causa final (Dios) que a su vez permite convertir lo que él ve como medios de la voluntad hacia el bien supremo en fines en sí mismos.¹⁶¹ Esta hablando de la moral desde los criterios materiales de las cosas físicas; una moral traducible en utilitarismo.

De entre lo que Comte aprendió de su maestro, el Dr. Burdin, destaca una noción de moral positivista:

La moral vendrá a ser una ciencia positivista, que se apoyará sobre la fisiología; y lo mismo tendrá que suceder con la filosofía al tomar por fundamento los hechos generales de las diversas ciencias particulares¹⁶²

¹⁵⁸ Portugal, p. 201.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Idem*, p. 203.

¹⁶¹ Es interesante notar que Portugal cita una crítica contra el imperativo categórico para a su vez exponer su propia crítica contra la moral autónoma.

¹⁶² Portugal, p. 13.

Aún hoy dentro de la psicología encontramos actitudes parecidas: Behaviorismo, Conductismo, Fisiologismo Duro, doctrinas que no niegan su perspectiva positivista y que tampoco abandonan la pretensión de comprender al humano desde el paradigma del empirismo radical. Un empirismo que en sí mismo ha dibujado las fronteras de su campo de observación dentro de los límites estrictos de los fenómenos químicos, físicos y los patrones de conducta predecibles y reproducibles en la experimentación aislada. La pretensión de estos sistemas sigue siendo el establecimiento de un mecanicismo social que dote a las ciencias humanas de un estatuto “científico” paralelo al de las ciencias naturales. Huelga aquí hacer la distinción en ciencias sociales entre perspectivas hermenéuticas-historicistas y mecanicistas. Basta decir que es una distinción casi tan antigua como la misma pretensión de establecer una ciencia social. Sin embargo, en el contexto y época de nuestro autor la noción de ciencia social está completamente imbuida del espíritu positivista. La escolástica es consciente de las pretensiones mecanicistas de las ciencias sociales comtianas y spencerianas. Tales perspectivas “científicas” son escasamente neutrales. En la *Dialéctica de la Ilustración* se habla de la noción de conocimiento como referencia al sistema matemático y desterrado a los límites de los datos. Así, la razón se subordina bajo lo que domina. Citamos de la obra mencionada: “Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable”¹⁶³

Ya hemos visto los ejemplos positivistas sociales mexicanos en el Porfiriato que intentan justificar un orden vigente de injusticia social desde el positivismo.

A esto podemos añadir:

“El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones.”¹⁶⁴

En este argumento está presente la noción de poder como dominación, dominación como “configuración” e “inserción” del fenómeno dentro de las leyes de la razón y el movimiento de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

¹⁶³ Horkheimer, Adorno, *Op. Cit.* p. 81.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 64.

Estamos ante el problema de la posibilidad de la libertad. Y aquí surge el engarce entre la escolástica mexicana que reaccionaban ante el Porfiriato y su ciego apoyo al positivismo y las críticas de Horkheimer y Adorno hacia la razón ilustrada.

Sin embargo aunque no son las injusticias sociales las que parecen perturbar a Portugal, observa que fundar una moral con criterios positivistas destierra por necesidad la indagación de las causas finales como las causas asociadas al bien, es decir que abandonar la investigación de tales causas es abandonar la investigación que “necesariamente” nos llevará, en última instancia, a comprobar la existencia de Dios¹⁶⁵ y a negar la posibilidad de conocer y ejercer un concepto que le es muy caro a todo escolástico: La libertad. Según el argumento de Aristóteles que cita Portugal arriba, cualquier producción vista desde la causa final lleva como objetivo satisfacer tal causa; esto es que la causa final empleara todos los recursos para obtener su satisfacción, (las otras causas) y todo lo que lleve a su satisfacción será visto como bueno para la causa final. El bien es el fin de todas las producciones de la causa. Sólo se requirió un Sto. Tomás para hacer el salto: El bien es Dios.

5.6 El Utilitarismo

El obispo Portugal relaciona la moral autónoma con el mecanicismo epistémico de los positivistas. El resultado de basar el conocimiento humano en el mecanicismo, en considerar al yo como conjunto de fenómenos y en los principios de placer y de sufrimiento orgánico es el utilitarismo moral. Un utilitarismo que es defendido por Spencer al equiparar el bien moral con los juicios de valor: Habla del buen objeto como aquel que satisface nuestras expectativas de él. (Como el buen cuchillo es el que corta sin mucho esfuerzo.). Pero lo mismo piensa de las acciones humanas y para ello debe caracterizar algunas de esas acciones como moralmente indiferentes, como un buen movimiento en el billar, Portugal advierte que: “...si muchas veces el calificativo *bueno* se refiere a la utilidad, esto no impide que tenga otra significación.”¹⁶⁶ Una significación que implica las acciones humanas

¹⁶⁵ El bien último en la mente escolástica tomista.

¹⁶⁶ Portugal, p. 210.

Portugal refuta al utilitarismo de la siguiente manera: “Spencer confunde el efecto con la causa: el bien produce la utilidad; pero ésta es el resultado, su principio es el bien.”¹⁶⁷

Es decir que un objeto *bueno* produce el resultado deseado; antes de ser útil debe ser adecuado en sí mismo, bueno para lo que es. Sin embargo no por bueno o malo triunfará o fracasará en la acción para la que está destinada. El criterio físico de la utilidad no es un criterio inmutable y esto es inaceptable para una moral teleológica que se arregla hacia el fin supremo o Dios:

El utilitarismo privado quita el carácter moral a la acción pública; y el social lo quita á las acciones del privado; y tanto el utilitarismo primero como el segundo, despojan de su carácter moral á las relaciones con Dios, porque todo lo reduce a intereses privados o políticos.¹⁶⁸

Advierte un ejemplo de Spencer que después resulta muy sintomático del orden burgués vigente. Según Portugal el británico dice que:

La bondad atribuida a un hombre de negocios, se mide según la actividad y capacidad con que sabe comprar y vender con ventaja. Si en lugar de bondad dijera, destreza, habilidad, etc., no hablaría con la incorrección con que lo hace.¹⁶⁹

Spencer conecta el mecanicismo evolucionista en donde el principio de bondad es el placer con su ideal de bondad económica. Para él la libertad política es subordinada a la libertad económica. La bondad se convierte en asunto darwinista. Portugal argumenta la incorrección de este proceder y advierte el peligro que podría conllevar una relación de subordinación como la apuntada:

A la ciencia del gobierno de la sociedad, ó sea la ciencia de la política, está subordinada la economía social; porque esta última tiene por objeto la prosperidad temporal en un orden determinado, y la política se refiere al desarrollo completo y armónico del cuerpo social. Síguese de esto que la economía, en caso de conflicto, debe ceder á la política.¹⁷⁰

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ *Idem*, p. 208.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 211.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 300.

Nota Portugal que la sociología positivista está regida por la ley de evolución de la selección natural. De tal criterio se justifica un estado de injusticia política desde un orden económico, también injusto, pero en apariencia sujeto a una ley natural. En otros capítulos hemos visto los ejemplos de los porfiristas spencerianos que justifican la necesidad de la injusticia económica para de ahí generar el bienestar social colectivo. ¿Cómo opera esta unión? Desgraciadamente nunca se explica con suficiencia, ni siquiera recurren a la idea de la mano invisible de Adam Smith. Estas teorías más que explicativas parecen ser la justificación de un orden vigente, y parecen, asimismo, muy similares a los argumentos neoliberales de nuestra época.

Existe un punto común entre este positivismo y el marxismo más materialista y a-crítico. Sobre todo en la primacía del rubro económico basado en una explicación mecanicista del mundo humano y natural. Sin embargo es un punto de engarce muy endeble, pues a estos positivistas les interesa justificar un orden vigente y a los marxistas subvertir tal orden.

Conclusiones.

Hemos revisado tres posturas escolásticas que dirigen sus críticas contra el positivismo. La preocupación pedagógica era de primer orden y sin embargo la crítica filosófica que se aporta es en buena medida el fruto de un trabajo filosófico serio. El positivismo en México gozó de un dominio material muy concreto y temporalmente delimitable. Hemos analizado algunas reacciones al respecto, como las de la comunidad católica que tenía en sí misma sus propias pretensiones de poder político. El campo de la pedagogía es la que mejor se ofrecía a los ataques escolásticos, pues en ella se encontraba con mayor atención que en cualquier otra instancia, un programa claro de la ideología positivista amén de la urgencia que tenía el catolicismo por volver a controlar el ámbito educativo nacional.

No pretendo suscribirme ni a las opiniones ni a la metafísica de los escolásticos y sin embargo creo que las críticas resaltadas en esta tesis sirven de ejemplo de lo que la crítica al positivismo ha venido desarrollando, desde posturas diversas, a lo largo del siglo XX. Su relevancia actual está más allá del hecho de que se les pueda comparar con algunas de las posturas de la filosofía de la ciencia posterior, de la escuela crítica y del llamado pensamiento “analítico”, sino más bien en que su argumentación sigue siendo válida por sí misma. Las bases de estas argumentaciones provienen de la hoy desacreditada teología escolástica y de la filosofía aristotélica en sí también criticable. Sin embargo apuntan con acierto a las deficiencias en que puede caer un pensamiento que pretenda ser totalizante y que a la vez abandone la búsqueda de causas últimas más allá de lo perceptible. A un pensamiento que intenta ser epistemológicamente neutral y que por ello impide ver con facilidad cómo es que influencia y controla moral y prácticamente a la sociedad moderna.

Tenemos por un lado las posturas del esencialismo tomista aristotélico, en donde el empirismo radical que detenta el positivismo es atacado desde una perspectiva metafísica que tiene sus consecuencias epistemológicas. Por un lado encontramos la petición de principio lógico en la que desemboca una postura radicalmente empirista; un argumento que es utilizado desde otra perspectiva pero con las mismas consecuencias cuarenta años después de lo que escribe Zavala por el conocido filósofo de la ciencia Paul K.

Feyerabend. La ausencia y abandono de la especulación metafísica nos hace caer en tal petición; la analítica moderna tiene su límite de investigación en las fronteras de la metafísica de la que prefiere renunciar para así preservar su coherencia.

Por otro lado tenemos una pretensión de neutralidad epistemológica en el positivismo. Tal pretensión parece ser falsa pues el abandono de una postura moral es en sí misma una postura. Es ahí donde vemos como el utilitarismo y pragmatismo son en primera instancia posturas epistemológicas, posturas que pretenden ser meramente eso y por lo tanto auspiciar una visión del hombre en donde éste se divide irreconciliablemente según sus facultades cognoscitivas, morales y prácticas.¹⁷¹ Mi postura es que tal división jamás podría ser tajante como pretende el utilitarismo. Ya el entendimiento guía el dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y necesariamente sobre los otros hombres. El obispo Portugal nos ha señalado la artificialidad de tal pretensión. Sin querer menoscabar los avances que tales reduccionismos han logrado, también es justo señalar la manipulación social que se puede derivar de una moral que pretende precisamente lo contrario. Es justo señalar que el utilitarismo irradia sus criterios desde el mundo de los objetos hacía el mundo de la ética. Que al fin, al ver al hombre como máquina, como “agregado”, hace de él una cosa manipulable y desechable. La pretensión de encontrar “la última instancia” perceptible podríamos rastrearla en los comienzos de la misma ciencia moderna, hija de Galileo y de Antón van Leeuwenhoek, del telescopio y del microscopio, esto es, del empirismo. De los fenómenos físicos complejos intentamos hacer el salto a los fenómenos únicos, y en varias instancias de la ciencia tales fenómenos no parecen corresponderse entre sí de una manera compleja sino lineal. Esto tal vez sea el límite de nuestro proceder científico positivista. Ver al hombre como agregado de funciones biológicas nos abre el campo para verlo como agregado de funciones “espirituales”. Dentro de la medicina alópata, uno de los últimos vestigios del positivismo “duro”, un fenómeno que cataliza otros linealmente corresponde a un dolor, a un pensamiento, a un sueño a un síntoma... Se ataca el fenómeno y se olvida o le conviene olvidarse que al mismo tiempo se modifican otros fenómenos, esto es, se juega con el hombre como si fuese un reloj y no un ser vivo complejo. Y paradójicamente la visión del hombre “dividido” lo paraliza dentro de una visión “unidimensional” y totalizante. Al ser un

¹⁷¹ La visión fisiologista del hombre.

“agregado” de funciones lineales, el hombre es entonces “descriptible”; la pasión, el horror, el amor, lo irracional, lo único, todo esto y más es para el positivismo una descripción de operaciones físicas. Se hace del hombre una lista de fenómenos manipulables, se le totaliza bajo la visión del reduccionismo divisor, y de ahí se pasa a la visión del hombre individual a manera de partículas que construyen la estructura social y las teorías darwinistas sociales que aún encontramos en los años 60as del siglo pasado. Teorías que intentan marcar las diferencias en capacidades y humanidad entre distintas etnias y pueblos.¹⁷²

Portugal nos advierte cómo el utilitarismo hace del hombre un ser interesado solamente en sí mismo, destruyendo la base de cualquier pretensión moral. ¿Hará falta recordar el marcado utilitarismo del capitalismo actual?

Secundino Briseño se centra en las contradicciones del sistema spenceriano. He intentado, desde esta visión, encontrar el puente epistemológico que en una instancia admitidamente primitiva une al positivismo con el cristianismo. Al marcar como ilógica la pretensión de querer prescindir de una ontología, Briseño encuentra ahí mismo su necesidad, y ella es, por su contexto personal, el mismo cristianismo. O en otras palabras establece el puente entre el límite del Renacimiento esto es el positivismo, y su origen religioso.

Briseño no abandona el esencialismo aristotélico y sin embargo es, de los tres autores revisados y sin considerar a Munguía, el que tiene la postura más crítica ante el esencialismo.

No es él un exponente del historicismo, sin embargo su postura es ya una puerta abierta a tales especulaciones.

Si el positivismo ha caído en un extremo que considero hoy insalvable, no creo que el esencialismo sea la última solución. Briseño también lo sospechaba, una visión ontológica cerrada no nos puede dar cuenta de la riqueza humana que nos rodea. No pretendo hacer un salto desde la ontología a la antropología y sin embargo el mismo camino de la humanidad nos muestra que no sólo no somos una misma cultura sino que la

¹⁷² Y aún a finales del siglo y principios de este si consideramos los resultados de algunos sociólogos e historiadores contemporáneos.

estructura misma del hombre es algo abierto, nunca definitivo. No es tan sólo nuestra creciente eficiencia en el dominio de la naturaleza lo que puede definir el “progreso”, sino los intentos y búsquedas de la verdad que surgen de contextos tan distintos que no cabría tan solo definirlo como meras diferencias “culturales”. Son también diferencias de “visión” y de pretensiones, de alcance y de interacción, sobre todo diferencias en la forma en la que acomodamos el mundo en nuestra construcción de él. Son, entonces, diferentes paradigmas. Esto va más allá de lo antropológico, pues tales diferencias no marcan etapas ni regiones de civilización, solo son ontologías diversas, formas divergentes de ver al ser. Pretender saber cual es superior a cual no se podría medir con el criterio de la capacidad de transformar a la naturaleza, ni siquiera se podría medir desde una escala de valores humanos universales, simplemente no se pueden cuantificar y por ello no se pueden comparar. Basta aquí decir que no hay una sola ontología; a fin de cuentas el esencialismo aristotélico o no, es también una visión cerrada en los juegos autolimitantes de la lógica occidental.

Inclusive nuestro rastreo de los orígenes remotos del positivismo en el cristianismo pasa por varias transformaciones de la visión ontológica del mundo. Lo que sí me atrevería a afirmar es que el enfoque que busca la unicidad fenoménica del mundo surge en primera instancia del monoteísmo. Para esto ya nos hemos referido a la escuela de Frankfurt. Pero recordemos finalmente que la historia de occidente no es la historia de todo el mundo.

Hoy en día, aún bajo la influencia constante de la visión positivista, la ciencia contemporánea se va abriendo camino hacia nuevos paradigmas. Este es el caso de la física post-newtoniana, y de algunas vertientes de la biología, paradigmas que han ido surgiendo con esfuerzo sostenido y debatiendo el aparato científico de Estado que aún detenta el poder; Nos referimos a los enfoques cuánticos, holistas y de interacción fenoménica compleja. La filosofía debe incorporar estas visiones pero no con el afán positivista de hacer de la filosofía otra ciencia, sino respetando sus límites y al mismo tiempo atreviéndonos a ensancharlos. La filosofía aún juega un papel teórico importante

en donde puede ayudarnos a comprender y ampliar estos nuevos enfoques.¹⁷³ Las consecuencias de un trabajo filosófico de ésta índole tendría que ir más allá de lo meramente epistemológico; su estudio tendría que abocarse también a todas las consecuencias sociales, políticas, y éticas que se derivaran de estas nuevas “gafas” científicas. De ello podría depender el éxito paulatino de esta nueva revolución científica y su alcance social y humano.

¹⁷³ Como ejemplo de esta idea proponemos como introductoria la última parte del libro de Moya E. (a su vez basado en el citado Martínez Miguelez) *La Disputa del Positivismo en la Filosofía Contemporánea*, p. 244-248.

Bibliografía General.

- Adame Goddard, Jorge, *El Pensamiento Político y Social de los Católicos Mexicanos 1867-1914*, 2ª edición, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1991.
- Alvear Acevedo, Carlos, *La Iglesia en la Historia de México*, Jus, México, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Vol XIV, 31, Orbis, Barcelona, 1985.
- Barreda, Gabino, *Estudios*, Mexico, UNAM, 1941.
- Beuschot Mauricio, *El Tomismo en México del siglo XX*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-U. Iberoamericana, México, 2004.
- Blancarte, Roberto, *Iglesia y Estado en México, Seis Décadas de Acomodo y de Conciliación Imposible*, IMDSC, México, 1994.
- Breton, S., *Sto. Tomás*, EDAF, Madrid, 1976.
- Briseño, Secundino, *Ligeros Apuntes sobre la Filosofía de Spencer comparada con la Filosofía Escolástica*, Imprenta y Librería de Francisco Verdades, León, 1894.
- Chávez, Ezequiel, *Obra filosófica I, (obra completa tomo I)*, El colegio Nacional, México, 2002.
- Comte, Augusto, *Curso de Filosofía Positiva*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Comte A., *Consideraciones Filosóficas sobre la Ciencia y los Sabios en Oeuvres*, v.x *Système de Politique Positive*. 1851-1857. Anthropos, París, 1968-1970.
- Copleston, *Historia de la Filosofía*, V. VIII., Ariel, Barcelona, 2000-2004.
- Descartes René, *Meditaciones Metafísicas*, Panamericana Editorial, Bogotá, 1994.
- Dussel, Enrique, *El Encubrimiento del Otro, Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- Enriquez Ureña, Pedro, *La Obra de José Enriquez Rodó en "Conferencias del Ateneo de la Juventud"* UNAM, México, 2000.
- Feyerabend, Paul K., *Problemas del Empirismo* en Olive, León y Pérez Ransanz Ana Rosa, editores, *Filosofía de la Ciencia, Teoría y Observación*, México, Siglo XXI y UNAM, 1989.

- Gambra, R. *Historia Sencilla de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1979.
- Wilson, Etienne., *La Filosofía en la Edad Media*, 2ª ed, Gredos, Madrid, 1985.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Kant, Imanuel., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, México, 2003.
- Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Joaquín Moritz, México, 1968.
- Martínez Miguelez, Miguel, *El Paradigma Emergente: Hacia una Nueva Teoría de la Racionalidad Científica*, Trillas, México, 1997.
- Meyer, Jean, *El Catolicismo Social en México Hasta 1913*, IMDSC, México, 1992.
- Miranda Porfirio, José, *Apelo a la Razón: Teoría de la Ciencia y Crítica del Positivismo*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- Moreno, Roberto, *La Polémica del Darwinismo en México*, UNAM, México, 1989.
- Moya Cantero, Eugenio, *La Disputa del Positivismo en la Filosofía Contemporánea*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998.
- Munguía, Clemente de Jesús, *Del Pensamiento y su enunciación en Obras Diversas del Lic. Clemente de Jesús Munguía*, v. I, II, III, Imprenta de Ignacio Arango, Morelia, 1853.
- Portugal, José María de Jesús, *El Positivismo y sus Errores*, Imprenta de Eugenio Subirana, Barcelona, 1908.
- Petit José Ma, Romero José Ma. Editores, *La Síntesis de Sto. Tomás de Aquino, Actas del Congreso de la SITAE*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004.
- Raat, William, *El Positivismo Durante el Porfiriato*, SEP, México, 1975.
- Rovira, Ma. Del Carmen, comp., *Pensamiento Filosófico Mexicano del Siglo XIX y Primeros años del XX*, t. 2, UNAM, México, 1999.
- Rovira, Ma. Del Carmen, coord., *Una Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México*, UNAM, México, 1997.

Sierra, Justo, *Evolución Política del Pueblo Mexicano*, México, UNAM, 1977.

Sierra, Justo, *Obra Completa*, Tomo IV *Periodismo Político*, ed. A. Yañez, UNAM, coordinación de humanidades, México, 1948.

Spencer, Herbert, *The Progress, its Laws and Causes*, en *The Westminster Review*, n. 11, 1862.

Spencer, Herbert, *First Principles*, D.A. Hill, New York, 1904.

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, v. I, Enciclopedia Británica y Universidad de Chicago, Londres-Chicago, 1952.

Tomás de Aquino, *El Ente y la Esencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.

Vega, Marta de la, *Evolucionismo versus Positivismo*, Monte Ávila, Caracas, 1998.

Vignaux, Paul, *El Pensamiento en la Edad Media*, FCE, México, 1977.

Zavala, Francisco José, *El Positivismo*, Tipografía de El Regional, México, 1909.

Zea, Leopoldo, *El Positivismo en México*, FCE, 1942.