



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**FILOSOFÍA, POLÍTICA Y CIENCIA: AMBIVALENCIAS Y
CONTROVERSIAS DEL PENSAMIENTO EN FRANCIA Y
EN MÉXICO EN EL SIGLO XIX**

TESIS

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

**PRESENTA:
OBED FRAUSTO GATICA**

**TUTOR PRINCIPAL:
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. JORGE LINARES SALGADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DR. PATRICE VERMEREN
UNIVERSITÉ DE PARIS VIII**

MÉXICO D.F, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Dios, mi creador, que me ha dado las bendiciones para poder seguir adelante en la travesía de este viaje. También quiero agradecer a las personas que han sido mi motor de vida y que siempre han estado ahí a pesar del juego azaroso de la vida que pone y quita personas en el transcurrir del tiempo. Agradezco a mi esposa Jean Marie por creer en mí, su apoyo incondicional y su inmenso amor. Además agradezco a mis padres Violeta y Manuel por su apoyo y cariño pese a que nos separa la distancia. Agradezco a mi hermana Iris por su ejemplo y su devoción por su familia. Agradezco a mis abuelos maternos Agustín y Otilia y a mis abuelos paternos Manuel y Lala quienes me siguen apoyando desde lejos.

Agradezco al CONACyT por la beca doctoral que me otorgó y darme los recursos para trabajar en este proyecto. Agradezco a mi tutor Ambrosio Velasco quien ha sido mi mentor en licenciatura, maestría y doctorado. Han sido aproximadamente diez años que hemos trabajado juntos y que he aprendido demasiado de su visión y de su pensamiento. Hemos tenido recurrentes charlas y discusiones y siempre se ha comprometido con mi proyecto. Le estoy infinitamente agradecido.

Agradezco mucho a Patrice Vermeren, una persona magnífica, hospitalaria y caritativa. Agradezco las comidas y cenas que tuvimos en su casa donde discutimos y platicamos sobre mi proyecto y sobre muchas temáticas filosóficas. Él ha sido un puente para conocer a diversos pensadores en América Latina y Francia por medio del proyecto *L'Équipe de Dialogue Philosophique* donde presenté mis avances de investigación en París en el 2014. Además en esa estancia en París del año 2014 trabajé en la Bibliotheque Nationale de France por 7 meses y luego regresé en el verano del 2015 por dos meses más. Ha sido un lugar donde he aprendido muchísimo.

Este trabajo de investigación se fue forjando poco a poco con diversas estancias de investigación y distintos encuentros con académicos con los que discutí e intercambiamos puntos de vista. En el año 2013, estuve investigando en la biblioteca de la Universidad de Harvard por cuatro meses gracias a la invitación del profesor David Armitage. Agradezco también el tiempo a Jan Goldstein que me recibió en la Universidad de Chicago y todavía nos vimos en la BNF en París. Agradezco mucho también a John Tresch quien tuvimos una interesante charla en Filadelfia y pude participar en el seminario The History and Theory Work Group en el 2015 a distancia. También agradezco la revisión y los comentarios de mi tesis al profesor Abel Alves de la Universidad de Ball State en Indiana. Además agradezco a Harry Collins, Robert Evans y Luis Reyes-Galindo que me recibieron en la Universidad de Cardiff en el verano del 2015 y donde pude presentar mi proyecto en Studies in Expertise and Experience. Agradezco al seminario de estudiantes de doctorado de expertos de la UNAM, en particular a Adriana, Joel, Miguel, Iván y Adreissa.

Agradezco también a Jorge Linares quien ha sido miembro de mi comité doctoral y quien me ha ayudado bastante en la conducción de este proyecto de investigación. Agradezco a Adriana Murguía sus comentarios a los borradores finales y al profesor Quijano su revisión del texto

Agradezco por su amistad a Mateo, Zulia, Marilyn, Orlando, Minerva y Sandra. También me gustaría agradecer a la vieja guardia del “Real Politik”: Arturo, Massimo, Nayar y Roberto.

Muncie, Indiana a Abril de 2016

Filosofía, política y ciencia: Ambivalencias y controversias del pensamiento en Francia y en México en el siglo XIX

Tabla de contenido

Prefacio	8
Introducción	13
Ciencia-Política como ambivalencia y relacional	16
Espacios y tiempos controversiales.....	20
Las dos culturas: hacia una cultura unitaria en disputa.....	22
Plan de composición	24
Primera Parte: Filosofía política de la ciencia en Francia en el siglo XIX: Eclecticismo, Positivismo y Romanticismo Político.....	30
Capítulo I. El eclecticismo filosófico de Victor Cousin.....	36
El vuelco político de la lectura de Victor Cousin	36
Cousin entre el proyecto de Laromiguière y el de Royer-Collard	37
El grupo de Maine de Biran.....	40
“La faute est de Condillac” y el “Je veux donc je suis”	41
Los viajes por Alemania: conversión política y filosófica de la mediación.....	44
El método psicológico de Cousin.....	47
El yo panteísta	48
La síntesis filosófica.....	50
Momento Político de Cousin.....	51
Proyecto educativo	53
El ataque a la Universidad	55
El panteísmo de Cousin	56
Controversia con la Iglesia	57
Cousin defiende la Universidad y la filosofía	59
Conclusión	61
Capítulo II. El paraíso de los ingenieros: Saint-Simon, Auguste Comte y Pierre Leroux	63
Saint-Simon y la sociedad industrial.....	63
Auguste Comte y su interpretación	67
Los primeros pasos Auguste Comte y l'École Polytechnique.....	70

Los tres estadios y la clasificación de las ciencias	73
Carga teórica del conocimiento	75
El progreso y sujeto del conocimiento como colectivo	76
El fracaso de Comte en la academia	78
Los órdenes ontológicos y la diversidad metodológica	79
Animal tecnológico y el vuelco religioso	82
La sociedad positivista.....	85
La pugna de la sociedad positivista.....	85
El republicano Émile Littré	88
El romántico tecnológico Pierre Leroux	91
La máquina romántica.....	93
El poder emancipador de la máquina	94
Mediación política.....	96
El panteísmo de Leroux	97
Pensamiento alemán.....	97
Conclusión	98
Capítulo III. Los debates filosóficos y políticos de los espiritualistas, los científicistas y los positivistas.....	101
La segunda generación de espiritualistas-eclécticos	101
La concepción política de la escuela espiritualista-ecléctica: Entre el liberalismo y el conservadurismo	103
Los debates filosóficos entre filosofía y ciencia	109
Los espiritualistas contra el científicismo.....	110
Ernest Renan: La metafísica a un costado de la ciencia.....	111
Hippolyte Taine: La crítica al espiritualismo	116
Paul Janet: La crisis de la filosofía y la avanzada de la ciencia	120
Adolphe Franck: la concepción científica y el diccionario de las ciencias filosóficas.....	123
Elme-Marie Caro: La defensa de la metafísica	125
Étienne Vacherot: Hegel y la culminación de la metafísica	128
Conclusión	130
Segunda Parte: Debates filosóficos en México: Positivismo y espiritualismo	132
Capítulo IV. El paraíso de los médicos. El positivismo mexicano de Gabino Barreda.....	138

Vuelco político a la lectura del positivismo en México	138
La llegada del positivismo	148
Proyecto político y moral científico	153
El proyecto educativo: Escuela Nacional Preparatoria	157
Síntesis común de las conciencias.....	164
La lucha política positivista	165
Debates de la Asociación Metodófila.....	167
El grupo de La Libertad: Justo Sierra y Jorge Hammeken y Mexía.....	168
Conclusión	172
Capítulo V. El espiritualismo político de José María Vigil y debate político e histórico con Sierra	174
Revisión bibliográfica de José María Vigil	174
La Constitución Política de 1857	175
<i>La Libertad</i> y su crítica a la Constitución: Sierra.....	177
Defensa de los principios de la Constitución: Vigil.....	179
Debate entre Justo Sierra y José María Vigil sobre la Constitución Política de 1857	187
Dispositivo histórico contra el olvido de los pueblos: la Historia	197
Visión cosmopolita de Vigil	198
La reforma y el quinto tomo	204
El grupo político de Sierra	206
La historia positivista: Parra	207
Un romanticismo oculto en Sierra y el renacer del espíritu liberal juarista	210
Conclusión	211
Capítulo VI. Las polémicas filosóficas sobre el libro de texto de Lógica	213
El rechazo del texto positivista de Bain por Mariscal.....	214
Sierra, el golpe de estado y los primeros debates	215
Un año después y la declaración del ministro Ezequiel Montes.....	217
El debate filosófico entre José Maria Vigil y Porfirio Parra	219
La revista filosófica de José María Vigil.....	222
El concepto de la Filosofía.....	223
La anarquía positivista.....	225
El libro de lógica de Luis E. Ruiz.....	228

Nociones de Psicología.....	229
Crítica de José María Vigil al texto de Ruiz.....	231
La réplica de Ruiz y la respuesta de Vigil.....	240
El manual de Lógica espiritualista de Paul Janet.....	242
El golpe final al espiritualismo.....	244
Justo Sierra y su proyecto de la Universidad Nacional	249
Conclusión	250
Conclusiones finales	252
Bibliografía:	259

Prefacio

Hay diferentes tipos de mentira. Las hay cuando se oculta de manera intencional verdades con el propósito de manipular o de sacar ventaja para tener mayor poder.¹ Las hay también por la implícita incertidumbre y error humano que fecunda en las ambigüedades del lenguaje y en las ambivalentes acciones humanas.² Las paradojas lógicas del lenguaje como la del cretense Epiménides que dice: “Todos los cretenses son unos mentirosos” son un discurso que gira sobre sí mismo mostrando significados ambivalentes y contradictorios del lenguaje.³ Las acciones humanas se vuelven actos de habla, el lenguaje se fusiona con los actos y los actos son discursos que giran sobre sí mismo del mismo modo que la paradoja de Epiménides. Se hace lo que no se dice y se dice lo que no se hace. Hay una mentira y un secreto oculto -sea intencional o implícito- de los *savants* (científicos) que se dicen ser objetivos y apolíticos pero en el fondo sus teorías responden a intereses políticos y sus consecuencias devienen en un nuevo tipo de política tecno-científica. Esto produce una ambivalencia entre la ciencia y la política que supone una contradicción de valores.⁴ Esta contradicción está en disputa o como diría Thomas Kuhn está en una tensión esencial entre un pensamiento convergente que contiene un fuerte compromiso con la tradición y un pensamiento divergente que se caracteriza por una actitud crítica que cuestiona los principios fundamentales de la tradición.⁵ La controversia de pensamientos antagónicos pocas veces tiene que ver con criterios meramente racionales y objetivos, más bien tiene que ver con muchos otros ámbitos de la vida humana que comprometen subjetivamente, culturalmente e ideológicamente a los participantes. Ese compromiso provoca, la mayoría de las veces, que la disputa sea irresoluble pero no significa que se quede estancada o flotando en un punto muerto. El debate y la controversia fragmenta y produce transformaciones dentro del espacio y del tiempo de la disputa de manera que se extrapolan a otros espacios y tiempos controversiales.

No pretendemos hacer una historia de las barcas. Pero si de barcas se trata, como analogía de la ciencia, no hay barca más famosa que la de Otto Neurath. Con ella, cuestiona los principios fundamentales del conocimiento científico. Esta analogía ha generado una variada gama de conjeturas sobre la ciencia, sus implicaciones y sus implícitas relaciones con la sociedad y la cultura en su forma general. La hermosa metáfora de la barca se inspira en una vieja alegoría mitológica griega escrita por Plutarco en la que se narra la paradoja de

¹ El uso del secreto para Koyré es un tipo de técnica que le permite a las personas obtener mayor poder. Cfr. Koyré, Alexandre. *Réflexions sur le mensonge*. Éditions Allia. Paris. 1996. p. 10.

² Derrida explica que hay verdades a medias o mentiras que dicen verdades. Cfr. Derrida, Jacques. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Éditions Galilée. Paris. 2002.

³ Cfr. Foucault, Michel. *La pensée du dehors*. Fata Morgona. Paris. 1966.

⁴ Cfr. Merton, Robert. *Sociological Ambivalence and Other Essays*. The Free Press. New York. 1976. p. 10.

⁵ Cfr. Kuhn, Thomas. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press. Chicago. 1977.

Teseo de la identidad de las cosas:⁶ ¿Si una barca ha cambiado todas sus partes sigue siendo la misma barca? Neurath usa la alegoría para referir a los científicos modernos como si fuesen marineros de la barca (de la ciencia) que con el paso del tiempo se ha dañado, ahora ellos se ven obligados a repararla con algunos viejos repuestos mientras navega.

La ciencia es un manglar de relaciones humanas⁷ que se da en la acción y en la interacción de instituciones, agentes e incluso entidades no-humanas. Es una danza viva de imágenes y creadores de imágenes y al mismo tiempo acciones. Es como si uno caminara en el interior de las cuevas de Lascaux e imaginara las pinturas en movimiento con sus utensilios, sus bestias y sus cazadores. Esto sigue siendo un manglar de prácticas humanas. Si bien Georges Bataille ve en la cueva el nacimiento del arte, del mismo modo yo veo en el laboratorio, en los cubículos universitarios, en la reflexión de la cotidianidad de la vida o incluso en los gabinetes de las autoridades que hacen la política pública la génesis de la ciencia. La ciencia moderna ha emergido en un largo proceso de transformaciones socio-culturales. La tradición científica así llamada por Jessica Riskin en su obra *Science in the Age of Sensibility* refiere a un conjunto de temas, problemas, métodos y principios del conocimiento enfocados a diversos objetos de la naturaleza y de la sociedad.⁸ Pero justo ese sinfín de enfoques e interacciones hacen suponer que la ciencia es una maraña de prácticas, es una intersección de infinitas líneas que diluyen sus fronteras y sus límites.

El problema es que estamos en una época de guerra o post-guerra de las ciencias si es que se toma de partida el intento de Harry Collins y Jay Labinger por crear la unitaria cultura de las ciencias,⁹ en vez de la famosa terminología de C. P. Snow de las dos culturas.¹⁰ En esa situación los valores y la ciencia hoy en día se encuentran en la palestra o como dirían los antiguos, en el ágora, en el escrutinio público. Por un lado, los entusiastas de la ciencia que proclaman al viento que el conocimiento objetivo es la más grande proeza de nuestros tiempos. Por el otro, están los detractores que niegan rotundamente la posibilidad de la objetividad de la ciencia e incluso de hablar de una verdad universal.

Yo sería cuidadoso con la noción de objetividad porque recurrentemente ha referido a una instancia sustancial de lo dado como un hecho que se presenta como una realidad homogénea. La “objetividad” si es que queremos seguirle llamando de esa manera es una categoría relacional, ambivalente, controversial y temporal que introduce una enorme gama de diversidad de formas y expresiones de una realidad heterogénea y distinta. Esta categorización de la objetividad permite que mi análisis se alimente de dos disciplinas que

⁶ Cartwright, Nancy ; Cat, Jordi ; Fleck, Lola ; Uebel, Thomas. Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics. Cambridge Press. Cambridge. 1996.

⁷ Cfr. Pickering, Andrew. The Mangle of Practice. Chicago University Press. Chicago. 1995

⁸ Cfr. Riskin, Jessica. Science in the Age of Sensibility. The University of Chicago Press. USA. 2002. p. 4

⁹ Cfr. Labinger, Jay y Collins, Harry. One culture? A conversation about science. University of Chicago Press. Chicago. 2001.

¹⁰ Cfr. Snow, C.P. The Two Cultures and The Scientific Revolution. Cambridge University Press. London. 1959

son fundamentales como la sociología y la historia. De esto hablaré más adelante. La filosofía política de la ciencia tendría que ser la base de mi investigación porque su arte de hacer preguntas es imprescindible para el vínculo entre la política, la filosofía y la ciencia. La primera pregunta que quiero poner sobre la mesa es la siguiente:

¿De quién es la ciencia o para quién es la ciencia?, o siguiendo la metáfora de Neurath: ¿Quiénes son los que navegan la barca? Para algunos puristas, la ciencia sigue siendo un sistema autónomo y diferenciado de la sociedad; y los científicos son aquellos individuos capaces de distanciarse a través de un método inequívoco y claro que permite resolver todas las polémicas y debates. Si de barcas se trata, los puristas seguro evocarían a la vieja carabela baconiana de la portada de *Instauratio Magna* de 1624, que despliega sus velas en todo lo alto para navegar más allá de los pilares de Hércules, más allá del mundo conocido (plus ultra). Esa progresión que tanto se imaginó que contenía la ciencia y que nos llevaría a la tierra prometida. Recuerdo que en algunos de esos paseos en el museo de Louvre el primer domingo de cada mes, me encontré con un estupendo óleo de El Bosco que se llama *La Nave de los Locos*. Imaginaba que ese era una magnífica metáfora de lo que había ocurrido con la barca de la ciencia baconiana después de atravesar los pilares. Un estupendo cuadro en el que hay una barca en el mar, deambulando, perdida en su navegar. En el interior de la barca se muestra a una decena de personas embriagadas por la demencia y la locura, cada una de ellas desfilando en el abanico de las debilidades humanas. Lo más fascinante del cuadro es el mástil: no es un mástil común con velas, vergas y cuerdas, es un simple árbol con hojas y ramas. Es como si las expectativas y los ideales de la ciencia se desdibujaran o simplemente mostraran su verdadero rostro.

Pero, ¿cuál es la dirección de la barca? Nietzsche nos lleva a pensar hasta la demencia, pero en ella se llega a un puerto que podría parecerse a la cordura: “La locura de los conceptos generales, que agarran al individuo con brazos de fantasma y lo arrastran hacia donde él no quiere”.¹¹ Podríamos decir que el destino de la barca es incierto, no sabemos siquiera si vamos a sobrevivir en la travesía. La ciencia está errante, si se quiere, no hay un destino claro. No sabemos si la barca será capaz de soportar los embates. De cierto modo, la ciencia y su andar errático y nómada recuerda la hermosísima creación musical de Richard Wagner, *El Holandés Errante* (1841), donde se muestra a un barco que palidece en medio de la tempestad y la tormenta, deambulando sin rumbo en medio de la mar con poca esperanza de llegar a un puerto seguro. Tenemos ante nosotros, los horrores de la desgracia que se extiende ante nuestros ojos sin ver el final. O tal vez es en este desastre que todo converge nuevamente como un nuevo resplandor, como una nueva esperanza en el camino.

Bruno Latour juega con la metáfora de la barca, se guarda la exclusividad de los científicos que supuestamente la navegan y concibe una enorme arca, o al menos en la misma flotilla de barcas, donde no sólo los científicos residen en ella, si no que todos nosotros (los no-

¹¹ Safranski, Rüdiger. Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán. Tusquets. México. 2009. P. 382.

científicos). Latour transmuta la pregunta propiamente científica de Neurath de: ¿cómo reconstruir la barca mientras se navega?, a la pregunta (con suspicacia política) del ¿cómo podemos hacerla navegar cuando hay un sinnúmero de lanchas a su alrededor?; o en otras palabras: ¿aun podemos plantear la cuestión del mundo común? Colocar a la ciencia, en un lugar distanciado, diferenciado y separado de la sociedad nos lleva a pensar a los científicos como aquella banda de intelectuales autistas que Feyerabend describe con innegable aborrecimiento en su *Science in a Free Society*; científicos totalmente apáticos e indiferentes por la cuestión del mundo común. Este es un intento por traer a los científicos a la política, también el propósito es que la ciencia se preocupe por el bien común.

Esta sí es una historia de controversias y polémicas, de espacios y tiempos controversiales. Mientras usemos lenguaje o si se quiere actos de habla estaremos atrapados en el sentido paradójico de los términos. En fin, seguimos en medio de la confusión, queriendo comunicarnos y llegar acuerdos, lo cierto es que cada quien habla su propio lenguaje. Yo pretendo decir tal y ustedes me entienden justo lo opuesto. El lenguaje nos divide y nos fragmenta, el lenguaje es límite y posibilidad de mundo o mundos. Como si finalmente descubriéramos que el lenguaje universal como la torre de Babel ha quedado hecho añicos. El estruendo de su caída ha sido tan catastrófico que se interpreta como la maldición de la humanidad por el extremo orgullo de creernos lo que no somos. Pero qué tal si pensamos que no es una maldición sino que es todo lo contrario: una bendición porque reconocemos nuestras diferencias, que somos simples fragmentos, piezas del rompecabezas, que somos distintos. El problema de la ciencia es que pretendió construir una nueva torre de Babel. El concepto de verdad que persigue la ciencia siempre tuvo que ver con la idea de consenso. La razón era un medio para construir el pacto social que nos permitiría trazar un destino en conjunto. La política de los modernos fue pensada justamente en los términos de la razón, del consenso y de la unidad. Se quería eliminar las controversias y las polémicas porque éstas justamente nos dividían. La política del ágora, de la polis y de la controversia era como un demonio que nos separaba. No por nada la raíz etimológica de *demo* que viene de la palabra *demo*-cracia es la misma raíz de *demon* o demonio.¹² Los demonios andan sueltos cuando es imposible lograr un consenso o lo que es lo mismo, la política es peligrosa para los lenguajes universales que pretende la ciencia. Por eso la ciencia y la política se piensa tendrían que estar separadas y diferenciadas. A la política se le puso en el mismo terreno de la moral y lo subjetivo, en las profundidades de las oscuras emociones de la conciencia y en la violencia latente, en la guerra de todos contra todos, como aquella que es incapaz de alcanzar consensos

Sin embargo, hoy sabemos que al hablar de verdad se tiene que reconocer la diversidad y la relatividad de las verdades. La razón no tiene que ver casi en nada con el consenso, al

¹² Cfr. Latour, Bruno. "From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public" In Latour, Bruno y Weibel, Peter (2005), *Making Things Public –Atmospheres of Democracy catalogue of the show at ZKM*, MIT Press, Massachusetts, pp. 4-31.

contrario, la razón o las razones casi siempre nos dividen. Jacques Rancière en su obra *La Méésentante* se pregunta: ¿Cuál es el problema con los disensos? El desacuerdo es una virtud y no es un vicio. El desacuerdo es latente y es contante, tenemos que lidiar con él y aprender a aceptarlo. Por el otro lado, la moral, las costumbres, los valores, la política muchas veces producen consensos. Alasdair MacIntyre en su obra *Whose justice? Which rationality?* sostiene que los desacuerdos entre tradiciones son muy difíciles de resolver porque cada posición tiene un compromiso profundo con su relato de verdad. La comunidad está regulada por ideales normativos, que son inherentes a la práctica. La objetividad es más bien un concepto moral antes que ser un concepto metodológico.¹³ Creo firmemente en esta idea, los científicos o los filósofos no dejamos de ser parte de esta entidad que llamamos sociedad, la sociedad tiene inmensas comunidades que nos invitan o nos obligan a tener diversos valores morales o éticos sobre cualquier asunto.

En este texto quiero realizar una historia de espacios y tiempos controversiales como esa maraña de prácticas, de hábitos y creencias que están entrecruzados. Me interesa hablar de la filosofía, la ciencia y la política, así todas juntas, y su manglar de relaciones entretejidas. Me interesa hablar de esas relaciones en dos países: en Francia y en México en el transcurso del siglo XIX. Pretendo diluir y borrar los límites entre saber y poder, entre ciencia y política y/o entre filosofía y política. Quiero poner a la ciencia en la arena política, en el espacio público o en el espacio de aparición como diría Arendt. Ahí se dirimen las diferentes problemáticas de la comunidad, se caracteriza por el constante conflicto entre los diversos actores que protagonizan la escena, encontramos en ella: mal entendidos, pugnas, peleas y desilusiones, pero también encontramos la pasión, el vínculo, la hermandad, el perdón y la autenticidad. Es como la alegoría de Walter Benjamin, en el que se muestra que un enano jorobado, escondido debajo de la mesa, que maneja a placer al jugador de ajedrez. Ese enano es el que nadie quiere ver, es lo más indeseado, es el rostro oculto detrás de la ciencia y del conocimiento. Por eso digo: Le damos la bienvenida a la política y a los valores a la ciencia, excluidos del proyecto de la modernidad y de la Ilustración.

¹³ MacIntyre, Alasdair. Objectivity in Morality and Objectivity in Science. In Engelhardt, Tristram and Callahan Daniel (Eds.) *Moral, Science and Society*. Hastings. NY. 1978. p. 37.

Introducción

En sus célebres conferencias presentadas entre 1917 y 1919,¹⁴ Weber concibe dos tipos distintos de actores sociales emergentes de dos instituciones modernas que están diferenciados: la Universidad y el Estado.¹⁵ Por un lado, el científico encarna la figura del sabio axiológicamente neutro (*wertfrei*), capaz de distanciarse objetivamente para nombrar con categorías los elementos y sus interacciones del cuerpo social.¹⁶ Por el otro, el político formado por los partidos políticos, va conformando su vocación para vivir *de y para* la política. La manera en que Weber articuló la ciencia y la política como dos ámbitos separados fue muy cuestionable. No pasó mucho tiempo para que la consigna fuera severamente criticada. Weber murió en 1920 y en esa misma década comenzó una profunda crisis de la ciencia principalmente por la excesiva especialización técnica, el declive de los estudios humanísticos y el ataque contra la filosofía. El fenomenólogo Edmund Husserl en su trabajo *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (La crisis de las ciencias europeas), escrito en la década de los veinte, aunque publicado hasta 1936, refiere a ese ambiente de crisis de la ciencias provocado por la exclusión de las intenciones humanas dando paso mayormente al estudio de los hechos positivos. Incluso el sociólogo Erich von Kahler criticó a Weber y su *Wertfreiheit* (objetividad) aceptando efectivamente que la ciencia ha desencantado al mundo, pero también ha traído un mundo fetichizado por la ciencia.¹⁷ De ahí que los miembros de la escuela de Frankfurt en sus publicaciones del *Zeitschrift für Sozialforschung* editada por Max Horkheimer refirieran a la ciencia en general como falsa conciencia o como una proyecto ideológico de la ilustración que oculta la perversión y la destrucción de la humanidad. Jürgen Habermas se queja justamente de ese carácter ideológico que encuentra en la ciencia y le cuestiona a Max Weber que su visión de la ciencia social sea muy estrecha a grado tal que sólo se enfoca en la producción técnica del conocimiento dejando de lado preguntas filosóficas fundamentales orientadas hacia la crítica.¹⁸ Esa idea de separación sigue siendo cuestionada desde diferentes flancos, hoy en día se sigue discutiendo asiduamente el rol socio-político que debe jugar la ciencia en nuestras sociedades.

En su forma general, esta investigación doctoral se sitúa en el campo de la filosofía política de la ciencia apoyándose tanto en la sociología como la historia. Este trabajo está pensado

¹⁴ Las dos conferencias fueron presentadas en la Universidad de Munich: La primera, *Wissenschaft als Beruf* el 7 de noviembre de 1917 y la segunda *Politik als Beruf* el 28 de enero de 1919. Cfr. Weber, Max. *Politik als Beruf*, en Max Weber, *Sociologie, Universalgeschichte, Analyse der Politik*, Kröner, Stuttgart. 1992

¹⁵ Cfr. Traverso, Enzo. *Entre le savant et le politique. Max Weber contre les intellectuelles*, en Löwy, Michael, *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Presses Universitaires de France, Paris. 2012.

¹⁶ Cfr. Scott, Alan. *Between autonomy and responsibility. Max on scholars, academics and intellectuals*. En Jennings, Jeremy y Kemp-Welch, Anthony. *Intellectuals in Politics. From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*. Routledge. London. 1997.

¹⁷ Cfr. Kahler, Erich von. *Der Beruf der Wissenschaft*. *Der Neue Merkur*. Berlin. 1920

¹⁸ Cfr. Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 1988.

en tres niveles de análisis. El primero tiene que ver con la ambivalencia entre la ciencia y la política -no en su separación como lo concibe Weber- y su carácter relacional en los términos de Bourdieu; el segundo nivel refiere a la polémica entre tradiciones, en algo que se ha llamado el “espacio controversial”, considero que se debería hablar también del “tiempo controversial”; y el tercer nivel alude a la discusión de las dos culturas, pienso que se debería hablar de una tercera cultura basada en las ambivalencias de la ciencia y el poder y en los tiempos y espacios controversiales. Estas tres coordenadas analíticas me ayudan a examinar mi estudio histórico-sociológico sobre la filosofía política de la ciencia, en los debates políticos y filosóficos de la ciencia entre espiritualistas y positivistas tanto en Francia como en México en el siglo XIX. En esos debates, intento mostrar cómo las razones y argumentos están articulados con presupuestos “tácitos”, es decir, no explícitos o implícitos que se develan en el ámbito de lo político. Ya sea por el ideal utópico de los pensadores, -un orden social “dado” e imaginado por ellos- que se pone en evidencia implícitamente en los debates de índole racional con los que se polemiza; o por la ideología política aceptada por el grupo político en el que pertenecen y con el juego de rupturas y continuidades del orden político del Estado. También muestro cómo los proyectos filosóficos devienen y producen consecuencias políticas como es el caso del espiritualismo-ecléctico de Victor Cousin que se constituye como una filosofía de Estado en la primera mitad del siglo XIX en Francia; la segunda generación de positivistas franceses que se posiciona como un pensamiento muy importante para la Tercera República; y en México, con los positivistas mexicanos que sus ideas devienen en el pensamiento oficial de la dictadura de Porfirio Díaz. Además intento mostrar con la categoría de grupo que los debates no sólo contienen razones y argumentos sino que detrás contienen disposiciones sociales y culturales que se forman en diversas instituciones, circunstancias y espacios simbólicos y políticos. Esto lo muestro con la emergencia de grupos en instituciones específicas, en círculos de estudios, en publicaciones, con influencias de poder, etc. Los espiritualistas surgen principalmente en la Ecole Normale Superior (ENS) y en el grupo de estudios de Maine de Biran donde se comparten disposiciones sociales y poco a poco van articulando una dimensión simbólica de resistencia contra el orden político monárquico. Victor Cousin se convierte en la figura central principalmente porque su posición de poder -ministro de educación de Francia- le permite colocar a su grupo en posiciones de mucha influencia en la misma ENS. En el caso de los saint-simonianos se reúnen principalmente en la École Polytechnique y en la École de Medicine. Muestro cómo los saint-simonianos están en disputa contra la hegemonía espiritualista pero los espiritualistas de la primera generación, en el juego de reconocimiento y desconocimiento, no les dan mayor importancia a los saint-simonianos porque todavía no están en condiciones de disputarle la hegemonía. Los espiritualistas estaban más preocupados por el grupo de los católicos que, mucho más sólidos, cuestionaron el proyecto educativo de Cousin. Los positivistas de la segunda generación tomarían posiciones académicas y políticas y poco a poco tomarían el poder con la Tercera República. En ese momento los positivistas y los científicistas cuestionan la hegemonía espiritualista y los espiritualistas se defienden del ataque pues en

ese momento está en juego la hegemonía de los grupos. En México, muestro cómo el grupo de los positivistas tienen una posición hegemónica, se crea la Escuela Nacional Preparatoria, con un proyecto educativo acorde al pensamiento positivista, se reúnen en la asociación metodófila, tienen recursos y además van ganando posiciones de poder con Justo Sierra a la cabeza. El grupo de los humanistas en México, muy cercano al ala católica, van conformando un bloque de resistencia contra la hegemonía positivista. En mi estudio muestro cómo el carácter polémico del espacio controversial no es suficiente, efectivamente, creo que la esfera racional de la disputa se desborda y provoca la intervención de muchos otros ámbitos que no son propiamente racionales como lo político, lo moral, lo cultural, etc. Sin embargo, lo polémico del espacio controversial también es temporal, es decir, que depende del horizonte temporal desde que la propia polémica se desenvuelva. Esto quiere decir que hay un giro hermenéutico de la polémica. Los actores epistémicos son polémicos porque sólo y únicamente pueden ser polémicos porque son la suma de la polémica de su contexto y desde ese contexto, es su horizonte temporal para analizar otras polémicas en el pasado. Pero además, el desenvolvimiento o el desarrollo de las polémicas en el pasado pasan de lugar a lugar a través de la apropiación de diversos actores, en circunstancias culturales, políticas y sociales distintas que impactan en la polémica. Esto lo intento mostrar con la variación temporal de la polémica y su apropiación entre Francia -donde comenzó- y México -que fue receptor y continuador de la polémica-; y la variación de la estructuración de la hegemonía de los que polemizan tanto en Francia como en México. Mientras que la hegemonía en Francia era espiritualista, en México era positivista. Finalmente, en mi estudio muestro que los actores de los debates están articulando un nivel de reflexión donde se integra de manera híbrida a las ciencias y a las humanidades. Esto porque en el siglo XIX se da la enorme avanzada de las ciencias en las instituciones educativas. En los pensadores del siglo XIX había una preocupación por entender los límites y las posibilidades de la ciencia en relación a la filosofía y en esas constantes polémicas van articulando una tercera cultura basada en las ambivalencias entre el poder y entre los espacios y tiempos controversiales. Esto lo intento mostrar en las polémicas de la segunda generación de los espiritualistas contra los científicistas en especial Renan y Taine. En ese momento se estaba discutiendo el rol de la filosofía y cómo tendría que relacionarse con la ciencia. Para algunos la filosofía debería mantenerse en la base. Para otros la filosofía tendría que interactuar al mismo nivel que la ciencia. Mientras que para otros, la filosofía tendría que desaparecer para dar paso a la ciencia. En México, también hubo un debate de esta índole. Los positivistas mexicanos criticaron e intentaron eliminar a la filosofía. Por el contrario, los humanistas intentaron reposicionar a la filosofía frente a la ciencia. Justo Sierra integra a la filosofía y a la ciencia en su segundo proyecto de la Universidad Nacional de México.

A continuación desarrollaré teóricamente los tres niveles de análisis. El primero tiene que ver con las categorías de ciencia y política que, desde mi punto de vista, se caracterizan por ser ambivalentes y relacionales contra la idea de la separación de Weber. El segundo refiere

al espacio y tiempo controversial, es decir, a las imbricaciones políticas en el desarrollo de las polémicas de índole filosófico. El tercer nivel describe el debate de las dos culturas que refiere justamente a los debates entre la cultura científica y la cultura humanista en un sentido de disputa y con imbricaciones entre la política, la filosofía y la ciencia.

I

Ciencia-Política como ambivalencia y relacional

Parto desde la filosofía política de la ciencia porque considero fundamental el arte de hacer preguntas. En este sentido, una de las preguntas centrales de mi investigación es: ¿La ciencia puede legitimar el ejercicio de la política? La manera en que está diseñada la anterior pregunta conlleva a pensar que hay una relación que va de la ciencia a la política, pero también la política va hacia la ciencia. Por esa razón considero que la pregunta que complementa mi investigación es además: ¿La política puede legitimar el ejercicio de la ciencia? Esta cuestión pone por delante los valores políticos en toda actividad epistémica. Las dos preguntas me llevan a la ambivalencia y el carácter relacional de ambas esferas. Se requiere definir de una manera distinta la relación de las categorías de ciencia y política. Esas categorías no tendrían que definirse en términos sustancialistas porque conlleva a diferenciar las categorías de forma separada.

Discurso moderno de la ambivalencia poder-saber

La ambivalencia tiene que ver con la contradicción de valores, cuando se dice lo que no se hace y se hace lo que no se dice. En otras palabras cuando existe una mentira intencional o implícita de los científicos cuando se dicen objetivos y apolíticos pero detrás sus teorías responden a intereses políticos e ideológicos y como consecuencia se produce un nuevo tipo de política tecno-científica. La idea es encontrar un tipo de discurso moderno que coloque como eje esta ambivalencia entre poder y saber. Éste lo encuentro en la tradición neo-platónica, en la contradicción de las categorías, en los círculos hermenéuticos de la mitología. Su estructura circular me permite dilucidar el se dice lo que no se hace y se hace lo que no se dice que cuestiona la noción de neutralidad valorativa. Yo veo un nuevo comienzo en el círculo hermenéutico y en el juego contradictorio de las categorías. Esto lo observo en la transmutación del conocimiento en la interpretación hermenéutica que realiza Giordano Bruno al mito de Acteón en el que se simboliza la transformación del sujeto epistémico que se convierte en objeto mismo del conocimiento. Una idea similar al giro copernicano kantiano, pero planteada casi dos siglos antes. Con la variante de que Giordano Bruno toma al sujeto epistémico dentro de una lógica circular, ambivalente y contradictoria, en vez de las categorías puras, sintéticas, diferenciadas y trascendentales del filósofo de Königsberg. Cuando leía sobre la vida de Heráclito y su “somos y no somos a la vez”, comprendí que este filósofo presocrático podría representar perfectamente el papel del cazador del mito de Acteón. Primero, porque en su pensamiento se encuentra ya la contradicción y la ambivalencia de la vida humana. Segundo, porque el recinto donde decidió excluirse y vivir una vida ascética fue el templo de Artemisa, curiosamente una

diosa cazadora. Imaginaba que Heráclito se transformaba en un cazador en búsqueda de la verdad porque tenía una pasión inextinguible por el conocimiento. Fue tal su pasión que rechazó convertirse en el rey de Efesio,¹⁹ Heráclito decidió ceder el poder a su hermano pequeño. En vez de gozar de las mieles del poder y del honor, eligió exiliarse y aislarse de la vida política, llevando sus libros y su pasión al gran templo de Artemisa donde el público en general no podía tener acceso.²⁰ Esto simboliza el destierro del filósofo de la política a un lugar que alegóricamente representa un espacio de adoración o un espacio neutro. Aquí hay una ascética del sabio que poco a poco se immortaliza. Heráclito está en la búsqueda incesante del *nomos* que es la estructura de la ley cívica y de la costumbre moral con el propósito de proteger al *demos* de la ciudad. La búsqueda de Heráclito se realiza, en el templo de Artemisa, quien era la diosa cazadora de la mitología. Heráclito, poseído por el espíritu de Artemisa, se transforma en un cazador, metafóricamente se convierte en Acteón, en el cazador que está en la búsqueda de la verdad y de los principios fundamentales.

Heráclito convertido en Acteón, encuentra a la diosa Diana desnuda. Diana, furiosa, le esparce agua, convirtiéndolo en un ciervo. Acteón es entonces despedazado por sus propios sabuesos.²¹ Giordano Bruno interpretó este mito de forma novedosa pues es posible ver el tránsito del conocimiento que va de la santidad contemplativa y revelada del cristianismo, a la devoción y el culto al genio que se immortaliza de manera heroica con la búsqueda de Acteón.²² Según Bruno, el cazador al ver a Diana descubre el poder de su busto que lo transmuta. El cazador puede observar la verdad por un pequeño instante, al darse cuenta que su mirada es profana, quiere escapar y se convierte en la verdad misma: gracias a la voluntad, el sujeto se vuelve en objeto.²³ Siguiendo la intuición de Giordano Bruno de la transmutación, considero que la paradoja atrapada en el mito de Acteón tiene dos vertientes. La primera, el motor que mueve al científico a conocer se basa en la voluntad, en una voluntad de poder, que supone implícitamente presupuestos políticos que se expresan en un conocimiento tácito. La segunda, la transmutación de Acteón en un ciervo devorado por sus propios perros de caza refiere a que la verdad se revierte en forma de poder insaciable y hambriento esclavizando al sujeto del conocimiento. Esta interpretación me ayuda a criticar la distinción weberiana.

El científico social weberiano

Weber reconoce que todo interés de conocimiento está condicionado valorativamente por una cosmovisión. Weber explica en sus ensayos sobre metodología sociológica, cuando

¹⁹ Heráclito, era hijo de Blosson, rey de Efesio. Ellos pertenecían a la prodigiosa familia iónica del rey Codrus de Atenas quien fuese fundador de Efesio. Cfr. Axelos, Kostas. *Héraclite et sa philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Les éditions de minuit, Montpellier. 1973.

²⁰ El templo tenía un valor simbólico, fue considerado una de las siete maravillas del mundo antiguo. Cfr. Lawrence, A.W. *Greek Architecture*, Yale University Press, London. 1983.

²¹ Cfr. Ovid. *Metamorphoses*. Penguin, Harmondsworth, UK. 2004.

²² Cfr. Sloterdijk, Peter, *The Art of Philosophy. Wisdom as a Practice*. Op. cit., p. 71.

²³ Cfr. Memmo, Jr, Paul Eugene. *Giordano Bruno's The Heroic Frenzies*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill. 1966. pp. 123-126.

refiere a uno de sus imperativos de la imparcialidad y la objetividad científica, que: "...es preciso indicar al lector (y –digámoslo nuevamente- a nosotros mismos) cuándo calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad, dónde los argumentos se dirigen al intelecto y dónde al sentimiento."²⁴ Weber considera que es posible separar entre los juicios de hecho y los juicios de valor. ¿Realmente es esto posible? Michael Polanyi muestra cómo hay algo oculto del conocimiento que no es posible revelar. A esto lo llama: *conocimiento tácito*, un tipo de conocimiento que emerge de la tradición que se socializa y se expresa en diferentes aspectos como valores morales, intuiciones e intereses religiosos o políticos que van más allá del ámbito de lo propiamente científico.²⁵ Harry Collins explica que incluso el razonamiento formal, los procedimientos experimentales y los aspectos metodológicos que usa la ciencia cobran únicamente sentido en un marco social con supuestos tácitos.²⁶ A mi parecer, esos presupuestos, que no pueden ser explicados, contienen un profundo interés ideológico que reconocen un ideal social y una posición política definida. Esos presupuestos no pueden ser clarificados por dos razones: Primero, porque hay un aspecto tácito del conocimiento que permite que lo que se explica científicamente sea entendido socialmente. Segundo, porque hay intereses extra-científicos –como financiamiento de una institución pública o privada o principios ideológicos o políticos- que el investigador no quiere revelar. Weber, en definitiva, sabe lo complicado que puede ser que su imperativo metodológico pueda lograrse en la práctica. El problema es que cree que es una cuestión meramente ética el de dar a conocer los valores o intereses de una investigación dejando de lado completamente la imposibilidad humana de hacer explícito el sentido tácito del conocimiento. Weber crea la ilusión de que el saber científico es pulcro y ajeno de los vaivenes de lo político.

Por otro lado, Weber refiere en sus ensayos metodológicos:

“En efecto, cualquiera que sea el contenido del tipo ideal racional –ya represente una forma de fe ética, jurídico-dogmática, estética o religiosa, o una máxima técnica, económica, de política jurídica, social o cultural, o una valoración de cualquier tipo, expresada en la forma más racional posible-, su construcción tiene siempre, dentro de las investigaciones empíricas, el único fin de comparar con él la realidad empírica, de establecer su contraste o su divergencia respecto de él, o su aproximación relativa a fin de poder, de este modo, describirla, comprenderla y explicarla por vía de la imputación causal.”²⁷

²⁴ Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires. 1980. p. 49

²⁵ Polanyi utiliza el ejemplo de la bicicleta. Pese a que alguien te dé una fórmula matemática exacta sobre cómo lograr el equilibrio en la bicicleta eso no significa que en la práctica uno pueda lograr balancearse. Cfr. Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London. 1958.

²⁶ Cfr. Collins, Harry. “Language and Practice”. *Social Studies of Science*. Vol. 41, No. 2. (April), Sage Publication, UK. 2011. pp. 271-300; Cfr. Collins, Harry. *Tacit and Explicit Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago. 2010.

²⁷ Weber, Max. Ensayos metodológicos. Op. cit. 264.

La imputación causal es el proceso de análisis donde se hacen explícitos los valores sociales a partir de proposiciones causales que obedecen a una lógica de racionalidad instrumental en las formas de la vida social. Siempre se le ha cuestionado a Weber que su construcción heurística se queda atrapada en la conciencia, por el famoso término del sentido mentado de la acción.²⁸ Weber no puede explicar que los modelos heurísticos producen realidad. Es más acertada la noción de “regla” de los juegos del lenguaje de Wittgenstein.²⁹ La regla tiene que ver con el uso del lenguaje en formas de vida. Hay un lenguaje performativo que produce acciones sobre el mundo.³⁰ La ciencia impacta directamente, como consecuencia no buscada, a la política y la transmuta en una forma de poder tecnificado. La conformación del Estado tecnificado regresa a la ciencia de manera que la utiliza para lograr mayor control y dominio sobre el mundo y la sociedad.

La categoría relacional entre ciencia y política

Pierre Bourdieu apunta a un nivel relacional cuando dice que los conflictos epistemológicos nunca pueden estar separados de los conflictos políticos.³¹ Si se miran las instituciones de manera sustancial y diferenciada se pierde de vista las interacciones y las relaciones vivas entre agentes individuales y colectivos. A ese ensamblaje de relaciones sociales Bourdieu le llamó habitus, esa categoría híbrida que intenta mediar entre la excesiva determinación social y la espontánea individualidad ilimitada; eso que consiste en la estructura social de la subjetividad o lo que es lo mismo, la interiorización de lo exterior. Bourdieu define el habitus como un sistema de disposiciones durables y transferibles.³² Las disposiciones entendidas como inclinaciones a sentir, pensar, percibir, hacer de una manera y no de otra, debido a las condiciones exteriores de existencia y de una trayectoria social que son durables en el tiempo y que son transferibles de un momento a otro en la persona. El habitus es una categoría mucho más flexible que la categoría de clase social, la clase social es una categoría marxista que reconoce relaciones de producción y que distingue entre quienes poseen los medios de producción y los que no. Edward Thompson en su trabajo *The Making of the English Working Class* define la clase como una formación social y cultural resultado de un proceso histórico.³³ La clase entonces sería un fenómeno histórico que integra los elementos sin nexos aparentes en la conciencia y en la objetividad de la experiencia. La formación de la clase se da en una experiencia colectiva.

En mi caso, utilizaré la categoría de grupo pues tiende a ser una categoría mucho más específica y mucho más flexible pues se puede incrustar en las relaciones entre diversas instituciones que comparten disposiciones sociales y culturales y medios de poder político.

²⁸ Cfr. Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Routledge, New York. 2008.

²⁹ Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*, Blackwell, Oxford, UK. 1997.

³⁰ Cfr. Austin, John. *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris. 1970.

³¹ Bourdieu, Pierre. The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason, en Biagioli, Mario (ed.), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York. 1999. p. 31.

³² Cfr- Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Minuit. Paris. 1980.

³³ Thompson, Edward. *The Making of the English Working*

Luc Boltanski en su trabajo *Les cadres. La formation d'un groupe social* apunta a una noción de grupo social que refiere a un conjunto de individuos que comparten un conjunto de dimensiones sociales como instituciones, ingresos y recursos, donde hay una dimensión simbólica y política. La primera refiere al trabajo colectivo por definir el grupo y la segunda por institucionalizar el grupo colocándose en posiciones de mayor poder e influencia.³⁴ Esto lo veremos más adelante. Bourdieu intentó lidiar con la noción de diferenciación en la sociedad con una categoría mucho más híbrida y relacional que la categoría funcionalista de sistema que en general es mucho más cerrada y más autorreferente. La categoría de campo es una esfera de la vida social que es autónoma que tiene según Bourdieu motivos, desafíos y recursos propios que lo hace diferentes de otros campos, de ahí que quiera ampliar la categoría de capitalización a un ámbito plural cuando define al capital como económico, político y cultural, etc. Sin embargo, y aquí va la categoría relacional, todos los campos se caracterizan por un campo de fuerzas que tiene como característica una distribución desigual de recursos entre los dominantes y los dominados. Cada campo tiene una correlación de fuerzas o luchas donde los agentes se enfrentan por preservar o transformar las posiciones. Para Bourdieu los campos delimitan sus fronteras a través de esas luchas y confrontaciones de índole de poder donde existe violencia simbólica que se interioriza en el habitus donde juega una especie de lucha de reconocimiento y desconocimiento entre los agentes.³⁵ La categoría de campo es de gran ayuda porque justo diluye las diferenciaciones en términos sustanciales o autorreferentes y toma como eje el carácter relacional y las lucha de fuerzas de reconocimiento o las polémicas que permite diluir las fronteras.

II

Espacios y tiempos controversiales

Las polémicas son la forma fundamental de la auto-afirmación que hace posible el reconocimiento y el desconocimiento mutuo en lo social, a grado tal que Michael Walzer parafrasea a Descartes y comenta que “I complain, therefore I am”³⁶. Asimismo, las polémicas son el resultado de un proceso de diferenciación del mundo social que produce diferentes modos de conocimiento del mundo. Los modos de conocimiento del mundo son formas de vida que se estructuran con disposiciones irreflexivas e inconscientes que permiten su desarrollo, lo que Pierre Bourdieu en su interesante trabajo *Méditations pascaliennes* llama “inconscient épistémique” que refiere justamente a la historia, los presupuestos y compromisos previos de cada saber.³⁷ Alasdair MacIntyre estima que eso puede ser considerado una tradición, una tradición que se desarrolla a partir de conflictos de interpretación tanto en su interior como en su exterior. En los primeros hay acuerdos en lo

³⁴ Cfr. Boltanski, Luc. *Les cadres. La formation d'un groupe social*. Minuit. Paris.

³⁵ Cfr. Bourdieu, Pierre. *Language et pouvoir symbolique*. Seuil. Paris. 2001.

³⁶ Walzer, Michael. *The company of critics. Social criticism and political commitment in the Twentieth century*. Basic Books. New York. 1988. P. 3.

³⁷ Bourdieu, Pierre. *Méditations Pascaliennes*. Éditions du Seuil. Paris. 1997. P. 143.

general en el significado y en la racionalidad de los problemas, mientras que en los segundos no hay acuerdos fundamentales.³⁸ MacIntyre sostiene que los desacuerdos entre tradiciones son difíciles de resolver, principalmente porque cada postura tiene su propio relato de verdad. La comunidad científica que pretende ser objetiva, es en realidad una comunidad moral que tiene un compromiso realista. La única continuidad histórica está regulada por ideales normativos, que son inherentes a la práctica. La objetividad es un concepto moral en vez que ser un concepto metodológico.³⁹

Para Randall Collins los conflictos son la fuente fundamental de la vida intelectual y estos conflictos están situados en contextos determinados tanto en espacio como en tiempo social⁴⁰, sin embargo como Oscar Nudler lo muestra con su categoría de espacios controversiales las polémicas tienen la característica intrínseca de propagarse para generar nuevas polémicas o posicionarse ante polémicas ya dadas refiriendo a los mismos problemas o a otros problemas, refocalizando entonces un nuevo espacio controversial.⁴¹ Siguiendo esta perspectiva Ambrosio Velasco, utiliza esta categoría en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales, pensando que todo espacio controversial epistemológico se desborda para trascender en los ámbitos políticos y éticos, ampliando con ello la idea de racionalidad científica.⁴²

Los espacios controversiales no sólo se desbordan en ámbitos temáticos sino que también se desplazan a diferentes espacios geográficos. La categoría de espacio no es suficiente pues también se debe incluir la categoría de tiempo, es decir, tiempos controversiales. Koselleck en su texto *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* considera que la categoría de historia tiene que ver con la experiencia y la expectativa o el horizonte vienen con significaciones éticas y políticas, pues no puede existir la historia sin las experiencias vividas y las expectativas de los hombres que viven y sufren en la vida cotidiana. Koselleck habla de tres estructuras fundamentales de la experiencia histórica. Primero, cada historia está condicionada temporalmente por un periodo entre el nacimiento y la muerte. Esto hace que la vida individual sea única y singular que comparte experiencias con una generación que no comparte con otra. Segundo, la historia no puede escapar de la política diferencia entre los que están adentro y los que están afuera, en la lógica de amigo/enemigo que Carl Schmitt dibuja en su concepto de lo político.⁴³ Esto justamente remarca el tiempo del espacio controversial. Finalmente, Koselleck considera hay una relación entre los de arriba y los de abajo. El individuo y los

³⁸ MacIntyre, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Duckworth. London. P. 166.

³⁹ MacIntyre, Alasdair. *The Foundations of Ethics and its relationship to science.* p. 37.

⁴⁰ Collins, Randall. *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change.* Harvard University Press. USA. 1998. P.21

⁴¹ Nudler, Oscar. *Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización.* Revista de Filosofía. Vol. 29. No. 2. (2004) p. 7-19.

⁴² Velasco Gómez, Ambrosio. *El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política.* En Nudler, Oscar. *Filosofía de la filosofía.* Editorial Trotta. Madrid. 2010

⁴³ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político.* Alianza Editorial. España. 1991. p, 53.

grupos tienen experiencias históricas únicas y espacios de experiencia común, el espacio se articula y se va ensamblando con las situaciones de conflicto político.

Lo polémico del espacio controversial también es temporal, en tiempos simultáneos y ambivalentes entre el pasado, el presente y lo que puede ser. Los actores epistémicos están incrustados en los juegos ambivalentes de los tiempos simultáneos de la disputa en algo que podríamos llamar la experiencia epocal⁴⁴ que refiere a un despliegue ambivalente que viene desde el pasado y que permanece y nunca se puede borrar pero que al mismo tiempo contiene lo nuevo, lo cambiante y lo contingente. A esto algunos le han llamado la tradición que podría ser entendida como las pautas, las normas, los valores, las razones, las justificaciones, las acciones y las creencias de la racionalidad humana. Según mi entender, una de las características fundamentales de la tradición es la disputa porque la tradición es la realización de la polémica de su contexto y desde ese contexto se visualiza como un horizonte temporal de otras polémicas en el pasado. La tradición puede ser transcultural cuando las normas, las pautas y los valores trascienden la particularidad cultural de una comunidad. En la tradición existe un núcleo de creencia que no puede ser polemizado: “polemizo”. La posición polémica en la cual uno se sitúa no es completamente racional sino que se desborda a ámbitos que van más allá, hacia las consideraciones personales y subjetivas, expresada en la famosa frase de Blaise Pascal: “el corazón tiene sus propios motivos que la razón no puede comprender”. Si uno quiere, puede echar la suerte para determinar en qué lado se posiciona. La creencia no es una forma de conocimiento sino que es una decisión que puede producir angustia (Soren Kierkegaard) porque la tradición tiene un contenido incierto en su forma de disputa. El tomar una posición de la disputa afecta tus acciones y tu punto de vista sobre la vida, pero puede existir un punto de indecisión algo que William James ha dicho: “no decidas ahora, mejor deja el problema abierto”. Al interior de la tradición hay pugnas políticas, hay conflictos y malos entendidos pero se sigue persiguiendo recurrentemente el ideal de la verdad y la justicia aunque cada tradición traduzca ese ideal en su práctica local, expresándose en formas de poder.

III

Las dos culturas: hacia una cultura unitaria en disputa

Uno de los debates filosóficos más importantes de la ciencia moderna hoy en día refiere a la separación entre las ciencias y las humanidades, algunos dando por hecho la supremacía de la ciencia sobre las humanidades y otros apoyando lo contrario. La idea de las dos culturas comenzó con la célebre ponencia de C.P. Snow “Las dos culturas” que realizó en 1959, en la que se explica que hay un gran abismo de incompreensión entre los científicos y los humanistas. Su argumento se basaba en su propia experiencia al preguntar a los humanistas si podían explicarle la segunda ley de la termodinámica y viceversa al preguntar a los científicos si habían leído alguna obra de Shakespeare, en ambas encontraba la respuesta

⁴⁴ Cfr. Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método, tomo II. Ediciones sígueme. España. 2002, p. 137.

negativa. Frank Raymond Leavis contestó a Snow en una conferencia que tituló *Two Cultures? The Significance of C.P. Snow*. Sus ataques fueron personales incluso llamándole intelectual mediocre a Snow lo que le valió un castigo de indemnización. C.P. Snow en su respuesta a Leavis tomó como ejemplo un debate en el Reino Unido, en sus más prestigiadas escuelas como Cambridge y Oxford, entre T.H. Huxley, defensor de las teorías evolucionistas, y Matthew Arnold, gran crítico literario, a finales del siglo XIX donde se refleja la pugna de las dos culturas. A partir de ahí comenzaron reflexiones históricas de las polémicas entre las dos culturas. Lorimer apunta hasta la querrelas entre los antiguos y los modernos principalmente revisando a Descartes y Voltaire y sus críticas contra la escolástica y pensamiento tradicional.⁴⁵

Recientes trabajos han señalado que las ciencias sociales serían el puente entre las dos culturas. A esto se le ha llamado la tercera cultura, debido a que el mismo Snow en sus respuestas a la crítica de Leavis vislumbraba en el horizonte una tercera cultura. El primer trabajo que salió a luz en esta dirección fue una investigación histórica que realizó Wolf Lepenies que tituló *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* en donde hace una revisión histórica de tres países en Europa que son Francia, Inglaterra y Alemania en el periodo en que emerge la sociología justo a finales del siglo XIX e inicios del XX.⁴⁶ Posteriormente, John Brockman edita un texto que tituló justamente *The Third Culture* señalando que los científicos hoy en día han tomando mayor interés en las preguntas de corte humanista, logrando que sus trabajos científicos tengan un profundo significado de la vida humana, redefiniendo con ello quién y qué somos. Además los científicos se han acercado a la literatura para hacer más accesible su trabajo al público en general.⁴⁷ En su trabajo *The Third Culture: Literature and Science*, Elinor Schaffer considera que el grupo de la tercera cultura sería mucho más amplio, ahí contempla a diversas disciplinas tales como historia social, demografía, sociología, ciencia política, economía, psicología, medicina y arquitectura.⁴⁸

Stephen Jay Gould en su texto *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox* usa la metáfora del erizo y el zorro como una historia que ayuda a reconocer que las ciencias y las humanidades deberían interactuar, pues ambas son necesarias y que una no podría ser sin la otra. Esta articulación tendría que ser de buena voluntad y con disposición. Gould considera que esta dicotomía no sólo es cultural sino cognitiva.⁴⁹ Immanuel Wallerstein en su trabajo *Overcoming of the Two Cultures* señala que la categoría tiene un contenido histórico, las

⁴⁵ Lorimer, J.W. 'A neglected aspect of the "Querelle des anciens et modernes"', *Modern Language Review*, 1956, 51, 179-185.

⁴⁶ Cfr. Lepenies, Wolf. *Between Literature and Science: The rise of Sociology*. Cambridge University Press. New York. 1988.

⁴⁷ Cfr. Brockman, John. *The Third Culture*. Simon and Schuster. New York. 1995.

⁴⁸ Cfr. Schaffer, Elinor. *The Third Culture. Literature and Science*. Walter de Gruyter. Berlin. 1998.

⁴⁹ Cfr. Gould, Stephen J. *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox. Mending the Gap Between Science and the Humanities*. Harmony Books. New York. 2003.

formas premodernas del conocimiento estaban integradas y no estaban diferenciadas, la diferenciación de las dos culturas fue una categoría que se construyó históricamente en esencia porque la cultura de la ciencia logró su autonomía mayormente en el siglo XIX.⁵⁰ En mi caso, considero que las dos culturas podrían articularse interactuando abiertamente para formar la cultura unitaria en disputa la cual es un diálogo controversial entre quienes asumen la cultura científicista y la humanista pero siempre en interacción e intercambio.

IV

Plan de composición

El tema central de mi investigación es revisar las polémicas filosófica-políticas que se desdoblaron a lo largo del siglo XIX en Francia y en México. En esas polémicas se aportan razones filosóficas y científicas influenciadas por un proyecto político en disputa. Además ese debate entre los espiritualistas y los positivistas produce nuevas formas de dominación y de legitimación política. Acá la relación de la política y la ciencia o la filosofía es ambivalente como lo muestro con la metáfora del cazador Acteón. Además como veremos estas discusiones se dan en grupos de intelectuales que intentan ganar posiciones políticas y posiciones académicas para esparcir su proyecto político y filosófico a través de publicaciones en revistas y diccionarios y por medio de círculos de estudios que se aglutinan en ciertas instituciones educativas. Esto corresponde con la categoría relacional que tomo de Pierre Bourdieu particularmente con los campos de fuerza y la lucha política de grupos de intelectuales en vez de hablar de clases sociales. El espacio controversial de la disputa no sólo es temático también es geográfico de manera que el contenido de la disputa se desplaza de Francia a México por medio de la apropiación de los actores en diversos contextos culturales y sociales, variando el tiempo de la disputa pues es distinta en Francia comienza un poco antes y después se da en México a través de actores que recuperaron la tradición desde México, utilizando textos y lecturas que se realizaban en Francia, con el propósito de responder a las problemáticas que enfrentaba México en ese momento. Esas polémicas refieren al debate entre las dos culturas: la cultura científicista contra la cultura humanista, incluso hay algunos pensadores que hablan de la integración y de la unidad de la filosofía y la ciencias. Esta polémica, a la que refiero, empezó en Francia después de la Revolución y la restauración del Imperio, y llegó a México después de la intervención francesa y la restauración de la república mexicana. Esta polémica relata las diferencias entre dos grupos políticos de pensamiento que debaten cuál es la mejor actitud filosófica para hacer frente a un mundo devastado por la violencia, la barbarie y la muerte por la crisis política en cada contexto distinto. El debate es entre los espiritualistas y los positivistas o mejor dicho una visión más cercana al humanismo y otra más cercana al científicismo.

⁵⁰ Cfr. Lee, Richard; Wallerstein, Immanuel. *Overcoming the two cultures. Sciences versus the Humanities in the Modern World-System*. Routledge. New York. 2004

En el primer capítulo revisaremos la obra y vida de Victor Cousin que es un filósofo francés liberal que asume la responsabilidad de pensar una doctrina mediadora entre los sectores más conservadores y más radicales. Su pensamiento filosófico parte del proyecto político de su mentor Royer-Collard inspirado en un liberalismo mediador entre la monarquía y la república. Cousin cree importante hacer un regreso a Descartes, al cogito cartesiano, a través de la interpretación de Leibniz para retomar la fuente reflexiva del yo, aunque en una noción de racionalidad mucho más amplia, no necesariamente en dos dimensiones como lo había hecho Descartes. Esto le permite reasumir la importancia de la conciencia del yo, no únicamente por vía de la razón sino también por la observación, las emociones y la revelación. Su filosofía es un eclecticismo que integra algunos elementos de todas las corrientes filosóficas. Su concepción política es liberal, ese yo, es un “yo-posesivo”, se apropia de su autonomía a partir de razonamientos, emociones e incluso revelaciones divinas. Ese yo está limitado por el otro yo, por los valores mediadores del deber y la obligación que supone un sentido común o un bien común. Uno de los ataques contra el espiritualismo viene del catolicismo. Cousin hace una defensa entusiasta de la Universidad y del proyecto secular espiritualista. El pensamiento ecléctico de Victor Cousin sería hegemónico casi por 20 años en las instituciones educativas y universitarias de la Francia de la Monarquía constitucional desde 1830, primero siendo miembro del consejo de Instrucción Pública y luego siendo el Ministro de la Instrucción Pública hasta la Segunda República en 1848. Desde esa posición colocaría a sus discípulos en posiciones de influencia en las instituciones educativas francesas. Además también se publican revistas y principalmente el diccionario de conceptos fundamentales donde se esparciría el pensamiento espiritualista. Cousin sin duda representa la cultura humanista.

En el capítulo II revisaremos a científicistas y positivistas que se fueron conformando como un grupo político filosófico que surge en la Escuela Politécnica. El gran pensador que reuniría a estos filósofos ingenieros sería Saint-Simon. Este grupo se contrapondría al eclecticismo de Victor Cousin. En general ese grupo asume un proyecto político en donde es necesaria la avanzada de la ciencia en todos los ámbitos de la vida. El positivismo de Auguste Comte contiene un pensamiento político que inspira a sus discípulos a tomar el poder y desde el Estado impulsar el proyecto científico ilustrado. El proyecto positivista consideraba a la ciencia como la única forma de conocimiento legítimo contra la filosofía, la religión, la historia o las artes. De manera que se justificó la idea de que únicamente el conocimiento podría ser dado por medio de un método claro, sistemático, lógico y universal. Se establecieron valores formales del saber científico para homogeneizar la producción del conocimiento en sus diferentes áreas de influencia. También, se clasificó a las ciencias por su grado de utilidad y de eficiencia, por lo que las ciencias más exitosas servían de modelo para aquellas que no tenían los mismos resultados. La consecuencia de todo ello es que las Ciencias Naturales fueron la punta de lanza del desarrollo del conocimiento científico. Pero quizá el descubrimiento más importante del proyecto positivista fue comprender que el proyecto era político. La concepción política del

positivismo rechaza las pasiones e intensifica el dominio racional y técnico de hacer la política como un diseño mecánico exterior que habría de intervenir desde afuera para lograr utilitariamente los mejores y los mayores beneficios. La política se concibió mayormente como la administración del Estado. Pese a que Comte jamás tuvo siquiera una plaza universitaria, logró esparcir sus ideas a través de su sociedad positivista. La sociedad positivista comenzó a ganar posiciones políticas y académicas y poco a poco fue ganando influencia tanto en su ala ortodoxa con Laffite y su ala más radical en la figura Émile Littré. En el desarrollo de la polémica hay un pensador que camina en ambos flancos, siendo un crítico del eclecticismo y del positivismo. Pierre Leroux fue uno de los primeros críticos del proyecto filosófico del eclecticismo, además participó en el grupo de los Saint-Simonianos y terminó por abandonar la agrupación para convertirse en un crítico del proyecto tecnológico de los saint-simonianos. John Tresch lo concibe como el ejemplo emblemático de un romántico maquinístico, es decir, alguien que pone en cuestionamiento los valores hegemónicos de la ciencia y coloca en el centro al observador con todos sus valores, sentimientos y sus deseos. Leroux es un pensador que reconoce la importancia de que el avance científico tendría que tener una fuerte relación con la democracia, la igualdad y la equidad. Además su pensamiento político es crítico de la libertad individual, más bien habla de las asociaciones y de los peligros que podría haber en el manejo autoritario de los recursos de la ciencia y la tecnología. Leroux considera que las máquinas y los hombres son soñadores o utópicos que imaginan mundos posibles y diversos. Leroux concibe a la sociedad como un *medio* donde se expresan esas múltiples y diversas mediaciones y reconciliaciones entre los conceptos, las artes y los artefactos de manera democrática.

En el capítulo III revisaremos que en la segunda mitad del siglo XIX en Francia comienzan los fuertes debates entre los discípulos de Victor Cousin como Paul Janet y Elme-Marie Caro, Adolphe Franck y Jules Simon; y el discípulo más distinguido de Comte, Émile Littré y una nueva generación de jóvenes profesores que deambulaban entre las dos tradiciones filosóficas como Ernest Renan y Hyppolite Taine. Elme-Marie Caro era mucho más cercano a una concepción política republicana democrática que sus maestros y sus colegas de la segunda generación del espiritualismo. Caro era un crítico contra las teorías evolucionistas, retomando las ideas de Rousseau del pacto social. En cambio la mayoría tenían una visión política más conservadora. El debate oscila entre la relación entre la filosofía y la ciencia. En general hay una idea de mediación, pero hay algunos pensadores que cuestionan la mediación e intentan colocar la supremacía de la ciencia o de la filosofía sobre la otra. Se requiere entonces de un tipo de democracia donde haya mucho más pluralidad, diferencia y controversia. Con la tercera república hasta 1870 se fue conformando un grupo republicano, algunos de ellos discípulos de Comte como Littré, Ferry y Gambetta, ellos implementaron institucionalmente un proyecto educativo más positivista después de la derrota de Francia en la guerra franco-prusiana. También mostraré que la segunda generación de espiritualistas se ve influenciada por el liberalismo político de

John Locke reconociendo el individualismo y una libertad negativa. En cambio los positivistas concebían un tipo de política administrada.

En el capítulo IV veremos cómo el debate pasa a México por medio de la apropiación de actores que retoman los debates aunque en circunstancias totalmente diferentes, la polémica llegó porque después de la consumación de la restauración de la República, se estableció un proyecto educativo inspirado en el positivismo de Auguste Comte. Barreda escuchó algunas lecciones de Comte en París y después leyó su trabajo con mucha mayor atención después de su estancia en Europa. Él echó andar el proyecto educativo y la Escuela Nacional Preparatoria fue el lugar indicado para ese experimento. El positivismo se institucionalizó primeramente en México que en Francia. Barreda en sus aulas fue formando y conformando un grupo de corte positivista, sus discípulos serían los continuadores del proyecto filosófico y político de las últimas décadas del siglo XIX. Además veremos como el grupo político gana posiciones académicas y principalmente políticas. Barreda concibe la ENP como fundamental para la formación de ciudadanos de la nueva nación a través de una formación más científicista.

En el capítulo V veremos a José María Vigil que es una generación más vieja que le tocó en vida la defensa de la república contra invasión francesa y la imposición de la monarquía extranjera. Es un literato, filósofo, estudioso de lenguas que tiene una formación humanista. El liberalismo político que defiende está expresado en la constitución política de 1857 que supone la armonía entre las libertades políticas y civiles y el interés común. Además la constitución política está diseñada para evitar el autoritarismo pues el poder está focalizado en el poder legislativo, es decir, en las cámaras. Vigil es un político con valores republicanos que critica la centralidad del poder, a las élites económicas, políticas e intelectuales. Su pensamiento político al igual que Pierre Leroux se funda en valores de igualdad, equidad y justicia. La política es central y es fundamental para que la sociedad pueda mantenerse. Vigil es un romántico de las antiguas repúblicas griegas y romanas. Vigil es un estoico declarado por sus traducciones de Juvenal y Persio y además tiene un gran interés en la tradición republicana hispanoamericana centrada en Bartolomé de las Casas y en la tradición precolombina. Además conoce muy bien la tradición del espiritualismo francés, pensamiento que le ayudara a cuestionar el avance del positivismo científico. En un principio hay un ataque al positivismo por grupos católicos por el contenido utilitario y científico de sus materias, después el debate tuvo un mayor contenido filosófico a raíz del ataque de los krausistas por un libro de texto de la materia de Lógica. Después José María Vigil entraría en la polémica al ser nombrado el profesor de la materia de Lógica, asignatura que había sido impartida por positivistas, el mismo Barreda y su discípulo más brillante Porfirio Parra. Justo Sierra tiene un papel bastante protagónico en las disputas. Primero debate contra Gabino Barreda apoyando un especie de romanticismo francés, después asume las tesis científicistas pero su fuente de inspiración son las teorías organicistas principalmente la de Herbert Spencer. Sierra tiene un debate político con Vigil

sobre la constitución política del 1857 y después se vuelve un cercano colaborador del Régimen de Porfirio Díaz ganando posiciones de mucho poder y mucho prestigio. Sierra quiere echar andar el proyecto de la Universidad Nacional de México de corte positivista.

En el capítulo VI veremos el debate filosófico entre los positivistas y los espiritualistas primeramente con el rechazo del libro de Bain por parte del ministro Mariscal, la defensa en el Congreso por parte de Justo Sierra y los primeros debates. Se designa a José María Vigil como profesor de la materia de Lógica y debate con Porfirio Parra. Posteriormente veremos la discusión entre el positivista Luis E. Ruiz y Vigil. Vigil toma referencias directas del espiritualismo francés para cuestionar al positivismo mexicano que se publican en su revista filosófica. Vigil logra madurar su pensamiento y hace una vinculación entre política, filosofía y ciencia. Después Vigil se ve obligado a dejar la materia de Lógica y tiene un último debate con Porfirio Parra casi diez años después de los primeros debates. Finalmente veremos el proyecto de la Universidad Nacional de Justo Sierra que casi treinta años después de su primera propuesta positivista, lo institucionaliza aunque mucho más híbrido, integrando a la tradición científica y la tradición humanista, como un producto de las controversias y las ambivalencias entre los positivistas y los espiritualistas.

En cuanto a las convergencias y divergencias, veo que las polémicas se extrapolaron en el espacio pues en general fue una polémica que se dio previamente en Francia en la segunda mitad del siglo XIX y después en México aunque en circunstancias muy distintas porque los actores se apropiaron de manera diferente dependiendo de los contextos culturales, sociales y políticos en cada país. Es cierto que México es receptor de la filosofía científicas de Auguste Comte y después implantada en el sistema educativo en México. Este evento único, ya que en Francia el positivismo ni siquiera fue recibido en el sistema educativo y ni siquiera en las universidades francesas hasta la tercera república en 1875.⁵¹ Comte fue tomado por muchos dirigentes de la tercera república como Gambetta y Ferry quienes con base en la filosofía positivista establecieron una reforma educativa en Francia. Fueron los discípulos de Comte quienes esparcieron esas ideas y llegaron a institucionalizarse, pese a que el maestro no había tenido acceso a puestos universitarios para esparcir sus ideas filosóficas en su interior.

El hecho de que el Estado haya tomado la filosofía positiva para ser desplegada, institucionalizada y formalizada ocurrió en México antes que en Francia, y en México de una forma mucho más clara que en Francia, por la fortuna de Gabino Barreda de ser nombrado director de la Escuela Nacional Preparatoria y desde ahí echar andar el proyecto educativo nacional. Después José María Vigil tomaría muchas ideas del espiritualismo

⁵¹ Algunos han cuestionado si realmente fue el caso que el positivismo fue aceptado en la tercera república de 1875. Levière sostiene que el positivismo de Comte no fue tomado plenamente para el sistema educativo francés. Apenas hubo algunos cursos que referían a Auguste Comte pero fue hasta finales del siglo XIX. Claude Lelièvre, Christian Nique, *La République n'éduquera plus, la Fin du mythe Ferry*, Paris, Plon, 1993.

francés pues fue editor de la *Revista Filosófica*, primera revista en México en su género, en la que traduce algunos artículos de la *Revue des Deux Mondes* y algunos conceptos clave del *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* dirigida por Adolphe Franck, discípulo de Victor Cousin. Lo interesante del asunto es que el espiritualismo en Francia en la primera mitad del siglo XIX tiene la hegemonía en las instituciones educativas francesas, pues el mismo Cousin ministro de educación en Francia impulsó el espiritualismo en la universidades más prestigiadas de Francia desde el año 1830 aproximadamente.⁵² El científicismo en Francia fue crítico a la hegemonía espiritualista, figuras como Hyppolite Taine, Ernest Renan y Émile Littré cuestionarían esa hegemonía, mientras que en México el espiritualismo de José María Vigil cuestionaría la hegemonía del científicismo de los positivistas mexicanos. Mientras, el espiritualismo de Vigil es transgresor y opositor al poder, el espiritualismo de Cousin es hegemónico. Mientras, el positivismo de Comte es transgresor en un inicio, el positivismo de Barreda es hegemónico.

⁵² Vermeren, Patrice. Victor Cousin, Le jeu de la philosophie et de l'État. Éditions L'Harmattan. Paris. 1995.

Primera Parte: Filosofía política de la ciencia en Francia en el siglo XIX: Eclecticismo, Positivismo y Romanticismo Político

La situación política en Francia en los primeros veinte años del siglo XIX se caracteriza por la inestabilidad. Benjamin Constant en *De l'esprit de conquête* subraya el vértigo que ha producido la época del terror para Francia que devino eventualmente en una devastadora crisis y en la humillación frente a sus rivales europeos por la derrota de Napoleón. Lo paradójico de la revolución de 1879 es que pese a la subversión de las clases populares contra la monarquía, el resultado fue simplemente el restablecimiento de nuevas formas despóticas de gobiernos monárquicos. Después de la derrota de Waterloo en 1815, se restauró el Imperio de Louis XVIII, impuesto por los poderes foráneos de los aliados, inclusive sus tropas permanecieron en Francia para salvaguardar su gobierno que se mantuvo hasta 1824. En 1814 se establece una carta constitucional en el que se protege el fundamento de las garantías de los derechos individuales como lo son el derecho de la propiedad, la libertad de expresión y la libertad religiosa, aunque bastante restringida pues el catolicismo fue proclamado como la religión oficial del Estado. También se establecieron tres poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial, aunque el poder seguía siendo monárquico y el rey mantuvo muchas de sus facultades con la monarquía institucional.

Los años posteriores dieron a luz a controversias y ambivalencias de cómo definir lo político y aplicarlo a la realidad específica del país, cada una de estas interpretaciones políticas estaban entremezcladas con presupuestos filosóficos y el pensamiento filosófico estaba preñado de presupuestos políticos. La pregunta era fundamentalmente: ¿Cómo lograr formar una sociedad ordenada ante la crisis política y social después de la revolución y la derrota de Napoleón? Hyppolite Taine reconoce dos tipos de filosofía que estuvieron en disputa en sus conceptos y sus métodos en el entendimiento del mundo y en su transformación. En su clásico texto, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, Taine explica: “Dos filosofías subsisten principalmente hoy en día en Francia, encontrándose con pequeños matices en Alemania e Inglaterra: por un lado el uso de las letras y por el otro el uso de los sabios. Los primeros se hacen llamar los espiritualistas y los segundos, los positivistas”.⁵³ Durante el siglo XIX, el pensamiento francés se va desdoblado a partir de polémicas filosóficas y políticas entre quienes defendían la filosofía o la ciencia, y/o quienes defendían la política liberal y/o la política administrada.

Los espiritualistas que comienzan sus reflexiones en el entendimiento del espíritu humano consideran que está en movimiento y que va hacia la naturaleza. Para los espiritualistas, el espíritu y la naturaleza no están disociados sino que se complementan. Por ello, se piensa

⁵³ (traducción por el autor) “Deux philosophies principalement subsistent aujourd’hui en France et se retrouvent avec des petits nuances en Allemagne et Angleterre: l’une à l’usage des lettres ; l’autre à l’usage des savants ; l’une qui s’appelle chez nous le spiritualisme ; l’autre qui s’appelle chez nous le positivisme”. Taine, Hippolyte Taine. *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*. Slatkine Reprints. Genève. 1979. P.VI.

que existe un orden natural en la dinámica del espíritu⁵⁴ o una espiritualización de la naturaleza. Explicar al espíritu conlleva a explicar a la naturaleza, esa naturaleza que no es otra cosa que el espíritu hecho sustancia, sedimentado y desdoblado. La conciencia del espíritu explica la naturaleza y al explicarla se explica a sí misma. La naturaleza aparece como un lugar opaco y oculto que requiere ser revelada como un sentido latente por el espíritu humano, un trayecto que va de la naturaleza a la reflexión del espíritu. Los espiritualistas ponen en vilo la idea de Descartes de dos órdenes totalmente distintos entre el *res cogito* y el *res extensa*. Maine de Biran señala que es posible romper el muro cartesiano de los dos mundos si se coloca en el centro fundamental al hombre quien revela las dos órdenes, la naturaleza del hombre nos proporciona los principios de una ontología fenomenológica que pasa por interrogarse a sí misma su poder de conocer.⁵⁵ Los espiritualistas creen que en ese poder de conocer se van develando poco a poco las categorías fundadas sobre la razón, la filosofía y la política. La razón es el centro fundamental de todas las diferentes esferas de la vida. La manera más apropiada para poder acceder a la razón sería por medio de un método psicológico que ayudaría a comprender un tipo de ontología humana ecléctica y diversa. El espíritu no se devela en la reflexividad del mismo espíritu sino en su historicidad, hay en definitiva un marcado interés por el estudio de la historia de la filosofía, del mundo antiguo y los estudios aristotélicos.⁵⁶ La política es el uso de la razón y la razón es el justo medio, la sociedad debería ser organizada por la razón y la razón era enseñada en los centros educativos de la época, los únicos que tenía derecho a la educación eran las élites aristocráticas y poco a poco emerge un nuevo sector social burgués que tuvo mayor acceso a esas instituciones educativas. Los espiritualistas de la primera generación son mucho más proclives a pensar la política como una forma de poder de las clases acomodadas hacia las masas. La forma ideal de poder emerge desde el interior del sujeto, en la razón. Ésta proporciona el justo medio entre poder y libertad, los extremos siempre son peligrosos. Uno de ellos sería el de la acción de las masas, pues hay un proceso de despersonalización y anonimato social lo cual anula la responsabilidad de los derechos individuales. Se requiere llevar a cabo el proyecto ilustrado, el uso de la razón tanto en la esfera pública como en la esfera privada. Los espiritualistas creen que se requiere fortalecer la esfera política desde el interior de la sociedad.⁵⁷ La política no es una esfera separada de la sociedad. En la sociedad se requieren condiciones equitativas para todos los que pertenecen a ella, donde el Estado no intervenga en las esferas de la vida pública. La mejor forma de gobierno es aquella que toma en cuenta las opiniones, las pasiones y las necesidades de los individuos que pertenecen a la sociedad. La política para

⁵⁴ Cfr. Belay, Raynald et Marin, Claire. De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIXe siècle. ENS éditions. Lyon. 2001.

⁵⁵ Cfr. Lemoine, Maël. Maine de Biran. Ordres de phénomènes et science de l'homme. En Ibid. p. 168.

⁵⁶ Esta perspectiva se contraponía a la intención cartesiana de realizar estudios mucho más naturales, negando completamente la importancia de los estudios históricos y del pasado. Descartes pensaba que su método no podría ser aplicado al mundo simbólico de lo humano.

⁵⁷ Cfr. Rosanvallon, Pierre. Le moment Guizot. Gallimard. Paris. 1985. P. 41.

los espiritualistas es intelectual y no es mecánica, la política parte de un yo-pensante que se desenvuelve en su historicidad y que tiene como límite el justo medio que permite mediaciones y equilibrios entre los diversos intereses que hay en la sociedad.

Los científicistas comenzaron a emerger durante todo ese siglo. Ravaisson, uno de los más importantes filósofos espiritualistas, observa el advenimiento del pensamiento científicista tanto en el imaginario intelectual como en las instituciones educativas francesas: “La filosofía, entonces, desde su largo tiempo en el aire entre las ficciones, retoma su pie y deviene en positivo. La filosofía ya no es sólo un asunto de la razón, sino de hecho, se vuelve un asunto experimental.”⁵⁸ Los científicos se caracterizaban por estudios más prácticos, poniendo énfasis en el uso del método científico para validar el conocimiento. Es justo con el arribo de la ciencia en el imaginario colectivo de la sociedad francesa a través de instituciones educativas, sociedades científicas, publicaciones, etc, que comenzó a emerger una escuela filosófica llamada el positivismo. El positivismo es una filosofía particular que es científicista, el científicismo en cambio fue una escuela filosófica mucho más amplia. El pensamiento científicista comienza a tomar su forma de manera mucho más definitiva como respuesta a la síntesis del espíritu y la naturaleza por parte del espiritualismo. Mientras que el espiritualismo terminó en su forma general en el intelectualismo, el científicismo desembocó en el mecanicismo y en el organicismo.

El espiritualismo resignificó la categoría de espíritu que tenía siglos siendo pensada como una materia refinada diametralmente distinta a la corporeidad de acuerdo al cristianismo. Mientras el espíritu, se pensaba, se desplazaba eternamente en el tiempo, la corporeidad era una instancia que se constituía en la naturaleza, en su imperfección y anomalía. El científicismo del mismo modo que el espiritualismo transmutó la noción del espíritu al incrustarla en la naturaleza, el espíritu de alguna forma se naturalizó, perdió su destino escatológico a través de la redención otorgada por un dios amado. El espíritu quedó abandonado y desamparado en el mundo natural, siendo posible descubrirlo con estrictas categorías factuales. “La naturaleza es como una refracción o una dispersión del espíritu.”⁵⁹ Los científicistas consideran, contrario a los espiritualistas, que la naturaleza restringe la capacidad de acción del espíritu ya que las fuerzas de la naturaleza funcionan con leyes y reglas universales necesarias. El espíritu es una parte de la naturaleza y es condicionada por esas mismas leyes y reglas. A partir de ese movimiento abstracto tanto la naturaleza y el mismo espíritu son posibles explicarlos desde fuera, no desde adentro como los espiritualistas. Es posible explicar desde afuera con una mediación del artefacto y lo artificial con lo natural. Los científicos decimonónicos concebían un mundo artificial

⁵⁸ (traducción por el actor) « La philosophie alors, depuis si longtemps en l'air parmi les fictions, prend pied, devient positive. Elle n'est plus seulement chose de raisonnement, elle est chose de fait, chose expérimentale ». Ravaisson, Felix. La philosophie en France au XIXe siècle ; suivie du Rapport sur le Prix de Victor Cousin. Librairie Hachette. Paris. 1889. p. 6.

⁵⁹ (traducción por el autor) “La nature est comme une réfraction ou une dispersion de l'esprit” Ravaisson Félix. Rapport sur la philosophie française en France au XIXe siècle. Fayard. Paris. 1984.p. 310.

maquinístico pues la corporeidad se complementa con mediaciones o prótesis como la máquina y el artefacto. El pensamiento científico del siglo XIX no sólo creía en el dominio de la naturaleza sino en el dominio de lo social y lo político desde el exterior. Su concepción política refiere a un orden geométrico y matemático donde el gobierno utiliza instrumentos para administrar la sociedad desde afuera. Además se requiere establecer un matiz diferencial entre la sociedad y la política para que la política administre a la sociedad. La política se piensa desde dos ejes principales: 1) es necesario un Estado fuerte para conducir a lo social y 2) el gobierno se administra a través del saber experto por lo que no es necesario consultar a los individuos en la sociedad.⁶⁰ En definitiva es un tipo de política autoritaria y meritocrática.

La polémica poco a poco se va desarrollando por todo el siglo XIX. El debate es filosófico y al mismo tiempo político por tratar de establecer en qué términos podría ser entendida la ciencia y cómo esto impulsaría un proyecto político y social. Hay quienes consideran que la práctica científica declinó durante la restauración y la monarquía de Julio principalmente porque los científicos se enfocaron en aspectos políticos y porque la ciencia se politizó.⁶¹ Los que argumentan de esta manera consideran que éste fue el principal motivo de la derrota de Francia por Prusia en 1871 pues se dice que el avance tecnológico militar de Prusia era incomparable con el de Francia.⁶² Hasta muy recientemente algunos historiadores han comenzado a reconocer la vitalidad y la importancia política de la ciencia en ese periodo.⁶³ Los movimientos científicistas emergen en las diferentes instituciones que promueven un entrenamiento técnico de los ingenieros en la Ecole Polytechnique.⁶⁴ Alrededor de 1830 estos grupos retomaron una retórica obsesiva con la reforma social, explicando y describiendo las transformaciones sociales producidas por la revolución industrial con teorías orgánicas y biológicas y con una concepción política más cercana al republicanismo y en algunos casos inclinados hacia la revolución. Este proyecto de transformación política y social con base en la ciencia se generó con los discípulos de Arago y los Saint-Simonianos. Ahí emergió una visión utópica de la sociedad que tomaba como bandera la tecnología y la ciencia. Este grupo de científicos atacaron a los

⁶⁰ Cfr. Rasanvallon, Pierre. *Le moment Guizot*. Op. cit. p. 22.

⁶¹ Cfr. Ben-David, Joseph and Freudenthal, Gad. *Scientific Growth: Essays on the Social Organization and Ethos of Science*. University of California Press. Berkeley. 1991 ; Herivel. J. W. "Aspects of French Theoretical Physics in the Nineteenth Century." *British Journal for the History of Science* 3, no. 2 (December I, 1966): 109-32; Fox, Robert. "The Rise and Fall of Laplacian Physics." *Historical Studies in the Physical Sciences* 4 (1976): 89-136

⁶² Cfr. Dörries, Matthias. "Visions of the Future of Science in Nineteenth Century France: 1830-1871. Ph.D. diss. Freie Universität, Berlin. 1997.

⁶³ Cfr. Crosland, Maurice Pierre. "Popular Science and the Arts: Challenges to Cultural Authority in France under the Second Empire." *British Journal for the History of Science* 34 (2001): 301-322; Bensaude-Vincent, Bernadette. "A historical Perspective on Science and Its "Others"." *Issis* 100, no. 2 (June I, 2009) : 359-368 ; Levitt, Theresa. *The Shadow of Enlightenment : Optical and Political Transparency in France, 1789-1848*. Oxford University Press. Oxford. 2009.

⁶⁴ Cfr. Wise, M. Norton. "Mediating Machines." En Horwich, P. *World Changes : Thomas Kuhn and the Nature of Science*. MIT Press. Cambridge. 2008.

espiritualistas por su propensión hacia la metafísica y su posición de privilegio en la Restauración y la Monarquía de Julio. También se atacó el entrenamiento que se realizaba en la Ecole Normale Superior y al proyecto político espiritualista que de alguna forma justificaba a la monarquía constitucional fundada en la carta constitucional de 1814. La crítica de los espiritualistas en general hacia los científicos fue que las nacientes disciplinas científicas en el estudio de la moral y del individuo como la sociología y la psicología no podían sostenerse por sí mismas sin presupuestos metafísicos. El espiritualismo apunta su reflexión hacia una posición originaria que coloca su principal interés en las últimas síntesis integradas en una unidad suprema, revelada por la intuición que va más allá del mundo, del espíritu y su ensamblado estructural.⁶⁵ También su crítica es hacia política administrada de los positivistas, principalmente porque piensan que lo humano no es maquinístico ni está regulado por leyes, sino que lo humano es intelectual y es voluntad, ese principio es algo cambiante e inconstante. La moral tendría un papel fundamental para regular las acciones humanas, por ese motivo los espiritualistas se enfocaron en el justo medio y el sentido común en términos aristotélicos.

La formación filosófica de estas dos culturas se da en dos momentos en Francia: 1) Durante la supremacía del espiritualismo de Cousin y el positivismo de Comte prácticamente en la clandestinidad. Esto no quiere decir que el cientificismo estuviera excluido del sistema educativo, al contrario, los saint-simonianos se mantienen fuertemente en la Ecole Polytechnique y los estudios de laboratorio toman mayor fuerza en la primera mitad del siglo XIX con Lavoisier y otros prominentes científicos. Pese a que uno de los más brillantes saint-simonianos, después desertor, Pierre Leroux hace un ataque directo al eclecticismo de Cousin con su libro *Réfutation de l'éclecticisme*, no hubo mucha respuesta por parte de los eclécticos. Ellos estaban mucho más preocupados por las críticas de la ala católica. Cousin dedicó muchos escritos para aclarar la polémica del panteísmo que tuvo con los católicos porque desafiaban directamente su hegemonía. Los saint-simonianos eran también un grupo que tuvo su hegemonía en la escuela politécnica, uno de sus principales críticos se encontraba en su propio grupo como es el caso específico de Pierre Leroux. Pierre Leroux quien cuestiona tanto el proyecto ecléctico espiritualista como el proyecto científicista de los saint-simonianos y particularmente de Comte porque pierden de vista el poder emancipatorio de la comunidad para centrar la autoridad en los filósofos aristocráticos en el caso de Cousin y los eclécticos y en los nuevos sacerdotes de la sociedad (los científicos) en el caso de Saint-Simon y Comte. Leroux critica la política meritocrática tanto de los espiritualistas como de los saint-simonianos. Leroux retoma la categoría de fuerza de Leibniz y de Maine de Biran descentrando el carácter meramente racional de lo humano e incluyendo ámbitos que son fundamentales para el conocimiento como es la imaginación, la sensación y los afectos. Además retoma la categoría de asociación de los saint-simonianos disociándola de su relación necesaria con la industria y

⁶⁵ Cfr. Janicaud, Dominique. Ravaissón et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1997.

los poderes de las máquinas oligárquicas, encausándola a una nueva dimensión más democrática y utópica, una dimensión de confrontación y de lucha de reconocimiento de ideas y de pensamientos. La primera mitad del siglo XIX se caracteriza por la hegemonía filosófica del eclecticismo de Cousin, los ataques del ala católica a esa hegemonía, la emergencia filosófica de los saint-simonianos en la École Polytechnique, el desarrollo del pensamiento positivista de Auguste Comte totalmente excluido del sistema educativo y la radicalización de algunos saint-simonianos utópicos que centran su reflexión en la revolución y en la emancipación como Pierre Leroux. 2) Justo en la mitad del siglo XIX comienza una fuerte polémica por tratar de definir o delimitar el sentido de la filosofía y de la ciencia con sus límites y sus diferencias, principalmente con las críticas de Taine, Renan, Littré (pensadores que se formaron con los científicos naturales) que hicieron críticas directas al espiritualismo, comienza un momento de reflexión mediadora de las dos culturas. Además la revolución proletaria de 1848, es decir, la emergencia de las masas, alimentó la preocupación con lidiar con la categoría política. La ciencia y la política nuevamente se entrecruzan produciendo dos visiones filosóficas pero con realidades políticas un poco distintas. Si bien la forma en que se aproximan al problema de la política es distinta entre esas dos culturas, comparten mucho la idea de una sociedad guiada por sectores intelectuales. Para los espiritualistas la política contenía mayormente categorías intelectuales, respetando enormemente los derechos individuales para que la conciencia tuviera la posibilidad de pensar y recapacitar por medio de la razón cuál sería la mejor forma de gobierno. Para los científicistas se requería que la política fuera pensada con mediación de artefactos, poniendo énfasis en la administración, en eficiencia de la política y para eso era necesario restringir libertades individuales para el beneficio de la sociedad en su conjunto, como organismo. En la segunda generación de espiritualistas y científicistas algunos mantienen estas nociones políticas, pero algunos otros cambian sus perspectivas principalmente por la inestabilidad política. Por las constantes insurrecciones de los sectores más desprotegidos poco a poco comienza un mayor reconocimiento a las masas en la política y para ello es necesario otorgar muchos más derechos políticos y civiles a los ciudadanos de la república y también se requiere restringir los poderes del Estado.

Capítulo I. El eclecticismo filosófico de Victor Cousin

El vuelco político de la lectura de Victor Cousin

Les philosophes classiques du XIXe siècle de Hyppolite Taine fue el primer trabajo importante que tocó el tema de Victor Cousin, escrito en 1868, momento en que Cousin seguía con vida. Taine habla principalmente de dos momentos filosóficos de Cousin que son radicalmente distintos. Un primer momento filosófico, el de los cursos de 1828-1829 en los que Cousin ataca directamente al sensualismo, utilizando para ello al idealismo crítico de Kant, a los pensadores escoceses –principalmente Reid-, a Shelling y a Hegel; y también retoma a Platón, a Plotino, a Descartes y a Leibniz. Taine considera que este momento filosófico de Cousin se ve influenciado directamente por el pensamiento alemán, llevándolo al panteísmo. El segundo momento se caracteriza por su alejamiento de la filosofía pues deja de preguntarse sobre las verdades primeras y generales pues al creer encontrarlas ya no reflexiona jamás sobre ellas. Este momento se caracteriza por la aplicación de sus principios en una doctrina pedagógica y en una doctrina de gobierno, dando como resultado: un tipo de catecismo a las élites políticas. Cousin toma al espiritualismo como una defensa de Dios en una moral constituida con principios que aluden al sentido común como un criterio común para lograr aglutinar la diversidad de perspectivas. El sensualismo por el contrario crea valores morales que tienden al escepticismo y del ateísmo.

Hay otro trabajo fundamental que refiere al pensamiento de Victor Cousin, que fue escrito por Jean-Pierre Cotten, titulado: *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie* en 1992.⁶⁶ Cotten considera que el pensamiento de Cousin es la expresión de una mala y degenerada filosofía alemana. Ésta se caracteriza de ser una política de la filosofía, una filosofía que se adapta a la situación política específica, que utiliza una estrategia política para que su doctrina filosófica pueda institucionalizarse. Cotten habla de tres momentos del pensamiento de Cousin. El primero en el que descubre el pensamiento alemán y en el que seriamente quiere encontrar un camino metafísico para resolver el problema del cuerpo y del alma. Un segundo momento en donde Cousin se vuelve un intermediario entre el pensamiento alemán y el pensamiento francés. Y finalmente un tercer momento donde se separa del pensamiento alemán y se vuelve una política de la filosofía. Cotten intenta mostrar a Cousin como un repetidor del pensamiento alemán.

Patrice Vermeren, en su obra: *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État* (1995),⁶⁷ le da la vuelta al argumento y considera que el aspecto filosófico no será abandonado y que lo político ya estaba desde el principio. El proyecto político ya estaba ahí desde el movimiento de los carabineros y su liberalismo de sus años de su juventud. Vermeren muestra cómo Cousin hereda el proyecto de su maestro Royer-Collard que no solamente es teórico sino que se adapta a las circunstancias institucionales y políticas, proyecto que al

⁶⁶ Cotten, Jean-Pierre. *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*. Annales littéraires de l'Université de Besançon no 469 Diffusion les Belles Lettres. Paris. 1992.

⁶⁷ Cfr. Vermeren, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. L'Harmattan. Paris. 1995.

mismo tiempo Cousin modifica conforme a las distintas circunstancias políticas. “Victor Cousin hereda de Royer-Collard un proyecto que no es solamente teórico, también, desde su origen, institucional el cual le proporciona un status de una tradición filosófica nacional y la función de un paradigma político del Estado liberal constitucional.”⁶⁸

Para Vermeren, la monarquía de Julio se ve obligada a reclutar una élite dirigente en la casta de los letrados⁶⁹ cuyo poder proviene de un capital cultural adquirido y no de un título de nobleza heredado. Esta promoción de los intelectuales en el aparato del Estado será de corta duración: “desde mediados del siglo XIX, esta nueva aristocracia ve impugnadas sus ambiciones por la burguesía industrial y comercial, que legitima por su conocimiento de los asuntos políticos y su competencia científica su pretensión de dirigir el Estado. Sin embargo, las instituciones eruditas han adquirido durante este período su forma definitiva y su influencia irá disminuyendo en el corpus social, a imagen y semejanza de la decadencia de los intelectuales en la ciudad, su naturaleza, estructura y función en el Estado Moderno se fijan definitivamente durante la monarquía constitucional.”⁷⁰

Cousin entre el proyecto de Laromiguière y el de Royer-Collard

Armand Hoog explica que el pensamiento de Cousin fue la voz de la época, “un sonoro eco”⁷¹ en el movimiento cultural post-revolucionario. La articulación filosófica de Cousin es sensible al nuevo espíritu que tiene que lidiar con tiempos de mucha agitación política después del fracaso de la revolución francesa y la Restauración de la Monarquía; tiene que adaptarse a la situación social de ese momento álgido. Una de sus grandes virtudes es saber encontrar un punto de mediación en que al mismo tiempo apele al secularismo pero no al anti-religionismo radical, apelando al liberalismo político en vez de la revolución. Cousin es un hombre de grandes mediaciones y su filosofía es la expresión de esa mediación.⁷² Es así que su pensamiento tiene ciertamente un origen institucional y un propósito institucional.

El mismo Cousin es un ejemplo de la emergencia de grupos burgueses que utilizan el sistema educativo para ascender en la escala social. No se sabe con mucho detalle los primeros años de la vida de Cousin, quizá se deba al hecho de que se sentía un poco avergonzado por los orígenes de sus padres que no gozaban del status social, ya ni siquiera

⁶⁸ (traducción del autor) “Victor Cousin hérite de Royard-Collard un projet qui n’est pas seulement théorique, mais aussi, dès l’origine, institutionnel, qu’il modifie jusqu’à lui donner le statut d’une tradition philosophique nationale et la fonction d’un paradigme politique de l’État libéral constitutionnel.” Ibid. p. 18.

⁶⁹ Ver Fritz, Ringer. *The decline of the german mandarins*. Harvard University Press. ; Desde un estudio de la época sobre los grupos políticos y la justicia: Cfr. Guizot, François. *Des conspirations et de la justice politique*. Fayard. Paris. 1984.

⁷⁰ Patrice, Vermeren. *Victor Cousin*. Op. cit. p. 221.

⁷¹ Hoog, Armand. “Un Intercesseur du romantisme : Victor Cousin vu par Stendhal” *Revue des sciences humaines*. Apr-Sept. 1951. Pp. 184-200.

⁷² Goldstein, Doris. *Official Philosophies in Modern France : The Example of Victor Cousin*.” *Journal of Social History*. 1. 1968. Pp. 259-279. P. 261

de una familia acomodada, pues eran obreros. Su padre era un relojero y su madre una ama de casa. Cousin siempre se mostro hermético en cuanto a sus propios padres, apenas un testimonio de sus discípulos se recoge en la famosa bibliografía de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, en donde se menciona que: “Cousin casi nunca hablaba de ellos”.⁷³ Eso contrasta con los recurrentes escritos autobiográficos de Cousin sobre sus viajes o sobre sus experiencias personales que hicieron desarrollar su pensamiento. En definitiva, Cousin nació en un ambiente de muchas carencias pero al final, por medio de sus estudios universitarios, se convirtió en uno de los hombres más influyentes de la época post-revolucionaria.

Cousin nació el 28 de noviembre de 1792 en la Cité de París, desde el comienzo Cousin destacó mucho como estudiante. Tenía unas inmensas cualidades intelectuales que le permitieron sobresalir. Cuando tenía 14 años participó en un concurso nacional representando a su Lycée Charlemagne, ganando el primer premio en latín y en griego. Esa historia de éxitos se consumó cuando fue aceptado en la Escuela Normal Superior (ENS), el 15 de septiembre de 1810, que recientemente había sido abierta.⁷⁴ Cousin tuvo la oportunidad de ser alumno de dos grandes maestros que tenían dos proyectos educativos totalmente distintos: Pierre Laromiguière quien era abiertamente un continuador del pensamiento sensualista y Pierre Paul Royer-Collard quien se había decantado por el pensamiento escocés del sentido común.

Laromiguière fue el gran heredero y promotor de la filosofía de Condillac de 1800 a 1830 y fue un importante pensador que obtuvo posiciones privilegiadas en el transcurso del gobierno de Napoleón Bonaparte, principalmente en el Consejo de la Universidad donde promovió el sensualismo. El sensualismo era producto del avance y el desarrollo de las ciencias en el siglo XVIII.⁷⁵ Étienne Bonnot de Condillac⁷⁶ un hombre ilustrado afirmaba

⁷³ Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules. *Victor Cousin sa vie et sa correspondance*. Hachette. Paris. 1895. p. 25

⁷⁴ La Escuela Normal Superior se creó después de la revolución en 1794, fue una institución que su propósito primordial era restablecer el sistema educativo para formar a las élites sobre principios más conciliadores en vez de seguir el proyecto revolucionario. Napoleón Bonaparte utilizó la ENS como un centro de enseñanza, exclusivamente para formar profesores de los liceos y las universidades. Es interesante mencionar que para ese entonces las universidades eran mayormente centros de enseñanza que centros de investigación. Ver Palmer, R.R. *The improvement of Humanity. Education and the French Revolution*. Princeton University Press. Princeton. 1985.

⁷⁵ Damiron, Philibert. *Les philosophes français du XIXe siècle*. CNRS éditions. Paris. 2007. P. 17.

⁷⁶ Condillac es influido por el empirismo de Bacon. Bacon intentó restaurar la filosofía con su doctrina de la experiencia, impulsando políticamente un proyecto filosófico ilustrado que comienza a dar frutos con el uso racional de artefactos y máquinas como la brújula, las lentes y el telescopio y la matematización del mundo que ha permitido las precisas observaciones de Copérnico, Galileo y Brahe. La máquina y el artefacto sustituyen los sentidos naturales para validar las verdades. Las observaciones precisas, mediadas por artefactos, permiten imaginar la existencia de leyes mecánicas que se caracterizan por ser universales, invariables y necesarias. También se requiere un método general que permita hacer precisiones y elaboraciones con sentido para que éstas se adecuen a los modelos mecánicos y explicativos del universo y la naturaleza. Ciertamente, la naturaleza es entendida como una estructura que tiene diversos niveles y que

que la única fuente de conocimiento era la sensación. El hombre era concebido como un alma renovada donde la sensación ha sido penetrada hasta las primeras operaciones del espíritu.⁷⁷ Esas sensaciones son dadas por la asociación de las ideas y con esto es posible la comparación de esas sensaciones y también el juicio.⁷⁸ Condillac piensa que la verdadera metafísica tendría que fundarse sobre las sensaciones. En 1813 Napoleón comenzó a pensar que el sensualismo no era el tipo de filosofía que lograría fortalecer al Imperio y Laromiguière fue desplazado por Pierre-Paul Royer Collard. Estos dos proyectos se contrapusieron y lucharon por posicionarse como la filosofía indicada para concretar el proyecto post-revolucionario. Sin duda, Cousin lidió con el antagonismo de estos dos proyectos, pues primero al conocer a Laromiguière se vio influenciado por su filosofía a tal punto que su tesis doctoral tiene ciertamente una inmensa influencia sensualista. En 1813, Cousin obtiene el grado de doctor con su tesis titulada “de Methodo, sivi de Analysi”, en donde defendía el pensamiento de Condillac porque consideraba que había reunido armoniosamente los diferentes sistemas filosóficos de Bacon, Descartes, Locke y Malebranche. Cousin en ese momento era un sensualista declarado y pensaba que el método filosófico idóneo era el analítico.⁷⁹ Sin embargo, al año siguiente de tomar clases con Laromiguière, conoce a Royer-Collard quien era profesor de historia de la filosofía. La influencia de este último se nota ya más claramente después de que Cousin obtuviera, en 1814, su agregación para enseñar filosofía. En el Lycée Borbon comenzó a enseñar un curso que hacía referencia a la escuela escocesa. En ese momento, ya Royer-Collard gozaba de mucho prestigio y de mucha autoridad, era presidente de la comisión de Instrucción Pública y profesor de la historia de la filosofía moderna en la Facultad de Letras de París. El evento que hizo cambiar drásticamente la vida de Cousin fue el apoyo de Royer-Collard para que Cousin ocupara su plaza en la Escuela Normal Superior el 13 de Noviembre de 1815.

El maestro Royer-Collard fue un defensor de principios mediadores pues creía en la libertad de religión y al mismo tiempo en el regreso del culto católico. Además le declara la guerra al pensamiento filosófico del siglo XVIII principalmente al sensualismo y a los ideólogos porque pensaba que eran los culpables de la corrupción moral y social de su tiempo. Royer-Collard toma en general la idea de sentido común de Reid que le permite reivindicar un estilo de política reconciliadora entre todos los frentes en un momento político donde los sentimientos están encrespados por la derrota de Francia de 1814 y con la restauración después de la derrota de Napoleón.

todos ellos están interconectados. Cfr. Daled, Pierre. *Le matérialisme occulté et la genèse du sensualisme. Écrire l'histoire de la philosophie en France*. Librerie philosphique J. Vrin. Paris. 2005. p. 52.

⁷⁷ Cfr. Valant, Mario. *Condorcet et la communication*. A.A.A. Saint-Ouen. 1990 ; Baker, Keith Michael. *Condorcet. Reason and Politics*. University of Chicago. Chicago. 1975.

⁷⁸ Cfr. Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissance humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. Editions Alive. Paris. 1998.

⁷⁹ *Ibid*, p. 29.

La razón por la que el maestro designó a Cousin fue porque éste era un estudiante bastante destacado y pese a que Cousin seguramente tenía sus dilemas sobre a qué maestro seguir si a Laromiguière o Royer-Collard, al final poco a poco orientó sus enseñanzas conforme al sentir del segundo.⁸⁰ Otro factor que determinó la influencia tremenda del pensamiento Cousin posteriormente es sin duda lo que Alan Spitzer llama, en su trabajo *The French Generation of 1820*, el profesor gurú. Las clases de Cousin en la ENS fueron impresionantes. Tenía mucha asistencia en sus cursos, pues tenía mucho carisma y bastante habilidad para exponer sus ideas. Además hay otro tercer factor de esta relación tan cercana con Royer-Collard, fue la invitación a Victor Cousin a participar en el grupo de estudios de Maine de Biran. Esto además permitió acercar al maestro y al alumno al pensamiento espiritualista de Maine Biran.

El grupo de Maine de Biran

En 1814, Maine de Biran era diputado en la Cámara en la reciente restauración de la Monarquía Borbónica, era un hombre que comenzaba en las mañanas sus reflexiones filosóficas y en el resto del día trabajaba en la Cámara en sus obligaciones políticas. Había conformado un pequeño grupo de estudios que solían reunirse una vez en dos semanas en su casa. Algunos personajes que se reunían para realizar los debates y discusiones era el naturalista Georges Cuvier, el físico A.M. Ampère, el ideólogo Joseph-Marie Degérando, Deriveau (director de la Escuela Politécnica), el profesor de filosofía Royer-Collard y su discípulo Victor Cousin, y además el futuro político, François Guizot. Todos ellos estudiando concienzudamente el texto que fue publicado en 1812: *La Memoria sobre el hábito*, además de otros textos tales como, *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* y *Memoria sobre la percepción inmediata*. En estos textos, Maine de Biran retoma las ideas de Leibniz que ya había considerado que en las mismas sensaciones ya había conciencia. La mónada es viva donde hay percepciones oscuras que poco a poco se elevan percepciones claras a la conciencia.⁸¹

Las reflexiones del círculo se dirigían a la crítica de las ideas de Descartes. Dominique Janicaud⁸² comenta que el espiritualismo nace con el reconocimiento de la superioridad y la trascendencia del espíritu. Ellos consideraban que era en el espíritu donde se podía explicar a la naturaleza. El espíritu pasaba por varias fases ascendentes: primero, un pensamiento inconsciente, que se reflexiona a sí mismo y pasa a un segundo momento, al pensamiento consciente que es capaz de explorar y reconocerse como un organismo, círculo recursivo

⁸⁰ Cousin en su curso de 1815 reconoce retoma el argumento de Royer-Collard contra el escepticismo de Descartes. También reconoce que Reid fue el primero en liberar la percepción de la sensación. Maine de Biran es fundamental porque pone acento en la voluntad. La crítica a Condillac es que el sensualismo destruye las realidades físicas, todas las realidades morales y mina los fundamentos de la virtud. Es el espiritualismo llama a la verdadera libertad para salvar a Francia del anarquismo político. Definitivamente el espiritualismo universitario conduce a la legitimación del liberalismo político.

⁸¹ Biran, Maine de. *Journal*. Février 1814-décembre 1816. Éditions de la baconnière. Suisse. 1954. P. 20

⁸² Cfr. Janicaud, Dominique. Op. cit. p. 3.

que diluye la frontera entre el espíritu y la naturaleza. El origen de la noción del espiritualismo como una doctrina filosófica propiamente data del siglo XVII, que era tomado por Berkeley como un sinónimo del inmaterialismo, es decir, la negación de la materia. En definitiva, los comienzos de esa noción están entrelazados con los textos teológicos y como una experiencia religiosa o mística. Sin embargo, justamente en el siglo XIX se retoma esa noción, desgajada de su contenido religioso, para problematizarla a la luz de las preguntas filosóficas de la época. Quien se atreve a dar ese paso es el filósofo francés Maine de Biran con el propósito de resolver el dualismo en el que se encontraba el pensamiento. Para lograrlo, Biran considera que hay una fuerza hiper-orgánica que revela el hecho más primitivo que es inseparable de la fuerza de la voluntad.

Las reflexiones del círculo de Maine de Biran estaban también orientadas hacia la política y a una manera de resolver la crisis política que vivía la Francia en aquella época. En los tiempos de la revolución francesa (1793), Maine de Biran servía en la *gardes du corps*, un grupo de seguridad personal de Louis XVI, que fue disuelta posteriormente. Biran entonces decidió retomar sus estudios en ingeniería y matemáticas. Justamente en la época del terror, Biran comenzó una reflexión filosófica más sistemática particularmente sobre reflexividad y la auto-observación. Pese a que fue realista toda su vida, se reconcilió con el lado moderado de la revolución.⁸³ Maine de Biran no creía en la participación democrática de las masas ni en el radicalismo de la revolución, más bien quería fortalecer al yo con el propósito de empoderar a los ciudadanos en términos morales para que ellos lograran fundar un mejor gobierno. Biran creía que la sociedad tiene el gobierno que merece. Francia merecía ser esclavizada por el hecho de que aceptó nuevamente a Napoleón después de su exilio en 1815. Para que Francia tuviera un buen gobierno se requería fortalecer la figura del individuo por medio de la voluntad del *moi*.⁸⁴ Este pensamiento embonó con la teoría de los derechos individuales que promovían los liberales como Royer-Collard, Victor Cousin y François Guizot.

“La faute est de Condillac” y el “Je veux donc je suis”

Cousin comprendía el nuevo desafío de su tiempo: se requería una nueva actitud filosófica que tuviera que lidiar con lo que había producido la revolución, la época del terror. Cousin no estaba de acuerdo en la afanada frase de la época: “La faute est de Voltaire ou de Rousseau” (la culpa es de Voltaire o de Rousseau). Cousin retomaba las ideas del jefe espiritualista Maine de Biran quien prefería culpar de la catástrofe a Condillac y el sensualismo principalmente por su tendencia a la erosión de los valores morales más tradicionales. El yo elaborado por el sensualismo era la suma y la acumulación de sensaciones atómicas, cada una de las cuales había producido una reacción de los estímulos materiales. El sujeto es esencialmente pasivo, esperando por esos estímulos para actuar. Ese tipo de sujeto no era del todo estable ni durable y su responsabilidad moral era cuestionable

⁸³ Cfr. Sledziewski, Elisabeth. Révolutions du sujet. Méridiens Klincksieck. Paris. 1988

⁸⁴ Cfr. Agnès, Antoine. Maine de Biran. Sujet et politique. Presses Universitaires de France. Paris. 1999.

porque su motor de vida era lo material y el egoísmo. Según Maine de Biran este sujeto fragmentado e indeciso abrió la puerta al exagerado idealista y al violento social que caracterizó a la década de la revolución.

El proyecto de Cousin intenta restablecer el yo-epistémico sobre otras bases. Para Cousin el hombre de carácter es un hombre que se hace a sí mismo, el hombre que es capaz de tener voluntad, y en esa voluntad se descubre en sí mismo. El hombre de temperamento es uno que actúa en su pasividad, en su capacidad de saber esperar. Justamente en la persistente pasividad se constituye el carácter. Según Cousin, los antiguos pertenecían escondidos por un largo tiempo, formándose mutuamente como deseaban. Ellos consecuentemente aparecían calmados y tranquilos ante los tumultos y las catástrofes. Esto era porque su carácter estaba integrado y unificado. Los modernos están llenos de ansiedad porque no producen por ellos mismos su propio yo. Ellos están dispersos y distraídos con todo lo que los rodea.⁸⁵ Cousin critica el egoísmo, lo materialista y lo moderno de los sensualistas y también critica los planes de estudio de los ideólogos de las escuelas centrales⁸⁶ las cuales se enfocaban mayormente en la observación del mundo exterior. Esta observación sin reflexión metafísica estaba viciada y reducida por piezas y trozos esparcidos por el mundo. Esa fragmentación del mundo impactaba al yo (moi), a sí mismo se veía fragmentado y esparcido por lo que en medio de la catástrofe su violencia se disparaba.

Cousin pensaba que era necesario reconstruir nuevamente la unidad del yo. A través de su maestro Royer-Collard, Cousin buscó un antídoto en el pensamiento escocés del sentido común. Royer-Collard insistía en la distinción entre sensación y percepción. Esto permitía escapar del determinismo de los sensualistas que dejaban a la conciencia como simple receptora. En cambio la sensación y la percepción era una distinción que asumía un carácter pasivo y al mismo tiempo activo de la conciencia, es decir, que había sensaciones externas pero también había juicios de la conciencia. Victor Cousin iría un paso más adelante que su maestro al crear un sistema filosófico completamente centrado en un yo activo.

Cousin tomó el argumento filosófico de Maine de Biran quien hizo una recursividad de su propio sentir. Biran pensaba que no era lo mismo sentir, que sentir que se estaba sintiendo. El pensamiento de Biran se centró en la fuerza de la voluntad que es el alma y la sustancia verdadera, independiente de los órganos y sus distintas operaciones, que generaba la acción

⁸⁵ Tomado de las notas de un estudiante de las clases de Victor Cousin. Cfr. Goldstein, Jan. *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France. 1750-1850.* Harvard University Press. Cambridge. 2005. P. 157-158.

⁸⁶ Les Écoles Centrales fueron designadas para desplazar les Collèges del Antiguo Régimen. Estas se inspiraron en el sensualismo de Condillac. Mucho más enfocado en la observación y en la sensación que en los procesos mentales. La intención era fortalecer los valores patrios de la república. Se estableció un plan general que ponía como base el *laissez-faire* pues no había requisitos para su ingreso, no había calificaciones en sus cursos, ni términos fijos en la inscripción ni tampoco había grados ni certificados. Cfr. Pearce Williams. "Science, Education, and the French Revolution" *Issis*. 44. (1953): 311-30.

del sujeto.⁸⁷ El conocimiento no viene de la espontaneidad intelectual como Kant considera, más bien el conocimiento viene de la actividad, del esfuerzo y de la fuerza. Los efectos del deseo y de la voluntad producen la fuerza exacta a los miembros de nuestro cuerpo que produce movimiento. Biran toma la idea de fuerza de Leibniz en vez de la idea de sustancia de Descartes.⁸⁸ Mientras que Descartes piensa que: “Je pense donc je suis” (pienso luego existo). Maine de Biran dice: “Je veux, donc je suis”. (quiero luego existo) Biran prueba con ello que el hecho primitivo no es un sentimiento como la afirma Condillac, ni la idea del yo como lo pretende Laromiguière. La causa o la fuerza no puede obtenerse por la percepción interna de nuestra existencia individual, el sujeto se coloca como sujeto por medio de la fuerza vital de la voluntad. Al hacer esto invalida el sensualismo de Condillac hasta la última representación, pues la representación tiene una causa que no es externa sino que es interna y que viene de la voluntad del yo.⁸⁹

Victor Cousin dijo que Maine de Biran fue un pilar fundamental para su pensamiento: “Con Maine de Biran, yo estudié sobretodo los fenómenos de la voluntad. Ese observador admirable me ha enseñado a desenredar todo nuestro conocimiento, e incluso en los hechos más simples de la conciencia, la parte de la actividad voluntaria, de esa actividad de la cual estalla y se revela nuestra personalidad.”⁹⁰ El presupuesto fundamental de Biran es la personalidad humana, esto ha inspirado a sus herederos del pensamiento francés del siglo XIX. La personalidad humana no podría ser conocida objetivamente con el propósito de definirla, sino que sólo se podría tener acceso a ella desde dentro.⁹¹ Biran enseña que el alma no es un objeto, sino que es un sujeto, es decir, la fuerza libre del espíritu que es la consecuencia de la voluntad, teniendo consciencia del sí-mismo y de su causalidad.

Cousin siguiendo a Biran dice que el estudio tendría que comenzar con uno mismo. Pues el yo existe previamente, la conciencia ya está ahí previa a la primera sensación y el primer

⁸⁷ Cfr. Delbos, Victor. *Maine de Biran et son œuvre philosophique*. J. Vrin. Paris. 1931 ; Even, Lucien. *Maine de Biran. Critique de Locke*. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie. Louvain-la-Neuve. 1983 ; Baertschi, Bernard. *L'ontologie de Maine de Biran*. Éditions Universitaires Fribourg. Suisse. 1982 ; Vancourt, Raymond. *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*. Éditions Montaigne. Lille. 1944.

⁸⁸ El espiritualismo nace con la relectura de Leibniz de Maine de Biran que pone en cuestionamiento el sensualismo de Condillac. Biran entonces considera que es preferible hablar de fuerza en vez de la sustancia. Contra Descartes, Leibniz sostiene que cada sustancia tiene actividad en ella. La mónada ya tiene sus cambios en ella misma, que se extiende desde la mutiplicidad de lo existente como de lo posible y esto va desde Dios hasta la naturaleza. Leibniz le permite probar a Biran que lo pensante requiere actos reflexivos. Sin embargo, la gran diferencia es que mientras Leibniz supone que este principio de fuerza es a priori, Biran considera el principio ya se encuentra en el esfuerzo voluntario del yo, una concepción reflexiva de interioridad pura y personal.

⁸⁹ Vermeren, Patrice. *Victor Cousin*. Op. cit. P.43.

⁹⁰ (traducción por el autor) “Avec M. de Biran, j'étudiai surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigne à démêler dans toutes nos connaissances, et même dans les faits les plus simples de conscience, la part de la activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité.” Cousin, Victor. *De la méthode en psychologie*. L'Harmattan. Paris. 2010. p. 75.

⁹¹ Goldstein, Jan. *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France. 1750-1850*. Op. cit. P. 137.

momento de la percepción de la conciencia. Ese primer momento es absoluto, es una naturaleza fundacional que permite una entidad más elaborada del yo idéntico que se supera con la asimilación del tiempo y el espacio que vienen a existir en el segundo momento de la sensación.⁹² El yo es una sustancia, es un yo que se puede poseer, puede ser apropiado con razonamientos, emociones y revelaciones. Las doctrinas filosóficas que sostienen que para acceder a la verdad se requiere una observación mucho más sistemática de los hechos olvidan el fundamento que todo podría ser develado por la personalidad humana, pero no en su corporalidad, sino en su espiritualidad, en la fuente de la espiritualidad: la conciencia. Cousin del mismo modo que Biran toma nuevamente a Leibniz para contraponerlo con el escepticismo sustancialista de Descartes.⁹³ Cousin entonces considera no rechazar nada y emplearlo todo para comprenderlo todo. Cousin poco a poco considera que es mucho más importante tomar a Leibniz que a Maine de Biran porque el problema de Biran es que lleva al pensamiento por las sendas del misticismo porque no le concede la importancia debida a la razón impersonal. Cousin concluye que la pura actividad, la fuerza vital llegará a ser un espiritualismo absoluto y universal que explica todo: el hombre, la naturaleza, Dios y todas sus interrelaciones.

Los viajes por Alemania: conversión política y filosófica de la mediación

Otro pilar fundamental del pensamiento de Cousin fue su encuentro con el radicalismo idealista del pensamiento alemán.⁹⁴ Cousin se vio motivado a viajar a Alemania para conocer las escuelas kantianas y para conocer en qué punto se encontraba el pensamiento alemán.⁹⁵ El pensamiento de Kant era fundamental para Cousin porque sirvió para llenar los vacíos provocados por el sensualismo, su filosofía intentaba hacer una síntesis entre el racionalismo y el empirismo y de una manera brillante mediaba entre las facultades del pensamiento tanto activas y pasivas. Ese intento de mediación inspira a Cousin a tratar de lidiar con las discusiones interminables sobre los orígenes del pensamiento que existen en Francia. Cousin también buscaba ansiosamente una mediación entre las diversas corrientes filosóficas.⁹⁶

Cousin viajó a Alemania en 1817.⁹⁷ Primeramente llega a Frankfurt donde conoce a Frédéric Schlegel quien hablaba un perfecto francés, le recomienda pasar de Kant a

⁹² Cfr. Cousin, Victor. *Fragments philosophiques*. Sautetlet. Paris. 1826. Pp. 128-129 ;132, 134, 138

⁹³ Cfr. Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Pichon et Didier. Paris. 1828

⁹⁴ Cousin, Victor. *Souvenirs d'Allemagne*. CNRS Éditions. Paris. 2011

⁹⁵ Las primeras traducciones del pensador alemán en Francia por Villers fueron fundamentales para Cousin se acercara a los textos críticos y, además, Cousin también revisó con cierta regularidad los libros de Kant en latín. Cousin tuvo mucha influencia de Kant e incluso difundió su pensamiento en sus lecciones universitarias. Cfr. Bourel, Dominique. *Les premiers pas de Kant en France*. En Quillien, Jean. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Presses Universitaires de Lille. Paris. 1994.

⁹⁶ . Ibid. p. 81.

⁹⁷ En su juventud, Cousin estudió la lengua alemana y comenzó su lectura de la *Crítica de la razón pura* en latín. Sus lecturas animaron al joven francés a cruzar el Rhin en 1817 y como el joven Cousin describe en su

Schelling. Después va a Heidelberg y de pura casualidad conoce a Hegel, desde el primer momento su pensamiento le impresiona. Hegel lo sedujo a buscar una libertad sin límites ni restricciones, criticando todas las cosas, tanto el arte, la política, la religión, la moral, la sociedad y la historia. El punto central del pensamiento tendría que ser necesariamente la filosofía y su historia. En su camino se encuentra con Schlaiermacher, con los kantianos Krug y Fries y con Goethe. Hegel se convertiría en un muy cercano amigo en su travesía. Viajaría una segunda vez donde se entrevistaría personalmente con Schelling y Jacobi. Estos viajes le permitieron acercarse a la tradición del pensamiento alemán que poco a poco lo va llevando al panteísmo. Hegel influye en el francés de forma sin igual pues considera que es fundamental comprender el desarrollo histórico del espíritu. Cousin en su debate con Schelling comienza articular posteriormente las categorías idealistas del yo y del no yo. A su regreso a la Ecole Normale Superieur se autonombra la voz metafísica por excelencia, hablando de sí mismo con cierta presunción al ser capaz de igualar a las mentes más sobresalientes alemanas.⁹⁸

No sólo Alemania significó para Cousin la experiencia de conocer a los grandes pensadores germanos, sino que también sirvió como un escape por las sospechas políticas que el régimen galo tenía contra el joven filósofo. Vermeren muestra cómo el joven Cousin es perseguido políticamente por el gobierno de ultra derecha de Grégoire que en 1819 había ganado las elecciones, con la caída de los liberales desde el asesinato del duque Berry. En 1820 es un año de muchísima efervescencia política con el asesinato del duque por parte de los ultras, férreos monárquicos que pretendían un orden político similar al que existía antes de la revolución. Ante este evento la monarquía borbónica comienza una persecución contra toda idea contraria al orden monárquico. El joven Cousin fue un asiduo participante del liberalismo naciente, regularmente enseñaba en las sociedades secretas el principio de libertad como la bandera política necesaria para lograr una sociedad mejor. Poco a poco se fue forjando un grupo de jóvenes letrados que apoyaban al grupo disidente de los carboneros en Francia.⁹⁹ En ese grupo de jóvenes participaron los sant-simonianos Bazard y Pierre Leroux, Dubois, Cousin, Jouffroy y Agustin Thierry que solía reunirse para discutir el contenido filosófico y político de sus ideas y de las transformaciones deseables para Francia.

diario: Kant había muerto hacía trece años y ya había una decena de escuelas kantianas por toda Alemania, todas ellas se encontraban en la búsqueda y en la demostración del no-yo. El principio por el que parte Kant es que la razón no parte de la sensación, por el contrario, evadiendo a la sensación y sus formas contingentes, las gobierna y las encadena en ideas más generales, en ideas necesarias. Kant estudia y clasifica esas ideas necesarias que pueden sustraer de cierto modo la existencia del yo, aunque de una manera muy limitada.

⁹⁸ . Simon, Jules. Victor Cousin. Hachette. Paris. 1887. p. 17

⁹⁹ Los carboneros fue un grupo que comenzó en Nápoles en 1813 en el momento de la ocupación napoleónica en Italia y con el establecimiento de la política borbónica. Los carboneros eran grupos radicales y violentos que buscaban hacer caer la monarquía para establecer repúblicas. Estos movimiento poco a poco pasaron a España y a Francia y en el caso de éste último, los eventos de 1820 agudizaron su presencia en el territorio francés.

En el plano educativo, se intentó promover nuevamente las ideas filosóficas del sensualismo, trayendo nuevamente a Laromiguière para ocupar la plaza del consejo en vez de Royer-Collard. Además Victor Cousin se declaró abiertamente liberal y apoyó simbólicamente los escritos radicales de Darmaing quien había denunciado los actos arbitrarios del poder político en su periódico *Le Surveillant*. En ese momento también Cousin enseñaba tesis republicanas en sus clases en la Facultad de Letras en París y se leían páginas de los Brutus como lo comenta Pierre Leroux en su *Réfutation de l'éclecticisme*.¹⁰⁰ El gobierno francés reprimió estas sociedades críticas y conspiradoras. Además el gobierno vio en la Universidad el asidero de esos grupos políticos por lo que decidió cerrarla para evitar que esos grupos se reunieran. Uno de los hombres afectados por el cierre de la Universidad fue el mismo Cousin. A finales de ese año, la monarquía suspende los cursos de Cousin en la Sorbonne. Dos años después, el curso de Guizot es también suspendido y la ENS cerrada por tiempo indefinido.¹⁰¹ El golpe a Cousin por parte de la monarquía encausó a Cousin a participar en el mundo de la conspiración de las sociedades secretas. Saint-Amand Bazard quien solía asistir a los cursos de Cousin en la Sorbonne lideraba un grupo de los carboneros y también tenía una relación muy cercana con Paul-François Dubois quien llegaría ser el editor en jefe de la revista *Le Globe*. Un grupo conocido los *Amis de la vérité* reclutaban a jóvenes letrados para discutir ideas libertarias. La crisis desatada tras el asesinato del Duc de Berry empezó aglutinar sectores bastante heterogéneos como los ultras que eran monárquicos muy conservadores y republicanos muy radicales reunidos en la figura de Lafayette.

Pese a que Cousin no participa tan abiertamente, su relación con el conde de Santa Rosa, un carbonero activista asociado con los movimientos liberales en Italia despertó sospecha. El conde decidió exiliarse en París y recurrentemente recibía la visita de Cousin para discutir temas filosóficos y políticos. Cousin visitó Alemania otra vez en 1824 y visitó nuevamente a su buen amigo Hegel. En esa visita Cousin fue arrestado el 14 de octubre de 1824 por la policía prusiana por una carta enviada por el ministro de asuntos extranjeros en Francia. Por seis largos meses, Cousin estuvo en una cárcel en Berlín. Durante su encierro, los liberales franceses y europeos exigían su liberación. El evento fue bastante favorable para la figura de Cousin, pues se veía en él a alguien que seguía sus principios y que era encarcelado por sus ideas de libertad.

¹⁰⁰ Leroux, Pierre. *Réfutation de l'Éclecticisme*. Libraire de Charles Gosselin. Paris. 1855. P. 85.

¹⁰¹ Con la restauración del Imperio Bonaparte intenta disciplinar a las universidades. De ahí que Cousin entre otros profesores hayan sido expulsados de la enseñanza, pues lo que el imperio buscaba era no sólo formar sabios sino también devotos al régimen. En 1828 cuando se rompe el pacto entre la religión y la clase ilustrada esto permitió que tanto Cousin como Guizot puedan reincorporarse a la cátedra universitaria. Con la monarquía de Julio se buscó a toda costa la alianza entre la filosofía y la religión. El Estado liberal hace un pacto con la Universidad concediéndole formar élites intelectuales que apoyen al régimen. La universidades crecen en autonomía corporativa, Cousin es llamando uno de los ocho miembros del Consejo de Instrucción Pública encargado de la filosofía y de las facultades de letras.

Poco a poco el asunto llegó a la prensa, periódicos como *Le Courier français* defiende sigilosamente al filósofo francés, también *Le drapeau blanc* pese a que era cercano a los grupos ultraconservadores. De la misma manera, la prensa alemana refería sobre el caso. La opinión de los diarios en general era que un hombre como el profesor Cousin no podría participar en tales enredos de sociedades conspiratorias. Para la opinión pública el encarcelamiento de Cousin era injusto. En su juicio, Cousin siempre se mostró con un perfil marcadamente académico, esto le permitió no sembrar ninguna duda sobre su poca relación política con las sociedades secretas. Después de su arresto Cousin dejó de mostrar ese lado radical y anti-monárquico que los caracterizó en el periodo de los carboneros.¹⁰² Es como si de pronto quisiera dar un viraje hacia un tipo de política más proclive a lograr posiciones jerárquicas mucho más relevantes o como si finalmente comprendiera que la forma para llevar a una Francia más estable se encontraba en el proyecto educativo de Royer-Collard que ponía el acento en sentido común, una posición moral de integración de diversos puntos y no de intolerancia y lucha contra las diferencias. Este tipo de concepción engranaría de mucha mejor manera para las necesidades conciliatorias de la monarquía de julio de 1830 en donde se habría comprendido que era mejor establecer un régimen equilibrado con una monarquía constitucional. Cousin es liberado el 7 de febrero de 1825 por la falta de pruebas convincentes de su participación en las sociedades secretas. Él regresó a Francia de manera mucho muy discreta, pasando las últimas horas en la casa de su buen amigo Hegel. A su regreso a París, Cousin apenas y puede dar crédito de la inmensa fama que ganó durante el periodo de su arresto. Finalmente en 1828 Cousin regresó a enseñar a la Sorbonne de la misma manera que Guizot. Después de 1830 es el ascenso de la carrera de Cousin que junto con Guizot comenzaría un cúmulo de éxitos y de posiciones privilegiadas para dirigir el sistema educativo en Francia.¹⁰³

El método psicológico de Cousin

Después de su regreso de Alemania, Cousin ya tenía una idea mucho más clara de su pensamiento y su concepción política como lo expone en sus fragmentos filosóficos de 1833 en cuatro diferentes puntos:

- 1) El método.¹⁰⁴

¹⁰² Simon, W.M. "The two cultures in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 26, No. 1. (Jan- Mar., 1965) pp. 45-58.

¹⁰³ . Goldstein, Doris S. Op. cit. p. 260.

¹⁰⁴ El método psicológico es tomado de Sócrates y el de Descartes, alejándose del empirismo. También se suprime el mecanicismo cartesiano y se retoman las conclusiones panteístas de Leibniz. Así Platón y Descartes son los mentores de ese concepto de Cousin de apercepción primitiva del espíritu, negando el testimonio de la sensibilidad, buscando la certitud en el análisis de la conciencia sobre la cual se puede fundar la verdadera teodicea. Cousin en sus traducciones contrapone la figura de Georgias como la refutación de la falsa retórica porque utiliza la argumentación para engañar a los espíritus. En cambio ve en Calicles una retórica verdadera, pese a que no busca halagar ni agradar, es una doctrina útil para amar y servir al pueblo. Cfr. Raghianti, Renzo. *De Cousin à Benda. Portraits d'intellectuels antijacobins*. L'harmattan. Paris. 2000.

- 2) La aplicación del método a esa parte de la filosofía que está colocada en la parte superior, la psicología.
- 3) El pasaje de la psicología a la ontología y a la metafísica.
- 4) Las perspectivas generales sobre la historia de la filosofía.

Cousin considera que la reflexión es el recorrido que puede abrazar los objetos enteros de una manera totalmente distinta desde la psicología. La psicología pese a que no contiene toda la filosofía, al menos ayuda a la filosofía a dar claves para el desciframiento; es la base de la filosofía, por ahí se debe comenzar y eventualmente desembocar en la ontología, de la ontología se va a la metafísica y finalmente de la metafísica se va a la física. Las preguntas fundamentales tendrían que ser entonces: ¿cómo yo conozco?, ¿cómo yo aprendo?, ya que al estudiar estas preguntas fundamentales, las respuestas remiten al sujeto del conocimiento y cómo éste conoce. Comenzando con el “yo”, se llegará inminentemente a reconocer los elementos que están en la naturaleza exterior. Soy yo quien conoce, al final ese yo es el instrumento con el que se puede conocer todas las cosas. Según Cousin, el orden de la ciencia debería comenzar por la psicología ya que es fundamental comenzar con el desciframiento del yo y desde ahí comenzar a develar las leyes que componen al mundo. Después de la psicología vendrían la lógica y la moral para encontrar esas verdades y poder actuar correctamente ante cualquier circunstancia.

El yo panteísta

El punto inicial es entonces el yo-mismo, quien es el observador que describe sus propias sensaciones y es consciente de ellas porque las describe. Ese yo es capaz de ser atento a todas sus sensaciones y sus pensamientos por medio de la aplicación del método de la psicología y es por medio de ese método que el proceso de separación de ideas y sensaciones pueden tener una dirección a una síntesis más elevada de las categorías que reflexionan a sí mismo.

La concepción del hombre de Victor Cousin reside particularmente en tres diferentes dominios: la sensación, la inteligencia y la voluntad.¹⁰⁵ Cada dominio está separado en uno y otro, pero también están ensamblados como una síntesis integrada. El punto inicial del encadenamiento de los distintos dominios es el “yo”, quien describe sus propias sensaciones. El proceso de descripción es racional y es irracional a la vez, primero porque se utilizan las reglas de la razón, pero también se utilizan aspectos que sobrepasan esas reglas.¹⁰⁶ El objetivo principal de Cousin es demostrar que el sujeto actúa según su propia voluntad, su propio libre arbitrio y además depende, de cierto modo, de la intervención divina.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Simon, Jules. Victor Cousin. Hachette. Paris. 1887. p. 31.

¹⁰⁶ Cousin, Victor. De la méthode en psychologie. L'Harmattan. Paris. 2010. p. 63.

¹⁰⁷ Cousin, Victor. The exposition of eclecticism. T. Clark. Edinburgh. 1839. p. 13.

Cousin utiliza el pensamiento de Kant aunque con ciertos matices. Cousin, como he comentado, comienza con el yo como lo hace Kant. Pero a diferencia de Kant, Cousin pone en el fundamento del yo a la razón especulativa, mientras que Kant en la *Crítica a la razón pura*, coloca a la razón especulativa en un papel secundario, pues lo único que puede ser conocido es el mundo de los fenómenos. Kant considera que es imposible acceder al noúmeno o a la esencia de lo absoluto, en cambio Cousin cree que lo absoluto puede aparecer en la conciencia, pero aparece de manera independiente a ella. Kant explica que todo acto de pensar algo es una intuición, pero esta intuición es afectada por la misma actividad del pensar por lo que modifica la representación inicial y la intuición del sí mismo.¹⁰⁸ La representación del yo se presenta según el modo como se ve afectado interiormente, es decir “no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo”.¹⁰⁹ Las categorías fundamentales son principalmente el concepto de substancia y el concepto de causalidad.¹¹⁰ Cousin piensa que cuando él mismo reflexiona sobre sus propios actos de su inteligencia, se percibe como una causa.¹¹¹ Para Kant es imposible develar ese ámbito desde el mismo pensamiento. El “yo soy”, aquel que reflexiona sobre sí mismo, se encuentra a sí mismo como hecho o como un fenómeno y no como una sustancia y una causa. Para Kant es imposible demostrar, desde la razón misma, la causa y la esencia del yo.

Cousin considera que Kant no ve los principios de la razón más que en sus manifestaciones psicológicas. Kant reflexiona profundamente sobre las formas de su pensamiento, discerniendo todos los elementos y todos los matices. Sin embargo, Kant no es capaz de mirar más allá de los límites de la razón, una etapa anterior de la reflexión humana y de su espontaneidad. Cousin considera que hay que develar esa etapa que nos ayudaría a percibir los principios de la razón misma, no como las leyes necesarias de nuestro pensamiento, sino como las verdades absolutas que persisten por ellas mismas sin necesidad de que sean percibidas o concebidas. Cousin considera que la etapa previa a la espontaneidad de la reflexión humana es la fe de la humanidad.

La razón una vez restablecida en su verdadera porción y en su verdad natural no se encierra en la conciencia sino que se expande y alcanza el ser de los fenómenos. La razón nos revela el mundo y a Dios con la misma autoridad con la que tenemos certeza de nuestra propia existencia.¹¹² Para Cousin, la razón es el punto de conjunción entre la psicología y la ontología, entre la conciencia y el ser. La fe es un medio indispensable que abarca los dos ámbitos. La fe desciende de Dios y se inclina al hombre y aparece a la conciencia como la luz que aporta las novedades de un mundo desconocido. De esta manera, la fe en el pensamiento proporciona un punto de equilibrio entre los diferentes puntos de vista.

¹⁰⁸ Kant, Immanuel. *Crítica a la razón pura*. Taurus. México. 2006. p. 87.

¹⁰⁹ *Ibid.* p, 88.

¹¹⁰ Cousin, Victor. *Explication of eclecticism*. Op. cit. p. 61

¹¹¹ *Ibid.* p. 70.

¹¹² Cfr. Cousin, Victor. *Du vrai, du Beau et du Bien*. Didier. Paris. 1853. p. 415.

El hombre no puede pensar sin pensarse, ni pensarse sin el no-yo. La razón tiene una relación con la sustancia y con la causa de modo que puede distinguir su propia existencia. Dios aparece como sustancia y causa del mundo, porque el mundo no puede ser más que una sustancia y una causa. Lo absoluto aparece a la conciencia, se cree en lo absoluto por la fe en lo absoluto.¹¹³ Así, el yo opera fundamentalmente por medio de dos categorías: casualidad y sustancia, es por medio de la fe en la humanidad que el yo puede develar verdades absolutas. Esto permite encontrar a Dios, al mismo tiempo permite entender una moral del deber que se apoya en la libertad del hombre. Cousin recurre a la filosofía de la historia para comprender ese proceso de la humanidad. Esta idea es cercana a Hegel y a Schelling. Esta es la idea del panteísmo.

La concepción histórica del hombre no podría ser pensada sin la esencia de la divinidad. Dios y el hombre es una especie de antítesis necesaria para sojuzgar el desarrollo mismo del hombre en su historicidad. Pues la idea de libertad no podría ser concebida sin algo que la determine o la limite. Nuestra libertad es incompleta hasta el punto que se requiere de Dios para complementarla. La causa de nuestra imperfección, es la perfección de Dios. Así la historia humana es la reflexión de esa imperfección que tiende y se desarrolla hacia la perfección de Dios. Por consecuencia, Cousin comienza la historia de la humanidad por la historia del pensamiento, más precisamente, por la historia de la ciencia. Es aquí donde se nota la influencia de Hegel en el pensamiento de Cousin al querer reconocer la evolución histórica del espíritu. La influencia de Hegel fue inmensa en Victor Cousin, Cousin algunos años después de su encuentro y de su amistad con Hegel, en 1827, menciona que lo que más le permitió acercarse a Hegel fue su admiración por la revolución francesa. “Era profundamente liberal” decía con admiración Cousin. Ambos no se sentían atraídos por la república, sin embargo, creían que ésta era necesaria para destruir a la vieja monarquía, ambos se declaraban constitucionalistas. Cousin se separa de Hegel y trata de hacer una filosofía de la historia más cercana a los hechos. En su onceava clase del 3 de julio de 1828 desarrolla una idea de la historia a través de una genealogía que pasa por Bossuet, Vico y Herder para influenciar a sus jóvenes amigos al estudio sistemático de Vico y de Herder: Michelet y Quinet.

La síntesis filosófica

El sistema filosófico de Cousin es la síntesis entre todos los puntos de vista que ha habido en toda la historia del pensamiento. En efecto, las distintas perspectivas filosóficas complementan la historia de las sociedades.¹¹⁴ La clave de la erudición para eliminar los prejuicios y las falsas tradiciones es el reconocimiento de la diversidad de expresiones filosóficas. El progreso consiste en hacer revivir las diferencias hasta encontrar las coincidencias entre todas las visiones. De suerte que el eclecticismo de Cousin consiste en integrar los diferentes puntos de vistas para reconciliarlos en un momento donde se integren

¹¹³ Vermeren, Patrice. Op. cit. p. 73.

¹¹⁴ Simon, Jules. Victor Cousin. Op.cit. p. 42.

todos ellos de una manera sintética, más elevada, en una totalidad.¹¹⁵ Por consiguiente, esa integración se sostiene por el hecho de que no hay error absoluto que todo punto de vista parcial tiene su propia verdad. De hecho, se podría afirmar que todas las épocas tienen su parte de verdad y que es sabio y oportuno integrarlos y reconciliarlos. En definitiva, Cousin hace que todos los sistemas más importantes de la filosofía, tales como el sensualismo, el idealismo, el misticismo y el escepticismo se integren eclécticamente. El conocimiento hace uso del buen sentido y el sentido común, ya que esa es la manera más conveniente de restablecer la síntesis de las partes separadas o los fragmentos del pensamiento humano. Se requiere de la sabiduría, de la moderación, de la buena intención para evaluar lo que es útil y verdadero.¹¹⁶ Para Cousin, siguiendo a Hegel, toda la filosofía tiene razón al mismo tiempo que toda filosofía no la tiene, así cada sistema no tiene más que un punto de vista de la verdad.¹¹⁷

Momento Político de Cousin

Victor Cousin en 1830 logró colocarse en las posiciones más importantes que competen a la educación nacional en Francia. Fue llamado como miembro del Conseil supérieur de l'instruction publique, presidente de la agregación filosófica, director de L'École normale y también presidente de l'Académie des sciences morales et politiques. La revolución de Julio representó un momento de inserción de un nuevo grupo liberal en el poder político personificado en la figura de Guizot. Este nuevo grupo social que para Patrice Vermeren es fundamental porque es un buen ejemplo de cómo detrás de las categorías filosóficas hubo un proyecto político e ideológico. Vermeren toma del trabajo de Fritz Pinger en *The decline of the german mandarines*, un estudio que aporta un tipo ideal del intelectual que se va relacionando por medio de grupos en el poder de manera que se va conformando una élite social y cultural que se da por derecho o por herencia. Esta élite comienza a ganar posiciones políticas y de poder a grado que ellos son los que operan desde el Estado.¹¹⁸

Guizot y Cousin junto con su grupo político y filosófico se vieron beneficiados con los acontecimientos de la revolución de Julio de 1830 conocidos dentro del grupo de los doctrinarios, un grupo político que siempre cuestionó la avanzada de la iglesia católica en la educación y principalmente en el poder político. Los doctrinarios desde esa posición privilegiada echaron a andar todo un sistema educativo inspirado en el eclecticismo de

¹¹⁵ Ravaissón, Félix. La philosophie française du XIXe siècle. Op. cit. p. 19.

¹¹⁶ Sans doute, Hegel influait à Cousin par l'esprit de conciliation et de cette tendance optimiste qui caractérise la conception historique de Hegel.

¹¹⁷ . "Every philosophy is true in what it affirms and false in what it denies. Eclecticism is a synthesis of the truth in every philosophy and the rejection of the parochially false dimension of every philosophy. Cousin gives numerous examples, the most usual one being the eclectic synthesis of empiricism and rationalism. The British empiricists were right in insisting that experience is essential to knowledge but wrong in denying any a priori dimension to knowledge. Rationalists are right in insisting on the latter but wrong in denying the former. Eclecticism here consists in synthesizing the truths of both systems." Manns, James. W., Victor Cousin: Commonsense and the Absolute, Review of Metaphysics, 43:3 (1990:Mar.) p. 569.

¹¹⁸ Billard, Jacques. L'écléticisme. Presses Universitaires de France. Paris. 1997.

Cousin. En 1833, la filosofía ecléctica y los principios políticos doctrinarios se conjuntaron para llevar a cabo una reforma muy profunda en todo el sistema educativo en Francia desde la formación primaria. Fue uno de los primeros intentos de establecer una educación universal y no sólo esa educación elitista al que sólo podían tener acceso los ricos. Un sistema educativo que reafirmó la tendencia de un tipo de formación que permitiera que los mejores talentos llegaran a los cima de la formación no importando la clase social o las condiciones socio-económicas. Además también se llevó a cabo un tipo de educación centrada en una moral del justo medio, acorde a la filosofía ecléctica de lidiar equitativamente con los diferentes puntos de vista. Sin embargo, todavía tenía un fuerte peso del Estado, siguiendo poniendo énfasis en la enseñanza del sistema educativo en vez de la investigación. Para ello, se pensó que el papel de las escuelas normales superiores seguiría jugando un papel central para formar ese tipo de profesores.¹¹⁹

Cousin pensaba que la razón podía florecer por mediación de órganos colegiados los cuales sus miembros han sido formados por un sistema educativo por lo cual es mucho más factible que ellos tomen las decisiones más idóneas para el conjunto de la sociedad. Cousin temía de las masas y mucho más de su insurrección porque eran expresiones de irracionalidad y explosiones absurdas que ocasionan muchas veces violencia desmedida. Sin embargo, no desacreditaba la importancia que jugó la revolución francesa para la nación porque justamente permitió que el poder monárquico se fragmentara. Otro aspecto importante que trajo la revolución fue el impulso novedoso a la vida social y cultural. Cousin cree que la revolución acertó en considerar como fundamento de la moral a la conciencia individual, en el que se postula la libertad y la soberanía de la nación y valores fundamentales como la fraternidad y la caridad.

Cousin considera que su filosofía es idónea para establecer una carta constitucional. Apela a un gobierno mixto, una mezcla entre democracia y monarquía:

“Dejemos la república a las jóvenes sociedades de América, y la monarquía absoluta a la vieja Asia. Colocada entre el viejo mundo y el nuevo, a igual distancia de la decrepitud y la infancia, nuestra Europa en su madurez potente contiene todos los elementos de la vida social en su desarrollo: por ello, está digamos condenada al gobierno representativo. Esta admirable forma de gobierno es una feliz necesidad de nuestro tiempo; y sin locas propagandas, le dará la vuelta a Europa. Para Francia, no temo decirlo, la cuestión es ser de este modo o dejar de ser. Con el gobierno representativo, veo la libertad pública, la concordia y la fuerza interna, y por consiguiente oportunidades casi infalibles de grandeza y gloria en el exterior”.¹²⁰

¹¹⁹ Ibid. p. 261.

¹²⁰ Cousin, Victor. Cours de l’Histoire de la philosophie. Marmet. Paris. 1828. P. 10.

Vermeren lee estas palabras como la consumación del hegelianismo en la reconciliación de la filosofía y del Estado. Así que es una doctrina idónea para las circunstancias en las que vive Francia en ese momento porque considera fundamental la mediación.¹²¹

En su primera lección de la *Introduction à la philosophie morale* afirma que la pregunta sobre el mejor gobierno posible es irresoluble, es algo a priori, por esa razón el objetivo de la filosofía no podría ser definir los objetivos y los límites de la organización social. El arte de lo social consiste en la capacidad de organizar el poder de manera que se pueda velar eficazmente la defensa de las instituciones protectoras de la libertad y el orden. Detrás de esta actitud se encuentra la conciencia que la institución filosófica debe constituirse como un objeto privilegiado para tener acceso a la historia del Estado moderno, pues los discursos filosóficos participan de manera directa en la constitución del Estado porque la filosofía tiende a referir a dos niveles constantemente a lo universal y a lo político. Cousin tiene un proyecto institucional, dándole el status de una tradición filosófica nacional y la función de un paradigma político del Estado liberal constitucional. La originalidad de Cousin consiste hacer política desde la filosofía. Cousin reivindica a la filosofía y a la razón como un conocimiento que retoma todos los sistemas de pensamiento, criticando los reduccionismos de otros sistemas filosóficos, que en contraposición, toman sólo algún sistema como la teología o la ciencia. Desde la mediación y la conciliación política consuma su filosofía ecléctica.

La moral era fundamental para Cousin la manera en que la concibe es muy similar al deber kantiano aunque con ciertas particularidades. Aquí Cousin ataca a las doctrinas del placer, de la utilidad, del sentimiento, de la vida divina, de las penas y las recompensas. Cousin sólo corrige a Kant en su noción del deber pues para Cousin no parte del mismo deber sino del bien. Cousin, en 1819 con la influencia de Fichte, acentúa la importancia de la libertad humana; en 1820, comienza a reflexionar sobre los deberes de la devoción como el heroísmo y el sacrificio. Cousin encuentra que la moral puede ser condicional y si la ley es injusta se tiene que desobedecer. La moral no obliga, pero permite la devoción. Esos valores morales tendrían que ser enseñados en las instituciones educativas para formar mejores ciudadanos y por ende conformar un mejor país.

Proyecto educativo

Cousin le dio un impulso muy importante a los estudios filosóficos principalmente en su rol social y pedagógico. Además, reformula la filosofía escolástica con elementos filosóficos

¹²¹ Existe una fiebre desbordada por los cursos del maestro Cousin hasta los medios escritos se describen el contenido de los cursos, tales como *Le Globe*. En 1842, Victor Cousin admite que en sus cursos de 1828 hace una broma filosófica y la broma deviene en retórica política que entra en escena en las instituciones educativas francesas. Sus lecciones son seguidas masivamente y desde un comienzo remarca los momentos de persecución política.

modernos, principalmente en el uso del latín.¹²² Por medio de las instituciones educativas conforma un programa filosófico nacional para que la mayoría pueda tener acceso a este saber con tal de lograr establecer la unidad moral del país. Pese a que el sistema educativo no hacia equitativa la formación educativa pues seguía existiendo una formación elitista, al menos se abrió la puerta a que los sectores menos privilegiados tuvieran oportunidad de tener acceso a la educación primaria. Cousin organiza la formación primaria donde quiere remarcar sus principios seculares pero también se permiten los valores religiosos: “Quien les habla es un filósofo, antaño mal visto y perseguido por los sacerdotes; pero el filósofo tiene el corazón por encima de sus propios insultos, y conoce demasiado a la humanidad y a la historia como para no considerar a la religión una potencia indestructible; el cristianismo, bien enseñado como medio de civilización para el pueblo, es un sostén para los individuos a quienes la sociedad impone penosas y humildes funciones sin ninguna esperanza de fortuna, sin ninguna consolación de amor propio”.¹²³

En los estudios secundarios el proyecto de Cousin aludía a la importancia de la filosofía como fundamento para la conformación de una sociedad liberal. El proyecto educativo de Cousin tenía algunos cambios en comparación con el proyecto de los ideólogos. En 1809 los alumnos aprendían en francés o en latín los principios de la lógica, de la metafísica, de la moral y de la historia de las opiniones de los filósofos, además se enseñaban los dispositivos jurídicos para ser aplicados en el Estado monárquico encontrados en los contenidos de antiguos manuales de colegio. La filosofía era únicamente un tipo de entrenamiento que garantizaba la comprensión de los principios que hacían posible la fidelidad al imperio. En 1830 el programa de enseñanza se modificaría de manera decisiva por la influencia del eclecticismo de Victor Cousin que repartió la enseñanza en cuatro campos: 1) psicología, 2) lógica, 3) teodicea, 4) historia de la filosofía. Ahí se forma la base de profesiones liberales. Para Cousin, la filosofía era una disciplina que por su método aplicado a todos los órdenes educativos, conformaba la libertad de los ciudadanos de la república. Cousin concibe un vínculo inmanente entre la clase ilustrada, el estado y la iglesia. Victor Cousin intenta fomentar la tolerancia filosófica bajo los fundamentos de la equidad, la moderación, la imparcialidad y la sapiencia. “Cousin indudablemente desea fundar el proyecto ecléctico bajo una especie de religión laica. Cousin tiende a reproducir en el espacio filosófico el modelo clerical y reivindica al Estado con los derechos del mismo modo que los ultramontains piden para la Iglesia”.¹²⁴

¹²² Durkheim, Émile. L'enseignement de la philosophie et l'agrégation de philosophie. Revue philosophique. 1895. No. 39. Pp. 121-147.

¹²³ Vermeren, Patrice. Victor Cousin. Op.cit. p. 188

¹²⁴ (traducción por el autor) « Cousin a indubitablement eu le projet de fonder avec l'éclecticism un sorte de religion laïque. Il tendait à reproduire dans l'espace philosophique le modèle clérical et revendiquait pour l'État les droits que les ultramontains demandaient pour l'Église »Rosanvallon, Pierre. Le moment Guizot. Op. cit. P. 237.

En el nivel superior, Cousin tomó control de la universidad. Entre los años 40 al 49 todas las tesis doctorales fueron históricas. Todas ellas son sobre temas del eclecticismo. Por ejemplo, qué tanto Aristóteles pensaba en términos eclécticos o si Platón buscaba en el fondo ideas sustentadas en el eclecticismo. También hay muchos trabajos que muestran a los grandes filósofos de siglos anteriores como precursores de Victor Cousin. Cousin marcó época y fue un periodo de monopolio filosófico según los términos de Cousin en todos los ámbitos. Cousin tenía mucho poder pues de él dependían los jurados doctorales y quienes ganaban los puestos de profesor en las universidades. Con Victor Cousin existe una constante tendencia a estudios históricos por ello se podría pensar que a partir de Cousin hay una pérdida de la novedad en la doctrina filosófica. Pues para Cousin toda verdad es ya dada en la historia de la filosofía. El entendimiento de esa historia filosófica no se da bajo el esquema de grandes leyes o fuerzas externas que determinan al hombre sino que se requiere de un sistema basado en la psicología.

Émile Durkheim realizó un interesante estudio de la enseñanza filosófica en su obra *“l’enseignement philosophique et l’agregation de philosophie”* en donde consideraba firmemente que la filosofía estaba en una crisis muy profunda. Durkheim estaba pensando en el eclecticismo de Cousin. El proyecto filosófico de Cousin presupone que el fortalecimiento de la nación sólo se puede dar si se tiene principios morales fundamentales. Para Durkheim, el proyecto cousiano eventualmente terminaría constituyéndose como una nueva iglesia donde se daban certezas sobre las temáticas más elementales del hombre, la naturaleza y Dios. Para que esa hegemonía se consolidara, Cousin tuvo que polemizar con su más peligroso enemigo, la iglesia. La política educativa de Cousin era abiertamente secular y laica. Esto provocó que los poderes de la restauración después de Charles X y Louis-Philippe se renovaran recurrentemente para atacar la fórmula secular que Cousin proponía en la Universidad. Los eventos de julio de 1830 fue el primer momento donde se le despoja del total monopolio de poder a la iglesia, se requería un pensamiento secular que llenara ese vacío. De acuerdo a Paul Janet, el objetivo de los liberales era crear principios fraternales sin que se excluyera la diversidad de las opiniones y las creencias. La filosofía moderada y secular de Cousin, institucionalizada en la Universidad, fue un intento para desarrollar ese tipo de principios. Sin embargo, la Iglesia se reposicionó y atacó el secularismo de Cousin.

El ataque a la Universidad

El baron Ferdinand d’Eckstein dice sobre Cousin: “Si el Papa estuviera en París, no dudo por un instante que le besaría la sandalia” El católico d’Eckstein no podía creer que Cousin considerara que el catolicismo ya estaba superado por una religión filosófica. El conflicto entre la filosofía y la religión se dio permanentemente en el momento de hegemonía política de Victor Cousin pues al poner el fundamento del conocimiento en la razón, desestimó la revelación y por ende la autoridad de la Iglesia en la administración de las verdades. El debate comenzó a finales de los años treinta y se intensificó entre 1840 y 1845

en medio de la hegemonía del eclecticismo. El fundamento de la discusión es que los teólogos encontraron un panteísmo en la filosofía de Cousin. Pues para muchos de sus críticos su método psicológico tiene mucho de influencia del pensamiento de Spinoza. Cousin, como he explicado más arriba, ha difuminado la idea de Dios en el mundo, confundiendo la esencia delimitada y específica del creador. El debate del panteísmo sería interesante pues Cousin saldría a la defensa de su filosofía ecléctica frente a las críticas, principalmente contra el abad Maret. Esta defensa no sólo sería filosófica sino institucional y política, en el momento en que Cousin defendió a la universidad.¹²⁵

Las críticas a Cousin son principalmente que el eclecticismo deviene en un antropofismo espiritualista plena de errores y blasfemias pues se confunde la razón divina de la razón humana. También se le critica que la doctrina no es originaria más bien es un gran discípulo de la escuela alemana y particularmente de Hegel. Toda filosofía que promulga el libre ejercicio de la razón cae necesariamente en panteísmo.¹²⁶ La discusión se encuentra en el terreno de la moral. Cousin, siguiendo a Kant, considera que es posible actuar bien con el ejercicio autónomo de la razón, mientras que la religión supone que el actuar bien está determinado por las leyes divinas, por lo que no tendría que haber necesariamente una autonomía de la razón en este punto.¹²⁷ La moral está en el hombre y no depende de Dios.

El panteísmo de Cousin

Cousin tiene dos diferentes interpretaciones de Leibniz en dos momentos distintos. El primero, en 1816, le llevó a un conflicto con la iglesia católica porque el pensamiento de Leibniz es panteísta. Para Cousin, Leibniz es el primer y más importante filósofo alemán pues es el primero en reconocer la actividad del alma y la armonía del universo y la naturaleza. El segundo momento, en el año 1845, ante la crítica del ala conservadora del catolicismo, Cousin repiensa a Leibniz en clave cartesiana por mediación de Spinoza, negando y borrando su pasado del entusiasmo germánico, representado en sus viajes más

¹²⁵ El debate se vió impregnado por las discusiones en Alemania que llevó a la disolución de la escuela hegeliana entre los jóvenes hegelianos y los ortodoxos. La misma problemática traspasó el Rhin. Por un lado, los ortodoxos tratando de conciliar el pensamiento hegeliano con el cristianismo y los jóvenes hegelianos tratando de diluir dicha conciliación. Sin duda, el texto con mayor influencia fue el de Strauss, llamado *La Vie de Jésus*, que justamente fue traducido por Littré entre 1839 y 1840. Muchos se vieron influenciados por este tipo de trabajos particularmente Émile Vacherot quien realizaría un trabajo histórico del cristianismo que titularía, *L'École d'Alexandrie*. El panteísmo era ya un tema recurrente en Alemania, donde muchos reconocían la vena spinosista en los trabajos de Goethe, Schelling, Hegel y de Schleiermacher. Cfr. D'Hondt, Jacques. *La réception profane de Hegel en France* ; Cotten, Jean-Pierre. *Victor Cousin et la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée*. En Quillien, Jean. *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*.

¹²⁶ Cfr. Raggianti, Renzo. *Introduction. Victor Cousin et la querelle du panthéisme*. En Cousin, Victor. *Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique*. L'Harmattan. Paris. 2001 ; Barrière, Pierre. *La vie intellectuelle en France*. Éditions Albin Michel. Paris. 1961.

¹²⁷ Stock-Morton, Phyllis. *Moral Education for a Secular Society. The Development of Moral Laïque in Nineteenth Century France*. State University of New York Press. USA. 1988.

allá del Rin.¹²⁸ En Cousin hay una identificación de la sustancia con la causa y por tanto a la unicidad de la sustancia, actitud que desde Jenófanes a Spinoza se denomina ateísmo.¹²⁹ Cousin niega el panteísmo en sus dos estudios sobre Jenófanes y Zenón de Elea.¹³⁰ Ahí, Cousin responde a las críticas del ala católica en tres puntos: El primero, Cousin se preguntaba ¿Por qué no partir de la conciencia para llegar a la ontología?, si la conciencia, testigo puro, testimonia la sensación, también puede ser testigo de la razón y desde ahí da cuenta de la existencia de Dios. Segundo, Cousin no se pensaba panteísta pues reconocía la fe en Dios y ésta viene cuando se tiene la fe en la humanidad. Esto no significa necesariamente que esté confundiendo a Dios con el mundo. Cousin considera que si se piensa a Dios como una abstracción o una unidad absoluta sería un Dios muerto que no tiene voluntad ni amor a la humanidad. Tercero, ante las críticas de que Cousin tomaba la filosofía alemana decía que no había que reprochar ese asunto porque en filosofía no hay otra patria que la verdad. Cousin consideraba que la verdadera nacionalidad en filosofía es un espíritu común que flota en las conciencias de los distintos pensamientos y diferentes escuelas a lo largo de la historia.¹³¹ El eclecticismo no es un sincretismo, puesto que no mezcla las doctrinas confusamente, sino escoge con discernimiento la parte de verdad de cada una. El eclecticismo no lo prueba todo, por el contrario, distingue lo verdadero de lo falso, y el bien del mal, para saber qué rechazar y que no. El eclecticismo no es un fatalismo, por el contrario, constata que la verdad y el bien nunca reinan solos. El eclecticismo no es la ausencia de todo sistema, por el contrario, supone un sistema que restablece los criterios de verdad y error. Esto no emerge como una revelación personal sino que proviene de un espíritu común que proviene de Platón, de la escuela de Alejandría y de Leibniz, para ser anunciado por una débil voz y resonar de una punta a otra de Europa: el espíritu del siglo XIX se ha reconocido en el eclecticismo.

Controversia con la Iglesia

El debate se intensifica con el caso Zévort y el caso Bersot. El profesor Zévort fue acusado por uno de sus alumnos de no seguir la ortodoxia en la enseñanza. Además también se dio el caso Bersot, un joven profesor ecléctico que hace molestar al ala católica por algunas publicaciones en los medios escritos nacionales. Esto llevó a un conflicto institucional entre la filosofía espiritualista y el catolicismo. Los católicos se reagruparon para hacer una cruzada contra la universidad y particularmente a la filosofía como respuesta a la política de la administración central que había removido algunos rectores de importantes universidades

¹²⁸ Los debates en el interior del espiritualismo será el cómo se interpreta a Maine de Biran filósofo que abre la puerta al pensamiento francés a la noción de fuerza de Leibniz, en vez de la de sustancia de Descartes.

¹²⁹ Cfr. Thomson, Ann. *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford University Press. Oxford. 2008.

¹³⁰ Cousin, Victor. *Nouveaux fragments philosophiques, pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne*. Saulet. Paris. 1828.

¹³¹ Cfr. Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la philosophie*. Op. cit.

de provincias para colocar a rectores que apoyaban el proyecto educativo cousiniano.¹³² En enero de 1842, el padre Lacordaire impartió una serie de conferencias en Bordeaux con el propósito de rehabilitar las órdenes religiosas en el país. La administración de Cousin dio muestras de querer separar la teología y la política. Las querellas se intensificaron con el debate sobre la Escuela de Alejandría entre Vacherot¹³³ y el cura Gratry.

Vacherot tuvo relaciones muy cordiales con Royer-Collard, con Cousin y con Jouffroy.¹³⁴ Él protagonizó la polémica sobre la historia crítica de la Escuela de Alejandría obra en la que trabajó desde 1846 a 1851. El cura Gratry¹³⁵ en un artículo titulado *Étude sur la sophistique contemporaine ou lettre à M. Vacherot* cuestionó su lectura hegeliana ateísta, resultado -según él- de una barbarie intelectual, con un espíritu mucho más audaz y más absurdo que el de los griegos, que reina desde Alemania a todo Europa y a todos los dominios del saber, que condena la dogma cristiano, ahogando la fe de la jóvenes almas. Vacherot en su interesante trabajo sobre *l'histoire de l'école d'Alexandrie* plantea que una filosofía novedosa surge en Alejandría donde se entrecruzan y se fusionan dos tradiciones, la filosofía griega y la religión oriental judía. El resultado sería el Cristianismo, que sería el hijo o el engendro de ese entrecruce. Vacherot muestra cómo uno de los dogmas fundamentales del cristianismo surge principalmente de la escuela neoplatónica de Alejandría y no de los discípulos de Cristo. Pues Pedro no era más que un judío que no pudo comprender la doctrina del sermón de la montaña. Pedro sólo quería que esa verdad llegara a los judíos y quienes practicaban las leyes de Moisés. Pablo avanza en demasía en el entendimiento de la doctrina del maestro, marcando esa fundamental diferencia entre la ley y la fe, pero se sigue quedando corto. Fue el apóstol Juan quien no sólo concibe a Jesús como el hijo de Dios -como Pablo lo había hecho- sino que concibe a Jesús como el verbo. Esto pasa del judaísmo a la humanidad y de la humanidad al mundo. El neoplatonismo griego que supone un tipo de politeísmo finalmente le proporciona una significación al cristianismo sobre la trinidad: uno es igual a tres y tres es igual a uno. La escuela alejandrina fue la primera que ha buscado la unidad por la unidad, llegando a la conclusión de la unidad sólo es por la vida y el ser, es decir, es universal, real y viviente. La escuela alejandrina integra de una manera ecléctica diferentes doctrinas, dándoles armonía entre ellas. Para el cura Gratry esto es inconcebible, al final detrás de todos los apóstoles está la fe, la fe en Cristo, ellos son testigos del esplendor de esa doctrina de salvación. El desarrollo y el progreso se manifiestan en los tres apóstoles por igual.¹³⁶ Si hay algo que caracteriza a Juan es su enseñanza del amor. No hay nada más importante que el amor, porque en el amor se cumple y sobrepasa la ley.

¹³² Cfr. Gerbod, Paul. *La condition universitaire en France au XIXe siècle. Étude d'un groupe socio-professionnel. Professeurs et administrateurs de l'enseignement secondaire public de 1842 à 1880.* Université de Paris. Paris. 1965.

¹³³ Boutroux, Émile. *Sur la vie d'Étienne Vacherot.* Firmin-Didot. Paris. 1904.

¹³⁴ Cfr. Ollé-Laprune, Léon. *Étienne Vacherot.* Perrin. Paris. 1898.

¹³⁵ Du Velay, C. *Un philosophe chrétien au XIXe siècle.* Sœur-Charruey. Paris. 1902.

¹³⁶ L'abbé Gratra. *Lettre à M. Vacherot.* Gaume frères. Paris. 1851. P. 17.

Cousin defiende la Universidad y la filosofía

El 21 de Abril de 1844 Victor Cousin hace una defensa de la Universidad contra los recurrentes ataques del ala católica. Su defensa comienza con la pregunta: ¿el derecho de enseñar es un derecho natural o un poder público? ¿Es un tipo de derecho natural como la propiedad, la libertad de conciencia o algunas otras libertades o bien es un poder público que concede la ley, el poder de defender a alguien ante un tribunal o el poder de hacer justicia?

Cousin define primeramente la educación como el aprendizaje que nos espera después de la escuela ya sea referente a una profesión particular o aquella que la familia nos destina, sea la de un hombre en general o la de un ciudadano o aquella que Dios o la patria nos demanden. Se requiere que se tenga una base, una formación básica que permita que los hombres actúen de manera consecuente y acorde a los principios que se les enseñe. La educación es la vida anticipada en un futuro. Se espera que quienes reciban ese tipo de educación puedan ser armoniosos con la sociedad en conjunto y puedan ser del bien para la mayoría. La educación no es ni un derecho natural, ni una industria privada es más bien el poder público. Este tipo de poder es el más grande de todos pues perpetúa costumbres, prácticas y rituales sociales que permiten su propio desarrollo y su propia viabilidad. La educación es un poder público porque trasciende aquella enseñanza que se da en los hogares, si bien en los hogares se siguen enseñando valores en la escuela se enseñan valores civiles y conocimiento fundamentales para que cada uno ayude a la comunidad.

Cousin expone dos ejemplos de la Grecia antigua. El primero es sobre la educación en Esparta que tiene un sistema educativo bastante rígido y muy disciplinado que pone una educación estatal que niega la individualidad y pone el acento en la colectividad. Por el otro lado, Atenas que se caracteriza por tener un tipo de formación mucho más flexible donde las familias educan de manera distinta a sus hijos y el sistema educativo es mucho más laxo. Al contrario de los espartanos que ponen énfasis en las cualidades físicas y bélicas en su sistema educativo, los atenienses desarrollan en sus jóvenes cualidades intelectuales y morales. Con los romanos se comienza a dar una institución mucho más clara entre la esfera de lo público y lo privado. Sin embargo, la idea de la universidad surge de las estructuras religiosas cristianas. Gracias a su conformación explica Cousin la enseñanza clerical enseñó dos principios fundamentales que aún se encuentran en las instituciones francesas. La primera es una enseñanza especial para los mismos clericales quienes seguirían la tradición de enseñanza de los principios y el segundo punto es una enseñanza básica para todos donde se enseña principalmente confiar plenamente en las autoridades clericales y también aprender a confiar que el tipo de enseñanza religiosa es verdadera. Indudablemente, esos tiempos de la formación de la Universidad de París en la Sorbonne marcó un parteaguas para la formación educativa pues en ese lugar se consagra un aparato institucional que legitima el poder clerical y el poder monárquico al mismo tiempo por lo que se asume o al menos se reconoce que la educación tendría que estar dentro de un

ámbito plenamente público. Según Cousin en el siglo XVI, en 1554, se comienza a demandar que los maestros de las escuelas escolásticas tendrían que tener grados universitarios, con ello, de cierta forma se comienza a profesionalizar la enseñanza. Sin embargo, no había un sistema unificado pues había muchos esquemas y muchos programas de estudios.

Cousin hace una defensa de la universidad y principalmente de la filosofía porque ésta aporta a los jóvenes la mejor gimnasia conocida para el pensamiento que permite a la inteligencia trabajar para penetrar a las grandes verdades naturales, accediendo con ello al patrimonio de la razón humana. Sin embargo, la filosofía encuentra el desafío de cómo enseñar los sofismas del error a los estudiantes, pues es una gran indigesta para los jóvenes entre 15 a 18 años pues ellos son bastante inmaduros todavía para usar la razón. Son tiempos de una imaginación desorbitada y de un juicio poco estable para que se les enseñen a cuestionar y a dudar.

Los católicos ortodoxos encuentran peligros en este tipo de enseñanza, pues si las grandes mentes en algunas ocasiones se han perdido en sus reflexiones qué esperar de algunos jóvenes que comienzan a dar sus primeros pasos en la ardua tarea de la reflexión. Para ellos, la filosofía espiritualista también contiene en ella, el mismo problema que tiene el materialismo y aquellas filosofías que favorecen a la ciencia, la cual es la anarquía de las inteligencias, creando confusión y una voluntad inestable y totalmente desorientada.

Con “*L’introduction de l’histoire de la philosophie*” Victor Cousin coloca en un estado de muerte a la religión. Si la filosofía en efecto explica todo, ella niega la divinidad y la perpetuidad del cristianismo y confirma en esencia la transición del cristianismo hacia las luces de la suprema filosofía.¹³⁷ Claude Bernard menciona: “La philosophie de Victor Cousin est en fait une religion: c’est le culte des idées pures”.¹³⁸ Cousin pone a la filosofía en un pedestal bastante alto, es la luz de todas las luces, la autoridad de todas las autoridades. De cierta manera es competencia para el pensamiento religioso por tal pretensión, por lo que fue atacada por los católicos más ortodoxos, considerando este pensamiento como bastante vago y vacío. En cambio, Cousin considera que la estructura institucional educativa es la adecuada para continuar con el avance de la sociedad post-revolucionaria. Sin duda, pone acento en la Escuela Normal, una institución fundamental para la formación de profesores del sistema educativo francés. El eclecticismo al final se convirtió en una filosofía de Estado y desde ahí comenzó articular formas de poder y de dominio que implicaban campos de conocimiento mayormente enfocados en la filosofía, la moral, la psicología y la historia. Victor Cousin defiende a la filosofía y a la universidad en: *Défense de l’Université et de la philosophie*. Victor Cousin defiende la independencia y la

¹³⁷ Cfr. Bernard, Claude. *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*. Presses universitaires du Mirail. Toulouse. 1991.

¹³⁸ *Ibid.* p. 44

autonomía de la universidad frente a la teología y la religión. Sin embargo, Victor Cousin es obligado a retirarse con el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1852.

Conclusión

He tratado de mostrar el carácter ambivalente y relacional de las categorías entre lo político y lo filosófico. Patrice Vermeren refiere al juego político del proyecto filosófico de Victor Cousin. En el mismo sentido, considero que las ideas filosóficas del pensamiento de Cousin contienen presupuestos políticos de mediación a través de la razón y éstos repercuten y responden a las necesidades políticas y sociales de Francia que se caracteriza por mucha inestabilidad. He mostrado que detrás del pensamiento filosófico de Victor Cousin, hubo presupuestos políticos en el proyecto filosófico-político de su maestro Royer-Collard y Maine de Biran quienes habían pensado en una forma equilibrada de poder entre la monarquía y la república con el propósito de lograr la estabilidad de la Francia post-revolucionaria. La gran inspiración del proyecto de los doctrinarios a quienes pertenece Cousin se inspiraba en la carta magna de 1814 donde hay un reconocimiento a los derechos individuales. Esa es la base filosófica del yo ecléctico y el pensamiento filosófico de Cousin, un proyecto político-filosófico centrado en el individuo y en el yo que poco a poco se va apropiando de sí y con voluntad toma decisiones responsablemente al tener que considerar el justo medio que valora a la sociedad en su totalidad. La concepción filosófica de Cousin intenta lidiar con la mediación por ello es ecléctica porque reconoce la importancia de todos los puntos de vista. Es por medio de la razón que se puede hacer interactuar la diversidad de perspectivas. El proyecto filosófico de Cousin apunta a desarrollar una disciplina como la psicología porque considera que es en ella donde se puede reflexionar los principios fundamentales que le interesan a cada individuo. Además, veo el carácter relacional de la categoría política con el ámbito epistémico en la conformación de un grupo filosófico-político que emerge en el estudio del pensamiento de Maine de Biran quien justamente piensa que el sujeto del conocimiento es voluntad. En esas reuniones converge un grupo conocido como los doctrinarios quienes poco a poco logran posiciones de poder e influencia. Los doctrinarios participan en los movimientos políticos de los carboneros que provoca el encarcelamiento de Cousin en Berlín. A su regreso a París, el grupo de los doctrinarios se volverían hegemónicos con la Monarquía constitucional de 1830. Cousin es llamado el ministro de educación en Francia y desde esa posición comienza a colocar a sus discípulos en posiciones académicas y a controlar las publicaciones, las tesis doctorales y los exámenes de agregación. El eclecticismo-espiritualista de Cousin se convierte en una filosofía de Estado, desde esa posición de privilegio quiere echar andar un sistema educativo que justamente enseñe desde las bases los principios del individuo, el justo medio, la historia y el Estado. El espacio controversial se expresa en los debates y las pugnas con el grupo de los católicos quienes realizan una dura crítica contra el pensamiento de Cousin porque contiene un pensamiento panteísta el cual niega a Dios y lo difumina en la naturaleza. Cousin hace una defensa vertiginosa de la Universidad. Cousin pierde su posición de poder con la revolución de la primavera de los

pueblos en 1848, pero su influencia es muy importante para todo el pensamiento francés en todo el siglo XIX. Sin duda, Victor Cousin representa la cultura humanista principalmente porque refiere a los estudios históricos y humanistas. Además también hace una reflexión filosófica de los principios fundamentales y de las categorías más abstractas para justificar y legitimar el trabajo de la cultura humanista.

Capítulo II. El paraíso de los ingenieros: Saint-Simon, Auguste Comte y Pierre Leroux

Saint-Simon y la sociedad industrial

El grupo de los saint-simonianos proclamaba que era necesaria la aplicación del conocimiento científico en los diferentes ámbitos de la vida humana, por medio de los expertos que tienen formación técnica con el propósito de resolver los problemas de la sociedad. Este grupo se contrapuso a los estudios metafísicos e históricos que fueron promovidos por los eclécticos y los espiritualistas. De la misma manera que había una devoción cuasi-profética alrededor de Victor Cousin también comienza haber un movimiento filosófico y político de los saint-simonianos que tiene muchos códigos y rituales religiosos. Tanto Cousin como Saint-Simon se creían escogidos, capaces de articular razones y verdades que pudiesen darle esperanza a la sociedad francesa que vivía en medio de la crisis y la catástrofe institucional. Tissot narra un encuentro azaroso de ambos filósofos en París en el que se puede observar esa pretensión profética.

“Un día que (Jouffroy) se paseaba con Cousin por el parque de Luxemburgo, fueron abordados por ese pensador (Saint-Simon), dirigiéndose a Cousin y tomándolo por un botón de la levita, le dijo en tono de iluminado: “¿Sabe usted, mi querido Cousin, que soy un segundo Jesucristo?” “Pues claro que lo sé, y yo también”, respondió Cousin en tono serio. Estupefacto viendo que podía haber un segundo Jesucristo y que se podía dudar de que él lo fuera, dejó bruscamente a su interlocutor, sin añadir palabra”¹³⁹

Saint-Simon como Cousin tienen una concepción similar en el sentido de que hay un poder espiritual en la sociedad. La filosofía científica saint-simoniana considera que el pensamiento no puede quedarse en el gabinete, sino que se requiere utilizar ese conocimiento en los talleres de trabajo, en las fábricas del perfeccionamiento de la humanidad. La crítica en general de los saint-simonianos hacia Cousin es que toma muy en serio la historia de la filosofía y se queda atrapado en el pasado sin mirar hacia el futuro; también su filosofía es sumamente abstracta que no reconoce ni tiempo ni espacio, sin que tenga aplicación alguna en lo social; además, decían que Cousin no era un filósofo, sino que un filólogo o un historiador de la filosofía.

El proyecto filosófico de los saint-simonianos surgió en los salones de la École Polytechnique poco a poco ganando reconocimiento hasta que emergió con muchísima fuerza en la segunda mitad del siglo XIX. El grupo se comenzó a conformar alrededor de la figura de Saint-Simon, la mayoría se había formado en la École Polytechnique y algunos otros en la École de Médecine. Los personajes más importantes del grupo fueron Marie-François-Xavier Bichat, Pierre-Jean-Georges Cabanis y los jóvenes Auguste Comte, Prosper Enfantin y Olinde Rodrigues. El principal objetivo de los saint-simonianos era

¹³⁹ Tissot. Jouffroy, sa vie, ses écrits. Paris. 1876. P. 19 ; citado por Henri Gouhier. La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Vrin. Paris. 1941. Tomo III.

utilizar la física, la ingeniería y la medicina para comprender a la sociedad y lograr cambios más eficaces para transformarla. Uno de los símbolos fundamentales del grupo eran las máquinas, ellos solían decir que el tren era el más importante símbolo de la asociación universal por la posibilidad de comunicar e integrar diferentes comunidades.¹⁴⁰ Además reflexionaban y especulaban sobre las diversas emociones humanas y su relación con el interés práctico, la eficiencia técnica y el incremento de la fuerza productiva. Los saint-simoniano pensaban que las máquinas eran mediaciones entre el espíritu humano y el mundo. Ellos concebían un pensamiento panteísta pues estaban obsesionados con encontrar una manera de liberar las fuerzas ocultas de la naturaleza transformándolas en sentimientos humanos. Era una especie de mezcla o categorías híbridas entre la estética romántica y la ingeniería científica que esgrimía un nuevo tipo de mito profundo que apuntaba a develar el sentido de la práctica de la industrialización.¹⁴¹

La idea más importante de Henri de Rouvroy, el conde de Saint-Simon (1760-1835)¹⁴² era reorganizar la sociedad post-revolucionaria de una manera distinta a la que se había pensado. En vez de que los aristócratas y los sacerdotes gobiernen la sociedad se requiere que los científicos y los industriales comanden a la sociedad por nuevos caminos. Para el conde, se requería que la sociedad se organizara de manera centralizada permitiendo que la utilidad y la recompensa incentiven a los individuos y que los recursos se repartan de acuerdo a las capacidades de cada uno. El conocimiento científico tendría que ser organizado centralmente en una especie de poder espiritual que proporcione símbolos y recursos a la sociedad. Saint-Simon estaba convencido que la sociedad era un organismo viviente que requería de la unidad entre sus diferentes funciones. En una carta que escribió para los ciudadanos de Génova, pidió donaciones para fondos de su investigación científica en el nombre de Newton. Saint-Simon decía que Newton se había ganado el mejor lugar en el cielo, en la mano derecha de Dios por haber encontrado el principio fundamental explicativo de la gravitación universal. La reorganización de la ciencia y su aplicación

¹⁴⁰ Cfr. Chevalier, Michel. *Politique industrielle et système de la Méditerranée*. Imprimerie d'Éverat. Paris. 1832. P. 36.

¹⁴¹ Los saint-simonianos incorporaron la subjetividad humana en las máquinas. Fue en ese periodo que comienza haber una fusión entre organismos biológicos y los artefactos. John Tresch explica que la Francia de la primera mitad del siglo XIX hay un novedoso paradigma que integra conceptos híbridos, algo que el llama la máquina romántica. Cfr. Tresch, John. *The Romantic Machine*. The University of Chicago Press. Chicago. 2012.

¹⁴² Saint-Simon fue principalmente un hombre de acción. Sorprende que escribe su primera obra cuando él tenía 40 años. Fue un soldado que participó en la guerra de independencia de los Estados Unidos de América y donde encontró su pasión por la ingeniería civil. A su regreso a Francia encuentra a su país en medio de la revolución. Siendo un noble y adinerado esta hecatombe política la ve con mucha desdicha. A pesar de ello, es dueño de un hotel en París, en las mesas de su restaurant degustan en la mesa muchos pensadores y personalidades científicas que le inspiran a escribir su primera obra que titula *Nouveau christianisme* donde articula de manera novedosa e interesante un discurso que incorpora distintas disciplinas de orden científica para explicar a la sociedad. Cfr. Musso, Pierre; Grange, Juliette; Régnier, Philippe; et Yonnet, Franck. *Introduction en : Saint-Simon, Henri. Œuvres complètes I*. Presses Universitaires de France. Paris. 2012.

traería beneficios considerables a la sociedad uno de los más remarcables sería el fin de las guerras.¹⁴³

Saint-Simon comienza a tener una poderosa influencia de los estudios de la fisiología que aprendió en algunas lecciones que tuvo como oyente en la Ecole de Médecine.¹⁴⁴ Ahí comprendió la importancia de la base material y mecánica por la influencia de los estudios biológicos de Lamarck, quien intentó comprender las causas de la vida con fluidos imponderable con la luz, el calor y la electricidad. Esto poco a poco provocó el desarrollo de un concepto de índole vitalista que se contraponía al universo mecánico de la física. Además estos estudios se fortalecieron en demasía con el avance de la anatomía de Vicq d'Azyr quien desarrollo la idea de una cadena de los animales donde los humanos era el punto más elevado.¹⁴⁵ La perfección de un organismo era determinado por el grado de complejidad en su estructura y la diversidad de órganos, canales, tubos y fluidos. Para Saint-Simon los organismos más complejos tenían mucho mayor dominio del medio ambiente en el que se desarrollaban. Así, como los animales, la sociedad es una verdadera máquina organizada en la que todas sus partes contribuyen de diferentes maneras para que funcionen en conjunto.

Saint-Simon hace una revisión fisiológica del conjunto de la sociedad a lo largo de la historia. En esa revisión, encuentra que hay una tendencia marcadamente determinada de un incremento a la perfección y la complejidad de las sociedades industriales. Las sociedades más evolucionadas en este sentido se caracterizan por tener un grado muy diferenciado de labores. Esto se le conoce como división del trabajo especializado en la sociedad. Otras de las características de este tipo de sociedades altamente especializadas es que poseen un nivel muy sofisticado de comunicaciones a la distancia de tal manera que es posible mover bienes, personas, ideas y crédito de forma eficiente. Del mismo modo que se concebía que los animales, con mayor nivel de complejidad fisiológica, dominaban el ambiente, también se pensaba que las sociedades con una composición más evolucionada podían tener un mayor dominio sobre la naturaleza.¹⁴⁶

Saint-Simon pensaba que la sociedad ya no podía establecer sus jerarquías por nacimiento o por la tradición. Se requería un tipo de sociedad que las jerarquías se marcaran por las habilidades propias de los individuos. En su *Du système industriel* y en su *Catéchisme des*

¹⁴³ Saint-Simon, Henri. Les textes sur les sciences de 1807-1808. En Les Œuvres complètes I. Op. cit. p. 242.

¹⁴⁴ Se puede revisar diferentes textos alrededor de la figura de Saint-Simon. Cfr. Hourcade, Philippe. Bibliographie critique du duc de Saint-Simon. Éditions classiques garnier. Paris. 2010 ; Jouve, Bernard. L'épopée saint-simonienne. Saint-Simon, Enfantin et leur disciple Alexis Petit. De Suez au pays de George Sand. Guénégaud. Paris. 2001 ; Abi-Mershed, Osama W. Apostles of Modernity. Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria. Stanford University Press. California. 2010.

¹⁴⁵ Musso, Pierre. Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon. PUF. Paris. 1997; Saint-Simon. Mémoire sur la science de l'homme. Les œuvres complètes. Op. cit. P. 1169

¹⁴⁶ Saint-Simon, Henri. Mémoire sur la science de l'Homme. En Saint-Simon, Henri. Œuvres complètes, Vol. 2. PUF. Paris. 2012. P. 1156.

industriels se aboga por la meritocracia y por la sociedad industrial. Además, Saint-Simon planteaba una especie de revolución espiritual, en su trabajo, *Le nouveau christianisme*, escrito en 1825, reconocía la importancia y el rol que había jugado la iglesia católica en la toda la época medieval. Con el avance de la ciencia y la tecnología poco a poco su lugar se había dislocado. Se requería entonces un nuevo poder espiritual que satisficiera las necesidades de la sociedad industrial, es decir, una religión que en lugar del viejo cristianismo tomara a la ciencia para proveer el sentido escatológico del mundo. El viejo mandamiento de amar a los otros como a uno mismo se transmutaba para dar paso al trabaja con todas tus fuerzas para el mejoramiento de los más pobres y la mayoría de la población. Así Saint-Simon presenta un nuevo tipo de fe, una hermandad universal que adora a la humanidad ingenieril para promover la explotación desenfrenada del globo terráqueo para satisfacer sus propias necesidades. El mundo no tenía límites y le servía al hombre para su supervivencia. El proyecto filosófico de Saint-Simon era una rara metamorfosis entre tecnología y sociedad. Saint-Simon creía en una clasificación tripartita: 1) Pensamiento, representado por la ciencia; 2) Acción, representado por la industria; y 3) Amor por la humanidad, representado por un nuevo tipo de sacerdotes. El amor era el fluido vital que hacía mover al cuerpo de la sociedad.¹⁴⁷

Los saint-simonianos eran panteístas del mismo modo que Cousin. Ellos creían en la integración entre el espíritu y la materia. Ese pensamiento estaba en el ambiente gracias a la lectura cousiniana de la filosofía de Spinoza, disolviendo esa idea de una naturaleza diferenciada dentro de un esquema unitario en donde la agencia humana va dirigida a un fuerte determinismo universal.¹⁴⁸ El ser humano tiende a la unidad y a la integración de sus elementos. Sin embargo, la individualidad de cada uno se realza y se hace notar por su propia participación en el vital amor de la totalidad en algo que podría ser concebido como la división del trabajo cósmico. Esta noción de la sociedad tiene mucho que ver con el concepto embriológico de la sociedad de Ballanche. En el mismo sentido su teoría de la evolución embriológica, los saint-simonianos pensaban que ellos podrían conformar la religión más poderosa de todos los tiempos. La humanidad pasaría a través de diversos estadios religiosos del fetichismo al politeísmo, del politeísmo al monoteísmo y finalmente del monoteísmo a la síntesis panteísta. Indudablemente, los saint-simonianos promovieron una visión del mundo abiertamente interconectada con la máquina. Enfantin, uno de los discípulos de Saint-Simon, decía que debemos dejar vivir a las máquinas, dejemos que ellas hablen nuestra lengua. ¿Acaso podría el mundo ser una máquina sin vida? Esto sería

¹⁴⁷ Manuel, Manuel. *The Prophets of Paris*. Harvard University Press. Massachusetts. 1962. P. 127.

¹⁴⁸ Cfr. Machery, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Édition la découverte. Paris. 1990 ; Machery, Pierre. "Un chapitre de l'histoire du pantheisme: La religion Saint-Simonienne et la réhabilitation de la matière." En *Philosophie de la nature*. (Ed.) Oliver Bloch. Sorbonne. Paris. 2000

imposible. Los nuevos sacerdotes tendrían que hacer milagros, tendrían que despertar los poderes ocultos de las máquinas.¹⁴⁹

Había un imaginario de una máquina orgánica que contenía a todos los individuos, clases y naciones en un su lugar definido. Ellos concebían un plan de una ciudad estéticamente ordenada siguiendo los criterios del lenguaje matematizado y lógico. Eran un artistas ingenieriles que planeaban la ciudad para que se transitara con más eficacia de un lugar a otro. Los saint-simonianos imaginaban una continuidad entre la tecnología humana y el orden de vida de la naturaleza. Ellos creían en la asociación como la forma fundamental de integración social gracias a la enseñanza de valores fundamentales que reforzaban los lazos de solidaridad y de fraternidad. Pensaban que debido a esos valores la estructura material de la sociedad sería mucho más fuerte. Por ello, se promovía valores como la labor, la tecnología y el amor para crear sociedades más desarrolladas.¹⁵⁰

Auguste Comte y su interpretación

Auguste Comte es uno de los pensadores más reconocidos del siglo XIX, es considerado como el fundador de la sociología. Aún todavía sus trabajos son leídos por filósofos e historiadores de la ciencia, especialmente fuera de Francia. Además se dice que fue una las influencias del Círculo de Viena en particular con la idea de eliminar toda metafísica y reducir a las ciencias en observaciones empíricas y relaciones lógicas.

Uno de los aspectos que han caracterizado a Comte frente a las expresiones filosóficas del siglo XIX es su rechazo a una revelación histórica o al teísmo metafísico. Su concepción religiosa de la ciencia es una tendencia por llenar un vacío que la misma ciencia ha dejado al olvidarse de las preguntas por el sentido de la vida. Comte intenta proveer de sentido y significado escatológico por la vida de cada individuo desde la ciencia para que pueda lograrse la cohesión y la integración en la sociedad. Para Comte, el positivismo es la expresión de la supremacía de la ciencia sobre la filosofía. La filosofía tendría que ceder ante la ciencia porque tiene su momento único y necesario. Esto se vincula a la idea que Comte tiene de la progresión de la humanidad. El principal objetivo de Comte es el descubrimiento de un mejor orden social y el establecimiento de la base epistemológica de la sociología. Asimismo, intenta darle a su sistema sociológico un sistema científico universal, haciendo posible la eliminación de las intenciones metafísicas como buscar la causa primera de todas las cosas. El fundamento de la explicación novedosa del positivismo se relaciona con un sistema lógico y geométrico. Comte supuso que podría haber nuevos rituales sociales que permitieran la devoción de la humanidad materializada en la sociedad. Ante la crisis que se vivía en la Francia post-revolucionaria tanto en el ámbito político y

¹⁴⁹ Cfr. Carlisle, Robert. *The Proffered Crown. Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope*. The John Hopkins University Press. Baltimore. 1987. Pp. 115-117.

¹⁵⁰ Cfr. Lorcin, Patricia. *Imperial Identities : Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. Tauris Publishers. London. 1995. P. 108.

social, Comte considera que la sociología positiva puede aportar las soluciones y las salidas a la sociedad para enfrentar la crisis.¹⁵¹

Michel Foucault refiere al desplazamiento en el siglo XIX del cuerpo social sobre el cuerpo del rey. Para Foucault el cuerpo social comenzó a tener un sentido de protección y cuidado en términos médicos.¹⁵² El vacío dejado por el rey y sus poderes fue cubierto por la pleitesía al cuerpo social, en él se localizan los valores morales y las emociones que permitan transitar a la sociedad a una integración unitaria.¹⁵³ El pensamiento de Comte contenía un proyecto político que está centrado en la humanidad con capacidad de salvarse a sí mismo y alcanzar su potencial por sus propios medios, sus propias invenciones y sus propios artefactos, usando su razonamiento y sus facultades. Comte considera fundamental la toma del poder por los *savants* para que se eche andar el proyecto.¹⁵⁴

Según la interpretación de Juliette Grange en *Auguste Comte. La politique et la science* se requiere hacer una reflexión de Comte desde la relación entre la ciencia y la política.¹⁵⁵ Lo primero que refiere Grange es que alrededor de Comte hay una serie de malos entendidos o errores de interpretación. Esto se debe a que el mundo anglosajón ha tomado como referencia el trabajo de John Stuart Mill, *Auguste Comte and positivism* en vez de revisar directamente el trabajo de Comte.¹⁵⁶ Según Grange, la lectura de Mill es muy sesgada pues coloca a Comte como un heredero de la tradición empirista (Bacon, Hume y Bentham) aunque lo cierto es que se acerca mucho más al nominalismo. También, Grange cuestiona la lectura que hace Robert Scharff de Comte que lo concibe como un filósofo pragmatista. Para Grange, Comte no tenía una noción de utilidad en su teoría de la ciencia, más bien había una intención gnoseológica, es decir, se quiere crear una teoría del conocimiento pero no una teoría del conocimiento con pretensiones absolutas sino meramente relativas.¹⁵⁷ Grange ve en Comte a alguien que lidia con la relatividad de las disciplinas científica y con la historia de la humanidad. Según Grange, Comte es mucho más relativista de los que muchos han pensado. Grange, además, explica que Comte no concebía un tipo de política científica que tuviera propósito de apropiarse del Estado, más bien, Comte concebía una separación entre el poder y la ciencia o lo que es lo mismo entre ciencia y poder humano. El positivismo comtiano es más bien prudente. Él se coloca en una posición que busca la

¹⁵¹ Bourdeau, Michel. *Science de l'homme, ou science de l'humanité ? En Auguste Comte et l'idée de science de l'homme.* (eds.) Bourdeau Michel et Chazel, François. L'harmattan. Paris. 2002. P. 279-297.

¹⁵² Cfr. Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988.* Tome II. Gallimard. Paris. 1994. P. 157.

¹⁵³ Cfr. Pickering, Mary. *Auguste Comte. An Intellectual Biography, Volume II.* Cambridge University Press. New York. 2009.

¹⁵⁴ Cfr. Nicolette, Claude. *L'idée républicaine en France. (1789-1924) Essai d'histoire critique.* Éditions Gallimard. Paris. 1982. P. 300

¹⁵⁵ Cfr. Grange, Juliette. *Auguste Comte. La politique et la science.* Éditions Odile Jacob. Paris. 2000.

¹⁵⁶ Robert Scharff en su trabajo muestra cómo Mill sólo se basó en las dos primera lecciones de los *Cours de philosophie positive* y en el *Discours sur l'esprit positif*. Cfr. Scharff, Robert. *Comte After Positivism.* Cambridge University Press. New York. 1995.

¹⁵⁷ Grange, Juliette. *Auguste Comte. La Politique et la science.* Op. cit. P. 61

estabilidad de la forma de organización política. El ideal político comtiano no sería aquel de una comunidad tradicional ni tampoco es el contrato social moderno; más bien, es la colectividad organizada bajo el concepto de intersubjetividad alrededor de la moral pública: una sociedad de individuos inspirada en el modelo de la Royal Society.¹⁵⁸ A Comte le interesa entender a los individuos no en sus facultades innatas sino en su espacio social por lo que su política es hasta cierto punto mediadora y moderada de acuerdo a Grange.

Para mí, Comte es un continuador del proyecto de los saint-simonianos, un promotor de la sociedad industrial, es decir, alguien que justifica un modelo epistémico tecnológico y jerárquico que supone justamente la imposición de la ciencias exactas sobre la tradición hermenéutica y humanista. La sociología es un mecanismo fisiológico que permite acceder a un tipo de conocimiento que transforma de manera eficaz a la sociedad en términos técnicos y tecnológicos. Por esta razón, Comte sin quererlo va articulando la potente relación entre ciencia, tecnología y política que inspira a sus discípulos a ganar posiciones políticas para llevar a cabo el proyecto. La política se va significando y llenando de contenido con los valores de la ciencia y la tecnología como eficacia y eficiencia de los medios sobre los fines. El contenido ideológico de la política de Comte es camaleónico, no está casado con ninguna concepción ideológica ni con la monarquía ni con el liberalismo; más bien, las circunstancias lo llevan a tomar una posición política. Pickering muestra este juego de Comte de un lado para otro. Un primer momento donde es un republicano convencido, incluso es líder del movimiento estudiantil en el interior de la *École Polytechnique*. Un segundo momento que lo hace coquetear con los realistas gracias a su cuñado Joseph de Villèle que era el ministro de finanzas. Comte incluso le escribe algunas cartas para pedirle que le pueda conseguir algún puesto universitario en cualquier universidad católica o en el gobierno. Además le dice que su filosofía positivista es una crítica directa contra el liberalismo. Sin embargo, el ministro jamás leyó eso escritos por lo que los deseos de Comte se fueron por la borda.¹⁵⁹ Tampoco se puede decir que esté cerca de los republicanos como sus discípulos lo estuvieron, que como veremos, tienen ideas más cercanas al republicanismo. Si bien existe una crítica de Comte al segundo Imperio de Napoleón III, principalmente porque restringía la libertad de prensa, medio por el cual se podía esparcir el positivismo, jamás hubo una crítica sistemática a los gobiernos monárquicos de la primera mitad del siglo XIX. Eso sin mencionar que el mismo Comte, en comienzo del segundo Imperio se mostraba animado de que se restableciera la monarquía.¹⁶⁰ Pese a esa incoherencia política, si vemos en Comte un proyecto filosófico que se articula con categorías e intenciones políticas. Su consigna de orden y progreso, es un llamado a la organización estatal y a la progresión de la vida humana de manera ordenada. El proyecto es político porque empodera a los científicos para que ellos sean los

¹⁵⁸ Grange. Op. cit. p. 31.

¹⁵⁹ Cfr. Pickering, Mary. *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, Volume I. Op, cit. p. 252-253.

¹⁶⁰ Cfr. Pichering, Mary. *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, Volume III. Cambridge University Press. New York. 2009. P. 15-24.

dirigentes de la sociedad. El gobierno utiliza a la ciencia y la tecnología para desarrollar mejores instrumentos para administrar a la sociedad con el propósito de tener mayor dominio sobre la sociedad a través de un Estado fuerte y del saber de los expertos.

Los primeros pasos Auguste Comte y l'École Polytechnique

Auguste Comte nació en 1798, a la edad de 12 años tuvo una crisis de su fe. Su familia era católica bastante arraigada y llevaban una vida muy religiosa. Además tenían una convicción política muy conservadora, pues ellos eran realistas.¹⁶¹ Auguste Comte entró a la École Polytechnique en 1815, estaba sumamente entusiasmado y consideraba que su estancia en aquel lugar era como estar en el “paraíso”.¹⁶² Después de la crisis existencial y el rompimiento con la creencia familiar, la disciplina de la Ecole Polytechnique le vino bien pues había una serie de rituales seculares que proveían una imagen de solidaridad. Esos valores aprendidos en sus años de estudiante fueron una base en la que sostuvo todo su pensamiento en el resto de su vida.¹⁶³ Además Comte veía en los valores enseñados en la École como fundamentales para el desarrollo mismo de su inteligencia pero además como valores necesarios para incrementar la lealtad y la solidaridad como los valores de amistad, unidad y fuerza. Esto lo comentó años después a su colega John Stuart Mill cuando hablaba sobre su formación en la École Polytechnique pues evidentemente la consideraba como el perfecto “prototipo para un poder espiritual”¹⁶⁴ La Ecole Polytechnique fue fundada en 1794 como una Escuela Central con la intención de formar ingenieros especializados en asuntos militares, en 1795 fue establecida en el Quartier Latin.¹⁶⁵ Sus fundadores fueron Gaspard Monge y Lazare Carnot quienes eran científicos, ingenieros y soldados. La disciplina en dicha institución era casi militar e incluso Carnot solía decir que: “un ejército que obedezca la razón podrá derrotar a otro ejército, pues el ejército victorioso actúa como una máquina, por eso es mejor un soldado libre que un esclavo.”¹⁶⁶ Carnot e Monge tuvieron que lidiar con una agitación republicana en el interior de sus aulas en la Restauración. La École fue cerrada por algún tiempo en 1816 cuando los estudiantes protestaban liderados por un tal Auguste Comte contra un profesor realista.¹⁶⁷ Comte fue

¹⁶¹ Cfr. Gouhier, Henri. *La vie d'Auguste Comte*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1997. p. 40-41.

¹⁶² Cfr. Comte, Auguste. *Correspondence générale et confessions*. Tome I. École Pratique des Hautes Études. Paris. 1973. P.6

¹⁶³ Cfr. Belhoste, Bruno. *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*. Belin. Paris. 2003. P. 73.

¹⁶⁴ Cfr. Pickering, Mary. *Auguste Comte. An Intellectual Biography*. Volume I. Op. cit. p. 469.

¹⁶⁵ Definitivamente era una institución total, desde sus exámenes de selección hasta sus lecciones diarias de matemáticas y la ingeniería militar. Se buscaba inculcar disciplina entre sus estudiantes también un espíritu despierto para la resolución de las problemáticas. Había un horario bastante riguroso y muy estricto para que todos los alumnos lo siguieran al pie de la letra. Cfr. Shinn, Terry. *L'École Polytechnique (1794-1914)*. Presses de la foundation nationale des sciences politiques. Paris. 1980; Weiss, John H. *The Making of Technological Man. The Social Origins of French Engineering Education*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts. Pp. 27-56.

¹⁶⁶ Carnot, Lazare. *Révolution et mathématique*. L'Herne. Paris. 1984. P. 155.

¹⁶⁷ Cfr. Pilbeam, Pamela. *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*. MacMillan. Hampshire. 1995.

expulsado de la École por su participación en los hechos de protesta. Después decidió estar de cerca con Saint-Simon del que fue su secretario particular, contribuyendo en la edición de *L'industrie y Le producteur*. En 1820, Comte ya tenía muchas ideas fundamentales que desarrollaría en un futuro y tuvo la oportunidad de compartirlas con los saint-simonianos y su maestro en los “Opuscules” que era el plan del trabajo intelectual necesario para la reorganización de la sociedad donde se presentaban las ideas saint-simonianas. Sin embargo, Saint-Simon no le dio el crédito que deseaba y poco a poco se comenzó a separar del maestro. Finalmente, Comte rompió relación con Saint-Simon diciendo que el maestro le había robado sus ideas.¹⁶⁸ Una de las grandes diferencias que hubo entre las concepciones entre Saint-Simon y Comte fue que el primero estaba más preocupado que las grandes élites revisaran su trabajo, en cambio Comte dedicaba grandes esfuerzos a tratar de simplificar sus ideas de tal manera que fuera fácil difundirlas entre los sectores populares.

Siguiendo la idea de un progreso continuo de la civilización, Comte finalmente logró pensar, al final de su aprendizaje con Saint-Simon, las leyes fundamentales de su propia filosofía: la ley de los tres estadios y la jerarquía de la ciencia. La introducción de su *Course de la Philosophie Positive* vino posteriormente de una extrema meditación de alrededor de 80 horas.¹⁶⁹ Posteriormente, compartió su descubrimiento a un diverso grupo que fue invitado a escuchar sus lecciones, dado en 1826 en su departamento de Faubourg Saint-Antoine. Entre sus invitados estaban los más ilustres científicos parisinos, entre los que se encontraban Joseph Fourier, François Arago, Alexandre von Humboldt, Claude-Louis Navier, Hippolyte Carnot y muchos otros politécnicos y saint-simonianos de las ciencias de la vida. Muchos de los asistentes pertenecían a la Ecole Polytechnique y la Académie des sciences. De acuerdo con Adolphe d'Einctahl, la noche fue exitosa. Comte siguió con tres lecciones más pero sufrió de un ataque de locura que lo incapacitó de su trabajo, de sus clases y de sus escritos. Comte también intentó suicidarse pero no concretó el acto. Bajo el tratamiento de Esquirol comenzó a recuperarse. Comte, ya sano, pensaba que su locura era una especie de secuela de un estadio anterior del conocimiento, lo que él llamó un panteísmo vago. Al regresar a la normalidad, él lo interpretó como una especie de ascenso saludable al positivismo.¹⁷⁰ Ya en 1830 publicó su primer tomo del *Course* y el último hasta 1842, mientras se ganaba la vida preparando a estudiantes en el examen de admisión de la Ecole Polytechnique y además como tutor.¹⁷¹

¹⁶⁸ Saint-Simon y Comte tenían ideas diferentes de cómo hacer el trabajo. Mientras que Comte se preparaba inmensamente y profundamente cada escrito y cada idea antes de presentarla al público. Saint-Simon era menos disciplinado y constantemente presentaba texto inacabados a la opinión pública. El punto de la separación fue que Saint-Simon usó sin citar el texto del Plan des Travaux scientifiques nécessaire pour réorganiser la société para una serie de textos presentados en el Cádizisme des industriels en 1824. Cfr. Tresch, John. *The Romantic Machine*. Op. cit. p. 258.

¹⁶⁹ Pickering, Auguste Comte, I:368

¹⁷⁰ Pickering, Auguste Comte I:380.

¹⁷¹ Tresch, John. *The Romantic Machine*. Utopian science and technology after Napoleon. Op. cit. p. 259

Es en el trabajo *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* de Auguste Comte donde podemos observar con mucha mayor claridad que desde sus comienzos ya tiene un proyecto social y político que en definitiva se inspira en el grupo de los saint-simonianos. Comte explica que la sociedad es una actividad unitaria orgánica que está orientado hacia un objetivo compartido en conjunto. Comte explica que “La seule manière de mettre un terme à cette orageuse situation d’arrêter l’anarchie qui envahit de jour en jour la société, en un mot, de réduire la crise à un simple mouvement moral, c’est de déterminer les nations civilisées à quitter la direction critique pour prendre la direction organique.”¹⁷² Como Saint-Simon, Comte tenía como meta crear un nuevo poder espiritual, una institución que tuviese la autoridad para guiar el camino a la sociedad en medio de la crisis.¹⁷³ En la edad media esa figura le pertenecía a la iglesia que tenía cierta armonía con los poderes temporales. Debido a la caída de autoridad de la iglesia católica, la sociedad tuvo que lidiar con la conquista, es decir, la acción violenta contra el resto de la raza humana y la industria o la producción, la cual es una acción del orden natural que mejora y hace adelantos en la humanidad. Para asegurar que la última opción de la decisión humana se pueda dar se requiere que la autoridad moral e intelectual recaiga en los científicos. Una nueva ciencia de la sociedad proveería los puntos cardinales y la estrategia a seguir para lograr una mejor sociedad. Se requería entonces saber para prevenir y poder hacer las cosas. Comte concebía que la sociedad tendría que estar articulada en el principio de una libertad de consciencia restringida. Comte afirma que ve demasiados peligros en la noción de la teoría de la soberanía popular pues deja los temas más importantes de la sociedad en los menos civilizados y en los incultos. El gobierno verdadero tiene que emanar de la sociedad encarnando la fuerza de la cohesión social. La organización política es abstracta, administrativa y racional. Se requiere entender y saber las leyes que se desenvuelven en la sociedad para lograr comprender su desenvolvimiento hasta sus finalidades. Los científicos tendrían que crear una doctrina orgánica, es decir, estudios profundos bajo los principios positivos para descifrar esas leyes y se requiere codificar al espíritu de la humanidad en caracteres precisos como la geometría. Comte explica en *Essais de philosophie mathématique* (1821): “En donnant ainsi pour matière à la géométrie toutes les formes que l’esprit humaine peut concevoir nettement d’après des caractères précis.”¹⁷⁴ Las leyes de la sociedad deben ser descubiertas de la misma manera que aquellas leyes que determinan el accionar del cuerpo humano. Los métodos de la nueva ciencia, comenta Comte, tendrían que ser los de la biología: conceptos como sistema, órganos, organismo colectivo, cuerpo social son categorías prestadas de la biología. La política en el pensamiento de Comte no está separada ni diferenciada de su filosofía. El mismo Comte comenta en *L’appendice*

¹⁷² Comte, Auguste. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. L’Harmattan. Paris. 2001. P. 57.

¹⁷³ Cfr. Pettit, Annie. “La diffusion des savoirs comme devoir positiviste”. *Romantisme*. 1989. No. 69. Pp. 7-26

¹⁷⁴ Comte, Auguste. *Écrits de Jeunesse*. 1816-1828. École Pratique des Hautes Études. Paris. 1970. P. 249

général du système de politique positive(1954) que su concepción política no tendría que verse opuesta a su filosofía, la política puede ser la base de aquella.¹⁷⁵

Los tres estadios y la clasificación de las ciencias

Comte elaboró una teoría de la historia, una visión general de la marcha progresiva de la humanidad en la que consideraba que había una ley de los tres estadios¹⁷⁶ donde cada rama del conocimiento de la humanidad pasa sucesivamente a través de tres diferentes estados teóricos. En este sentido, el hombre es un animal que posee una trayectoria histórica.¹⁷⁷ De acuerdo a Comte el primer estadio sería el teológico o ficticio, el segundo sería el metafísico y abstracto, y finalmente, el tercer sería el de la ciencia o positivo. Comte considera que el estadio religioso se caracteriza por alucinación y el fetichismo, creando con ello una especie de politeísmo o una diversificación de creencias. Posteriormente, la sociedad requiere de establecer criterios más unitarios, es decir, causas absolutas que unifiquen la naturaleza. Finalmente, en la edad positiva, la razón es la base del conocimiento y es a partir de ella que se vislumbran sus propios límites.¹⁷⁸

Comte propone olvidarse de las preguntas orientadas al por qué de las cosas que atribuyen a crear nociones absolutas y causas que muchas veces, según Comte, se caracterizan por ser ocultas e indescifrables. El conocimiento debería conformarse con explicar las circunstancias que hacen posible la presencia de un fenómeno bajo preguntas fundamentalmente que refieran al cómo de las cosas con el propósito de develar las leyes o las relaciones necesarias que hay entre los diferentes elementos que componen el todo.¹⁷⁹

¹⁷⁵ “Ma politique, loin d’être aucunement opposée à ma philosophie, en constitue tellement la suite naturelle que celle-ci fut directement instituée pour servir de base à celle-là, comme le prouve cet appendice”. Comte, Auguste. *Écrits de Jeunesse*. Op. cit. p. 198.

¹⁷⁶ Heilbron muestra a un Comte que toma su noción de los tres estadios de Turgot de *Sur l’histoire universelle*. La manera en que llega esta idea a Comte es que éste leyó a Condorcet que había hecho un esquema de las ideas de Turgot en *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*. Turgot explica que la conciencia humana se desarrolla en tres fases. La primera es cuando la gente no puede hacer conexiones causales de las cosas imaginando seres abstractos e invencibles. El segundo momento es cuando comienza a criticar esas explicaciones pero no tiene suficientes elementos para explicar cada cosa. Y finalmente, el tercer momento es cuando las matemáticas llegan a explicar las causas reales de los fenómenos. Cfr. Heilbron, Johan. “Auguste Comte and Modern Epistemology.” *Sociological Theory* 8, No. 2. 1990. Pp. 153-162.

¹⁷⁷ Cfr. Macherey, Pierre. *Comte. La philosophie et les sciences*. Presses Universitaires de France. Paris. 1989. p. 14.

¹⁷⁸ Cfr. Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Tome I. Hermann. Paris. 1975. P. 21-22. Una explicación histórica de la noción de la historia en Comte, contrastada con diferentes teóricos, se puede encontrar en: Cfr. Armenteros, Carolina. *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*. Cornell University Press. Ithaca. 2011.

¹⁷⁹ Comte no es nada novedoso con esta idea pues en Newton ya podemos ver cómo ya hay una orientación hacia preguntas que tratan de develar en coordenadas geométricas y matemáticas cuando habla de preguntas hipotéticas en vez de aquellas sobre causas primeras y finales. Esa actitud se aceptó en la Académie des sciences française y en comienzos del siglo XIX hay ya un discurso contra la metafísica. Cfr. Hann, Roger. *The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*. University of California Press. Berkeley. 1971.

Los *Cours de philosophie positive* son una profunda reflexión de la ciencia.¹⁸⁰ Comte no presentó en estos cursos un discurso sistemático del método positivo. Sus cursos tienen básicamente dos propósitos: El primero era contribuir para fundar una ciencia social en los términos de una ciencia positiva. Segundo era completar una teoría de su sistema como una totalidad. El conformar una teoría general de la ciencia era importante principalmente por los peligros encarnados y provocados por la división social del trabajo que había llevado a la ciencia a la especialización. En Francia desde finales del siglo XVIII se estableció el modelo de las Académies que había provocado una diferenciación creciente de grupos y publicaciones. Comte creía necesario elaborar una teoría general de la ciencia sin que esto representara la disolución de las diferencias entre las disciplinas. Comte intentó clasificar las diferentes disciplinas de acuerdo a su grado de complejidad. Comte rechaza la noción de un solo método para todas las ciencias, ofreciendo más bien una teoría diferenciada y pluralista de la ciencia.¹⁸¹ Como se muestra en su segunda gran ley, la jerarquía de las ciencias es fundamental para entender la totalidad de los conocimientos científicos, pero cada una de las disciplinas tiene sus distintos objetos, conceptos y métodos. Además cada disciplina tenía su propio tiempo es decir que había un proceso progresivo bastante heterogéneo. Pero aún así en su marco general cada disciplina con su correspondiente objeto, método e historia le correspondía un lugar preciso en la jerarquía, que iba desde un comienzo con las matemáticas para pasar a través de la astronomía, la física, la química y la biología y finalmente la ciencia que Comte llamaba la sociología.¹⁸² Cada ciencia representada en la jerarquía se complejiza. Cada ciencia se desarrollaba hasta llegar a ser positiva.

La visión de Comte era que cada ciencia poseía distintos y autónomos conceptos y métodos lo que era un claro rompimiento de la tradición de la filosofía natural que había subsumido todos los dominios de la naturaleza bajo una simple estructura de leyes y causas.¹⁸³ La historia dogmática de las ciencias presentadas en su forma idealizada de acuerdo con estado final que Comte asume que ellas alcanzarían en algún punto de la historia. La jerarquía científica se concibe más bien temporalmente y por su grado de evolución social e histórica. Para Comte la astronomía es la primera ciencia positiva, las otras se fueron adhiriendo con el tiempo en respuesta de las experiencias concretas, estableciendo regularidades para combatir de alguna manera lo inesperado de la vida.¹⁸⁴ De esta manera, Comte considera que es posible ir acumulando dominios ontológicos de manera creciente, en donde la ontología de un dominio contiene al otro, así sucesivamente, hasta llegar al

¹⁸⁰ Cfr. Heilbron, Johan. *The Rise of Social Theory*. Polity Press. Cambridge, UK. 1995.

¹⁸¹ Cfr. Grange, Juliette. *Auguste Comte. La politique et la science*. Op. cit.

¹⁸² Comte usa el término física social hasta 1839, cuando finalmente lo reemplazó por la sociología. El término fue usado por Quetelet para su aplicación de métodos cuantitativos y estadísticos para el estudio de los fenómenos sociales, un movimiento que Comte rechazaba.

¹⁸³ Cfr. Schaffer, Simon. *Natural Philosophy*. En Rousseau, G.S. y Porter, Roy. *The Ferment of Knowledge. Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science*. New York. 1980. Pp. 55-91.

¹⁸⁴ Cfr. Canguilhem, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. J. Vrin. Paris. 1968. P. 83.

punto más elevado. Los objetos de la sociología son sistemas biológicos que al mismo tiempo contienen sistemas químicos hasta llegar al dominio más simple que en este caso estaría constituido por un sistema físico. En cada una de las ciencias, el uso del lenguaje metafísico es remplazado por un lenguaje más relativo y más situado en las necesidades de cada una de las disciplinas.

Carga teórica del conocimiento

Comte consideraba que el conocimiento se logra por medio de deducción lógica. Esto quiere decir que el conocimiento no se justifica estrictamente con categorías que emergen de lo sensible o lo material. Comte explica: “El empirismo absoluto es imposible que es lo que ya se ha dicho. El hombre es incapaz por su naturaleza no sólo de combinar los hechos y de deducirles algunas consecuencias, sino que sólo es posible observarlos con atención y retenerlos con seguridad si es que no les relaciona inmediatamente a alguna explicación.”¹⁸⁵

El sentido primario del término positivo como lo ha usado Comte refiere muchas veces a lo observable. Sin embargo, como lo ha mostrado Larry Laudan, el sentido que Comte le da a lo positivo no fue estrictamente observacional pues más bien refiere a que lo positivo son las cualidades de la realidad que se localizan en la utilidad, certeza y precisión de categorías que son orgánicas o sociales; el término más bien refiere a lo relativo, en el sentido de repudiar todo tipo de principios absolutos.¹⁸⁶

Comte también considera que hay una carga teórica del conocimiento por lo que la formulación de hipótesis son un criterio fundacional para lograr el conocimiento, en un segundo momento, se puede pasar a la observación y a la experimentación de los hechos. Esta forma de elaboración de conocimiento se ha forjado en las prácticas de los salones de la École Polytechnique pues había un entrenamiento teórico previo para ir a la práctica.¹⁸⁷ Comte intentó mediar la teoría con la práctica, pero se dio cuenta que toda observación sin teoría no podría llevar a ningún tipo de conocimiento práctico. Charles Hale se dio cuenta de esto cuando dice que: “El rechazo de Comte a la metafísica y su defensa del empirismo

¹⁸⁵ . (traducción por el autor) « L'empirisme absolu est impossible quoi qu'on ait dit. L'homme est incapable par sa nature non seulement de combiner des faits et d'en déduire quelques conséquences, mais simplement même de les observer avec attention et de retenir avec sûreté s'il ne les rattache immédiatement à quelque explication ». Comte, Auguste. Philosophie des sciences. Op. cit. p. 141.

¹⁸⁶ Cfr. Laudan, Larry. “Toward a Reassessment of Comte's 'Metode Positive'”. Philosophy of Science. Vol. 38, No. 1 (Mar, 1971). Pp. 35-53.

¹⁸⁷ Laplace cuestionaba justamente eso cuando reorganizó el plan de estudios de la École Polytechnique. Laplace favoreció la finesa teórica y la investigación de recompensas dentro de un marco de la teoría de las funciones. Regularmente su aproximación a los problemas se hacía a partir de una mecánica analítica donde se privilegiaba la estática y los sistemas reversibles sobre los procesos dinámicos. Muchos de los estudiantes aprendían a realizar mapas de situaciones específicas a través de una transformación variada de situaciones. Muchos de los ejercicios eran el desarmar y armar figuras y el dibujo de diagramas para la lograr comprender las relaciones de los diferentes elementos. Monge, el director de la École solía decir que el conocimiento teórico dependía de la actividad y la experiencia directa. Las ciencias serían valiosas cuando ellas puedan adaptarse al uso práctico que las condiciones específicas demandan. Cfr. Gillespie, Charles C. Pierre-Simon Laplace, 1749-1827. A Life in Exact Science. Princeton University Press. New Jersey. 1997. p 177.

no implicaban hostilidad al papel de la teoría en la ciencia social. Al contrario, Comte pregonaba que la gran necesidad de la era moderna era teórica. La reorganización intelectual debía remplazar a la anarquía intelectual. Lo que hace especial a la filosofía positiva en oposición a los modos de pensamiento anteriores consiste en considerar que las teorías, independientemente del reino de las ideas del que formen parte, tienen por objetivo la coordinación de hechos observados”.¹⁸⁸

El progreso y sujeto del conocimiento como colectivo

El conocimiento es ciertamente progresivo y se va acumulando con el paso del tiempo. Además el paso del tiempo no sólo refiere a la acumulación del saber sino que al mismo tiempo también se relativiza la figura del sujeto del conocimiento perdiendo con ello esa posición privilegiada atribuida a su trascendencia de los acontecimientos. No es un individuo que por sí mismo pueda elaborar categorías desde un método filosófico o psicológico que desde esa posición pueda construir un conocimiento viable, más bien el sujeto depende de un contexto social e histórico determinado desde donde construye las categorías. El sujeto del conocimiento no puede localizarse en los términos de Cousin. El sujeto del conocimiento de acuerdo a Comte es colectivo. La colectividad social e histórica produce al sujeto del conocimiento y no al revés. El sujeto es social y sus condiciones están determinadas por el momento histórico y social en el que se desenvuelve. Para Comte, su momento histórico se caracteriza por la explosión industrial de Inglaterra y en la Francia de la primera mitad del siglo XIX.¹⁸⁹

El conocimiento se reparte en la multiplicidad de disciplinas científicas. Las categorías y las hipótesis varían según las diferentes ciencias. Cada disciplina científica orienta su investigación y por medio de la observación o la experimentación que permiten al final del camino la verificación de las hipótesis. “No es únicamente ni la recolección de hechos, ni la construcción racional, sino que el uno y el otro reunidos. Las ciencias (según la modalidad de diferencias entre cada una de ellas) son así para Comte una mezcla entre el razonamiento y la observación”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ . Hale, Charles. La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX. FCE. 2002 p. 58.

¹⁸⁹ Comte envía una carta a su amigo Valat en septiembre de 1819 explicando que él considera imposible el estudio del espíritu y del alma. Toda pretensión de querer dilucidarlo llevaría irremediablemente a errores, ilusiones, quimeras, sueños y absurdos. Es imposible observar el espíritu del hombre por lo que sería imposible proporcionar certezas sobre ese problema en cuestión. Ni siquiera será posible la introspección, pues es sólo la exterioridad de la observación la que nos puede dar seguridad de corroborar la información que se sostiene. Su propuesta es entonces hacer una equivalencia que nos posibilite abrirse por nuevos caminos del descubrimiento: la equivalencia entre el espíritu y el cerebro. Cfr. Petit, Annie. Conflits et renouveau de la psychologie comtienne. En Bourdeau, Michel y Chazel, François. Auguste Comte et l'idée de science de l'homme. L'harmattan. Paris. 2002. Pp. 85-110

¹⁹⁰ . « Ni le recueil de faits, ni la construction rationnelle n'en constituent le seul instrument même si l'un et l'autre son requis. Les sciences (selon des modalités d'ailleurs différentes pour chacune d'entre elles) sont donc pour Comte des mixtes de raisonnement et d'observation ». Grange, Juliette. Auguste Comte. La politique et la science. Op. cit. p. 39.

Comte considera que la filosofía positiva es experimental y no empírica como se ha explicado. La ciencia para Comte se lleva a cabo por una revisión muy sofisticada de la inducción y la deducción de las experiencias controladas y guiadas. Además, Comte establece un criterio de demarcación entre lo que podría ser considerado ciencia y lo que no. Particularmente hace una demarcación entre ciencia y filosofía. La filosofía tiende a ser una ciencia general y cada ciencia especializada es un tipo de filosofía particular. Por ello mismo hay una relación entre la filosofía y la ciencia, pero al mismo tiempo hay ciertos límites entre ellas. El pensamiento de Comte es complejo, mezclando el razonamiento con las hipótesis y su verificación por medio de observaciones y de las experimentaciones. De cierta manera, el método más apropiado para encontrar a las verdades consecuentes viene de la sistematización científica y no de la religión o de la metafísica.

Para Comte todavía hay algunos elementos metafísicos en las ciencias. Por ejemplo: en la física todavía se utilizaba esa noción fantástica del fluido o del éter, en las ciencias humanas todavía existía esa noción del alma. Comte requiere de nuevas categorías teóricas y fácticas para su sistema de la ciencia que toma de los estudios biológicos de las series y escalas de animales por Lamarck y Blainville.¹⁹¹ Estos biólogos clasificaron a los animales conforme a su grado de complejidad, modificabilidad, generalidad, y proximidad a los humanos. Su jerarquización de la ciencia va de lo más general a lo más complejo.¹⁹² La astronomía explica los fenómenos más generales que afectan a todas las entidades de la tierra, pero está alejada completamente de la injerencia humana. Las disciplinas posteriores en la jerarquía científica cada vez más se acercan a la intervención humana. Hasta que la sociología refiere exclusivamente a fenómenos específicos que conciernen solamente a lo humano. Littré explica que la sociología contiene principios tanto filosóficos y sociales de la organización de las sociedad, es decir, es una fisiología social.¹⁹³ Comte cree que ahí se encuentran los fenómenos más complejos pues ciertamente hay leyes universales que caracterizan a lo humano al mismo tiempo existe la decisión humana que afecta las tendencias de las leyes que la determinan. Comte cree que esas desviaciones son anormales en el desarrollo humano. Incluso refiere al fetichismo humano como si fuese una conspiración contra la vida misma.¹⁹⁴

Este esquema progresivo reconoce la creciente especialización de las ciencias que de algún modo ha roto esa unidad y completitud en la que se caracterizaba la filosofía natural. Comte analiza ese desarrollo con la ley de la dinámica y de la estática, conceptos que Comte toma de la anatomía. La composición final de las ciencias se logra con la creación de la sociología. Su formación revela un terreno histórico y una especie de autoconciencia de una tendencia histórico y teleológica de los grados de conocimiento. Un orden temporal

¹⁹¹ Cfr. Gillispie, Charles C. *Science and Polity in France at the End of the Old Regime*. Princeton University Press. New Jersey. 1980. P. 159.

¹⁹² Cfr. Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Leçon 2. Hermann. Paris. 1975. Pp. 54.

¹⁹³ Cfr, Littré, Émile. *Auguste Comte et Stuart Mill*. Thoemmes. Bristol. 1990. P. 24.

¹⁹⁴ Cfr. Comte, Auguste. *Système de politique positive*. Crés. Paris. 1912. P. 111.

específico para cada una de las ciencias. La sociología se vuelve fundamental porque coordina el progreso de las otras ciencias. Además, establece las leyes y las series temporales de la sociedad misma. Las ciencias humanas establecen el templete de la organización de series temporales de la vida individual y colectiva. Esas ciencias proveen de una teoría lo que, en la religión de la humanidad, se vuelve práctica.¹⁹⁵ Para cada ciencia existe un marco de conceptos y herramientas, registrando las repeticiones y las regularidades que aparecen en cada nivel de realidad. La sociología positiva, con sus series de la ciencia, mostró las intersecciones de cada una de sus disciplinas. El famoso eslogan “Orden y Progreso”, captura el sentido de esa estructura. Su filosofía teje múltiples niveles y escalas del progreso de un simple y sencillo nivel desarrollado. Cada disciplina científica corría dentro de un movimiento lineal moviéndose en su propio nivel. El Curso de la filosofía de Comte es un ambicioso intento de colocar y de sincronizar a cada disciplina en su propio nivel.¹⁹⁶

El fracaso de Comte en la academia

En 1830, Comte había publicado los dos primeros volúmenes de su *Cours*, en ellos contenía sus lecciones de matemáticas y astronomía. Estos escritos fueron el resultado de su esfuerzo previo cuando él enseñó sus cursos de astronomía popular en el Ateneo y cada mañana del domingo en la Mairie en el deuxième arrondissement, localizado entre el Palais Royal y la Opera.¹⁹⁷ Comte también intentó fallidamente encontrar un empleo como profesor de tiempo completo en la materia de astronomía. Pese a que había sido renovado como profesor por contrato, las cartas que había mandado en 1832 al primer ministro Louis-Philippe y a Guizot, donde solicitaba apoyo para conseguir una plaza no había rendido los frutos esperados. Comte siempre se había quejado de que la ciencia de su tiempo se había especializado y aislado aceleradamente. Incluso sus Cursos de Filosofía Positiva no fueron considerados, por los científicos de su época, como conocimiento propiamente científico. Los politécnicos eran educados y enseñados para realizar estudios más focalizados. El mismo Comte se vio obligado a realizar investigaciones sobre la presión de gases y también publicó artículos con el propósito de construir canales.¹⁹⁸ Comte tuvo apoyo de sus amigos científicos ingenieros como Hachette, Navier, Poisson y Lamé; y también del anatomista Blainville, sin embargo Comte siguió su intuición de esculpir un modelo científico más general y más sistemático. Esta visión contrastaba con la tendencia a la mayor especialización lo que afectó seguramente a Comte en su deseo de ser profesor pues comenzó a ser excluido del prestigio y la seguridad financiera que sus compañeros empezaron a disfrutar en los primeros años de 1830.

¹⁹⁵ Cfr. Gane, Mike. Auguste Comte. Routledge. New York. 2006. P. 40.

¹⁹⁶ Cfr. Karsenti, Bruno. Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale. Hermann. Paris. 2006. P. 84.

¹⁹⁷ Cfr. Tresch, John. The Romantic Machine. Op. cit. p. 266.

¹⁹⁸ Cfr. Comte, Auguste. Écrits de jeunesse. Op. cit. p. 168.

El avance profesional de las ciencias ahora requería de la publicación de investigación más especializada.¹⁹⁹ Además comenzó una avanzada de sociedades científicas de diferente índole.²⁰⁰ El pensamiento de Comte no entraba en estos requisitos fundamentales de la ciencia de las sociedades científicas y en definitiva su única aparición en la Academia de las Ciencias, el lugar más prestigiado para estudios de la ciencia en Francia y en el mundo, marcó su fracaso en su carrera profesional.²⁰¹ En su única aparición, Comte realizó un trabajo en el que justifica matemáticamente la hipótesis Nebular de Laplace que tituló: *Cosmogénie positive*.²⁰² Ese trabajo fue incluso traducido al inglés pues el documento llegó a la academia de ciencias en Inglaterra. Por esa razón, John Stuart Mill y David Brewster comenzaron a admirar a Comte y comenzaron su correspondencia. Sin embargo John Herschel refutó los argumentos de Comte. Con ello, el intento de Comte fue un fiasco para entrar a la reconocida asociación inglesa de la ciencia avanzada. Por si esto fuera poco, en 1840 recibió la noticia de que había sido rechazado a la posición vacante para ser profesor de la Ecole Polytechnique.

Los órdenes ontológicos y la diversidad metodológica

Comte intenta establecer un orden ontológico, metodológico y lógico que supone una cierta independencia de cada una de las diversas disciplinas. La ciencia proporciona el sentido unitario de las descripciones precisas donde se concibe que el orden es posible. Ese orden se configura simplemente en código similar al del conocimiento, pues si el conocimiento es ordenado entonces las consecuencias que genera también las son. La ciencia entonces es rigurosa, sistemática, metódica en su aproximación a los problemas, su pretensión es mucho más limitada a la de la metafísica, pues no sería posible establecer los fundamentos del conocimiento ni los valores universales y absolutos. La ciencia sólo puede proporcionar conocimiento en un momento específico y en un espacio delimitado. Gracias a esto, la humanidad puede habilitar un tipo de orden en el ámbito de la sociedad para lograrlo se requiere obedecer y perseguir lo que ya está en el mundo en sus diversos grados variados. Comte no podría ser considerado plenamente como un empirista ni como un maestro absoluto del orden metodológico.

El rol de las ciencias no es sólo reunir los hechos para inducir leyes universales. Ni tampoco es un saber que construye un específico tipo de realidad. Comte se sitúa en el borde de ambas posiciones pues la actividad de las ciencias se caracteriza por la diversidad

¹⁹⁹ Cfr. Hahn, Roger. *The Anatomy of a Scientific Institution. The Paris Academy of Sciences, 1666-1803.* University of California Press. Berkeley. 1971. p. 115.

²⁰⁰ Cfr. Crosland, Maurice. *The Society of Arcueil. A View of French Science at the Time of Napoleon I.* Heinemann. London. 1967.

²⁰¹ Cfr. Miller, David Philip. *Discovering Water. James Watt, Henry Cavendish and the Nineteenth-Century 'Water Controversy'.* Ashgate. Uk. 2004. P. 105.

²⁰² Cfr. Schweber, Silvan. *Auguste Comte and the Nebular Hypothesis.* En Bienvenu, Richard. Feingold, Mordechai. *In the Presence of the Past. Essays in Honor of Frank Manuel.* Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, The Netherlands. 1991. Pp. 131-191.

y la pluralidad de los métodos que son empleados en cada una de las disciplinas.²⁰³ Cada campo científico establece un compromiso por explicar un específico tipo de realidad. La capacidad humana de conocimiento es múltiple y diversa; y además está condicionada por la diferenciación característica de las sociedades industriales. Esto impide que se pueda definir de manera última el sentido que tiene el sujeto del conocimiento en sus conceptos apriorísticos pues ya ahí hay un cierto condicionamiento social e histórico. “Más allá que la unidad de la naturaleza o de la uniformidad del conocimiento del mundo o de la realidad. A todas esas formas de unidad, el positivismo comtiano prescribe a renunciar; y esa renuncia –que no es escéptica- es así esencialmente la aceptación de un relativismo moderado.”²⁰⁴

Incluso ese relativismo es reconocido por el mismo Félix Ravaisson cuando dice: “Auguste Comte entendiendo entonces que nosotros no podemos conocer las causas, más que solamente los hechos en relación con otros hechos, y así indefinidamente, de los hechos, es decir de fenómenos tales que se manifiestan en nuestros sentidos.”²⁰⁵ Comte parece adoptar una posición mediadora en cuanto al racionalismo y al empirismo, no es un racionalista universalista ni tampoco es un empirista objetivo. En las ciencias se han desarrollado y se ha conformado una jerarquía donde cada una de sus disciplinas se contienen en escalas y éstas se diferencian de todas las demás. Así que no hay un método universal que unifique todas las disciplinas en su conjunto, que se aplique en todas las escalas, cada disciplina tiene criterios diferenciados y problemas específicos que no existen en otras disciplinas. “Esas categorías o esos métodos son múltiples de la misma manera que son múltiples las ciencias y las formas de realidad en parte definidas convencionalmente”.²⁰⁶

La realidad no es del todo un esquema de explicación, más bien la realidad se reconstruye en esa pluralidad ontológica distinta. Ciertamente, no había una continuidad entre las ciencias del conocimiento del mundo físico, del mundo viviente –biológico-, y del mundo

²⁰³ Según Grange, Comte no debería ser considerado como un precursor del Círculo de Viena, pues sus protagonistas no conocieron su obra. Las ciencias para Comte constituyen un modo indirecto de adaptación, de un ser vivo que es la humanidad, para vivir en el mundo. El rigor y la relatividad del conocimiento científico produce una restricción que hacen de sus diferentes campos. Esos campos no están integrados del todo con ninguna lógica o lenguaje común, para Grange, ellos están diferenciados. En ellos no hay un fundamento único ni último. “Al enterrar a Dios, la humanidad, incluso y sobre todo en su amor por el saber, tiene un destino espiritual mismo que con humildad debe admitir la relatividad del conocimiento y de los valores.” « [...] mettre Dieu sur terre : l’Humanité, y compris et surtout dans son amour pour le savoir, a un destin spirituel, même si avec humilité elle doit admettre la relativité des connaissances et des valeurs ». Grange, Juliette. Auguste Comte. La politique et la science. Op. cit. p. 45.

²⁰⁴ « Pas plus qu’il n’y a d’unité de la Nature, d’uniformité connaissable du monde ou de la réalité. À toutes ces formes d’unité, le positivisme comtien prescrit de renoncer ; et ce renoncement –qui n’est pas sceptique- est donc essentiellement acceptation d’un relativisme que l’on peut dire modéré. » Ibid. p. 46.

²⁰⁵ « Auguste Comte entendait donc que nous ne pouvons connaître des causes, mais seulement des faits en relations avec d’autres faits, et ainsi indéfiniment ; des faits, c’est-à-dire des phénomènes tels que nous les manifestent nos sens » Ravaisson, Félix. Philosophie contemporaine. Fournier. Paris. 1840. p. 56.

²⁰⁶ « Ces catégories ou ces méthodes sont multiples de même que sont multiples les sciences et les formes de réalité ou d’êtres en partie définis conventionnellement » . Grange, Juliette. Auguste Comte. La Politique et la science. Op. cit. p. 46.

social. “Las maneras de conocer son así múltiples, ninguna realidad o método es común, más bien entre ellas hay una transferencia de conceptos y métodos... El positivismo, de todas maneras aunque niega la existencia de un método único, nos anima de cierta forma a renunciar a toda filosofía general en su sentido clásico del término. Por un lado, no existe una ley o un sistema de leyes que pueda ser considerada la llave de todos los saberes (y ni siquiera una teoría del conocimiento o lógica general de todas las ciencias), ni ninguna cadena de razonamientos o de fundamentos últimos.”²⁰⁷

Ernst Cassirer es consciente de ese relativismo comtiano: “Comte era un monista. Por un lado, él era enfáticamente un pluralista en su doctrina del método.”²⁰⁸ De hecho ese monismo viene del intento de Comte de conciliar el idealismo con el empirismo. Comte establece entonces un método a posteriori que es general por las condiciones sociales en las que se encontraba la ciencia, por su especialización y su interés en desarrollar temáticas más particulares. Aunque en su forma general existe una transición histórica que determina aunque en una forma simultánea el devenir de los tiempos de la humanidad.²⁰⁹ Comte consideraba que su tiempo era la concreción de las ciencias en todo el mundo. Esto quiere decir que la ciencia se volvería hegemónica y afectaría indirecta a las otras formas de conocimiento. La ciencia se universalizaría para desplazar a las otras tradiciones del saber. Al contrario de la religión o la metafísica, la ciencia mira universalmente pero en estrictos términos relativos.²¹⁰

Ante el terrible desastre de su carrera académica, él se dedicó mayormente a las temáticas de la biología y la sociedad. También cambió su enfoque, pues le dio más énfasis a la formación de personas poco letradas e incluso a obreros y se enfocó mayormente en la transformación del organismo de la sociedad. Aquí empieza una evolución teórica en donde quiere conectar diferentes elementos que él consideraba que le podrían dar éxito para lograr esa transformación social, como es la biología, la ciencia social, la religión y la orientación tecnológica. La sociología consideraba al hombre con una totalidad de un organismo colectivo, dividido en múltiples funciones actuando e interactuando con el medio. En la ciencia de la sociología, nuevas herramientas fueron concebidas y fueran adheridas a aquellas como la observación, la experimentación, la clasificación y la comparación, más

²⁰⁷ . « Les manières de connaître sont donc multiples, aucune réalité ou méthode ne leur est commune, bien que s’opèrent entre elles des transferts conceptuels et méthodologiques... Le positivisme, de toute manière parce qu’il récuse l’existence d’une unique méthode scientifique, nous engage dans une certaine mesure à renoncer à toute philosophie générale au sens classique du terme. D’une part, il n’y a pas de loi ou de système de lois qui puissent être considérés comme la clé de voûte de savoirs (et donc pas de théorie de la connaissance ou logique générale de toutes les sciences), ni d’unique chaîne de raisons ou de fondement ultime ». Ibid. p. 47.

²⁰⁸ « Comte was a monist ; on the other hand he was emphatically a pluralist in his doctrine of method » Cassirer, Ernst. *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*. Yale University Press. London. 1950. p. 245.

²⁰⁹ Grange, Juliette. *Op. cit.* p. 60.

²¹⁰ Ibid. p. 64.

precisamente el método histórico. La historia humana ofrecía un espectáculo sucesivo de combinaciones políticas y una emergencia progresiva de cada ciencia de acuerdo a la estructura biológica de lo simple a lo complejo. Como resultado, la historia le da pistas a la humanidad de su medio, de sus variables y de sus particulares tramos que hacen posible la intervención y la modificación de todos esos elementos. En el *Course* se establecen diferentes escalas a través de las cuales los humanos interactúan y modifican su medio. La historia de la humanidad no solo era una narrativa racional de formas e ideas sociales, más bien recuenta los medios por los cuales el organismo colectivo averigua sus alrededores, creciendo una unidad progresiva y de este modo va aprendiendo a actuar con las fuerzas crecientes sobre ese medio.

Animal tecnológico y el vuelco religioso

Cercano a Saint-Simon, Comte presenta una teoría de lo humano, tanto individual como colectivo, como un animal tecnológico. En este sentido, toda innovación individual y cada éxito tecnológico constituían una adaptación del órgano social con el mundo exterior.²¹¹ Esta concepción tecnológica del organismo social permitió que Comte diera un giro en sus escritos a finales de 1840. El *Discourse sur l'esprit positif*,²¹² que apareció en 1848, y el primer volumen del *Système Politique Positif*. Comte refiere explícitamente a las funciones de los cuatro órganos humanos: el proletariado, los “patriaciate” (industriales), mujeres y los sacerdotes. Con tal de tener un mayor efecto en la organización de esos cuatro órganos sociales, Comte pensó que era necesario crear una nueva tecnología social: la religión de la humanidad. La religión era un producto biológicamente evolutivo que se basaba en su interpretación de la historia de la ciencia y la tecnología. Esto también se mezcló con un hecho que estremeció a Comte, fue la muerte de su querida amada Clotilde de Vaux, quien era una joven viuda. Ella era una de las primeras feministas. Ella y Comte compartieron una intensa relación algunos años antes de su muerte.²¹³ La pérdida de su amada le caló hondo, le vino a crear un inagotable vacío que se tornó más bien en una especie de idolatría hacia la figura de su amada. Comte pensaba que Clotilde era un icono de la humanidad. Los saint-simonianos habían atacado a Comte por falta de un pensamiento afectivo o una emoción profunda que aglutinara la amalgama social. Pero con la pérdida de Clotilde, tomó esa pérdida de una manera cuasi-religiosa y fue un impulso para formar su legado, un nuevo cristianismo.

A partir de ahí, su enfoque cambió drásticamente. Mientras que al principio sus escritos estaban destinados a los científicos y a los industriales, en su Catecismo Positivo de 1848 les hablaba un sacerdote que reivindicaba a la mujer como una deidad presentando artículos de fe a su sistema. Clotilde era considerada por Comte como uno de los tres ángeles de la guarda. Ella mostraba una perfección moral que refería al entendimiento entre iguales, la

²¹¹ Cfr. Canguilhem, Georges. *Le Normal et le pathologique*. PUF. Paris. 1966. P. 186-187.

²¹² Cfr. Comte, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. J. Vrin. Paris. 1995.

²¹³ Cfr. Rouvre, Charles de. *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*. Calmann Lévy. Paris. 1820.

veneración de los superiores y amor a los inferiores.²¹⁴ Comte redefine la religión: ya no es la adoración de seres sobrenaturales sino más bien una adoración de la unidad y del nexo entre individuos, es la integración de estados temporales y de facultades atomizadas que cada individuo tiene para integrarse con la colectividad. En su *Système* el eslogan sería ya el de Orden y Progreso donde la base es el amor, el principio es el orden y la meta es el progreso. La meta era en esencia la coordinación perfecta de tres modos esenciales de la existencia humana en su forma colectiva e individual.²¹⁵

Ahí, el positivismo dio un viraje, pues el *Course* fue pensado más como un texto con un punto de vista objetivo en términos de establecer una ciencia sobre una base del conocimiento que promoviera las relaciones lógicas entre los fenómenos en el sistema. Después, Comte se movió a una síntesis de acuerdo a lo que él llamaba el método subjetivo. Esto significó poner el intelecto al servicio del corazón y de la simpatía social. La inspiración subjetiva debería persistentemente traer la inteligencia a la verdadera vocación, pues el universo no debería ser estudiado por sí mismo, sino por el hombre o más bien por la humanidad.²¹⁶ El conocimiento científico debería ser ordenado de acuerdo a las necesidades humanas. Los razonamientos proveídos en los Cursos basados en el análisis objetivos se desarticulaban bajo un nuevo principio: el análisis subjetivo, esto quiere decir que el procedimiento del saber ya no sería del mundo para la humanidad, sino de la humanidad para el mundo, que va de la astronomía a la sociología. El sacerdote de la humanidad idealizaría y sistematizaría la doctrina en términos de la vida humana y su condición a los objetos que la ciencia relaciona. Las leyes en este sentido son necesariamente relativas.²¹⁷ En medio de esa creciente diversidad, el dogma de la humanidad proporciona una totalidad de nuestras concepciones reales que permiten la unidad. La doctrina enseña adorar su posición en el orden universal.

En 1952 publica el *Catecism positiviste* donde refuerza esas orientaciones sustentadas en el culto, en los ritos sacerdotales y en las festividades.²¹⁸ También instituye su calendario positivista. Dos sacramentos requieren de una ceremonia especial: casamiento y presentación. El matrimonio requiere de un periodo de abstinencia sexual entre la ceremonia civil y la ceremonia religiosa. La presentación de los primeros infantes a la comunidad, ceremonia que era oficiada por el sacerdote de la humanidad, Auguste Comte, para iniciar al pequeño a la fe positivista.²¹⁹ También realizó un catálogo enciclopédico de buenos libros que tituló: *La bibliothèque du prolétaire du XIXe Siècle*. También hay un

²¹⁴ Cfr. Comte, Auguste. *Système de Politique Positive*. I. Otto Zeller. Osnabrück. 1967. 12-13

²¹⁵ Cfr. Comte, *Système*, I. Op. cit. p. 402.

²¹⁶ Cfr. Comte, *Système*, I. Op. cit. p. 36.

²¹⁷ Cfr. Comte, Auguste. *Catéchisme Positive*. Éditions du Sandre. Paris. 2009. P. 36.

²¹⁸ Petit, Annie. *La commémorations de l'héritage scientifique dans le positivisme. Théories et pratiques*. En Pnina, Abir-Am. *La mise en mémoire de la science. Pour une ethnographie historique des rites commémoratifs*. Éditions des archives contemporaines. Amsterdam. 1998. Pp. 159-187.

²¹⁹ Wartelle, Jean-Claude. *L'héritage d'Auguste Comte. Histoire de L'église positiviste. (1849-1946)*. L'Harmattan. Paris. 2001.

libro de vulgarización de la ciencia que tituló *La géométrie analytique et la astronomie populaire* donde se referían obras de Lagrange, Lavoisier, Buffon y Lamarck. En ese momento comienza la internalización de las ideas comtianas.

El método subjetivo también implica una reevaluación de la ley de los tres estadios. La nueva reflexión de Comte le había llevado a pensar que el fetichismo y la metafísica característicos de previas etapas del desarrollo humano, también ellas contenían elementos fundamentales para lograr la unidad. La creencia en la inteligencia y el amor de la naturaleza no humana tenía efectos morales y sociales. Comte observaba que el fetichismo ofrecía un modelo a la humanidad donde socialmente se cultivaban el sentimiento de amor, adoración y la sumisión.²²⁰ Comte pensaba que se requería adorar de la misma manera a la humanidad un nuevo ser supremo. La religión de la humanidad resolvía los problemas comunes de todas las sociedades. La doctrina, el resumen de las leyes fundamentales y los principios de la ciencia contribuyeron a la unidad social gracias a que se enseñaba que todos los humanos comparten un ser subjetivo que obedece las mismas leyes.

En este punto, Comte consideraba que una estrategia pertinente para lograr la unidad es trabajar directamente con las mentes individuales, promoviendo en ellas impulsos solidarios y altruistas, contrarrestando los impulsos antisociales. El propósito de la adoración era modificar la relación entre las diversas partes del cerebro y reorientar fines humanitarios de los individuos. Comte revisó con mucha atención la frenología de Gall. El problema humano es comprendido como un problema interno en cada hombre individualmente requiere una especie de tratamiento. Ese tratamiento procede de fuera a través de las instituciones sociales que tienen en sí un contexto de creencia y de acción para ayudar a los individuos. Comte encontró al menos diez motores afectivos en el cerebro, siete de ellos, individuales y tres sociales. Estos tres eran principalmente veneración hacia los superiores, respeto por los iguales y benevolencia hacia los inferiores. La idea era controlar esos motores para hacer a los individuos socialmente más solidarios, más respetuosos hacia el orden y más compasivos con los pobres. A eso se le llamó la *psycotécnia*, era un entrenamiento mental que tomaba dos horas cada día. Una hora estaba dedicado a la adoración de los ángeles de la guarda y un hora más antes de dormir que era una sobresaturación de la mente con sentimientos de gratitud y amor. Con esto se pretendía fortalecer la fe y el amor de cada uno de los individuos. La noción de fe refiere a una categoría intelectual y práctica para que se incremente el amor y la empatía con la humanidad.²²¹

La religión de la humanidad era un instrumento para construir un cuerpo unificado, a diferencia del concepto republicano de los saint-simonianos: *corps d'état* de la Ecole

²²⁰ Cfr. Bourdeau, Michel. *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*. Éditions du Cerf. Paris. 2006. P. 85

²²¹ Cfr. Karsenti, Bruno. *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science social*. Op. cit. p. 201.

Polytechnique. La visión política de Comte fue menos centralizada comparada a la de los saint-simonianos. Según Comte, en el estado positivo el aparato gubernamental de los estados naciones dejaría de existir. Más bien, la vida social se organizaría alrededor de ciudades administradas independientemente que serían el núcleo de intendencias. En el caso de Francia, 17 de ellas cubrirían el territorio. Mientras que Saint-Simon pensaba a la ciencia y la tecnología en la escala nacional, Comte centralizaba la autoridad en intendencias de mediana escala. Incluso pensaba que el sacerdote sólo recomendaría y no tomaría el poder temporal. Al final del camino, la ansiada era positiva se tornaría una era religiosa, una era de una nueva religión.

La sociedad positivista

La revolución de 1848 en Francia fue un parte aguas. Fue el momento esperado para Comte para inmiscuirse en el poder de la naciente república. Comte estaba muy entusiasta por los nuevos acontecimientos políticos y decidió crear una sociedad, en marzo de ese mismo año, que llamó: *La société positiviste* que se inspiraba en *L'association pour l'instruction positive du peuple dans l'Occident européen* que mucho tenía que ver con esa recurrente tendencia de Comte de dar cursos gratuitos a los obreros cada domingo. La sociedad positivista tenía el propósito de promover sus ideas que consistían en desarrollar valores de Orden y Progreso y preparar a sus seguidores para tomar el poder del Estado. En esa sociedad Comte pretendió crear una institución sociológica modelo para desarrollar los valores de solidaridad y unidad entre sus miembros. Comte considera que la segunda república debería tomar los valores proclamados por el positivismo, el orden y el progreso. El orden es lo único que permite el progreso y el progreso es lo único que permite el orden.²²² Las reuniones se tenían todos los miércoles en el domicilio de Auguste Comte en el número 10 de la rue Monsieur-le-Prince, los casi 40 miembros que asistían se llamaban a sí mismos el club. Comte enseñó mayormente sus cursos en su departamento y en algunos salones del *Palace Royale*. Tuvo un fuerte impacto en jóvenes no estudiados, muchos obreros que siguieron su doctrina religiosa de los últimos años.

La pugna de la sociedad positivista

Los seguidores de Comte estuvieron divididos en dos bandos: un grupo ortodoxo alrededor de su nuevo líder Pierre Lafitte y otro grupo heterodoxo reunidos en la figura de Émile Littré. Después de la muerte de Comte, el 8 de septiembre de 1857, *la société positiviste* quedó desolada sin alguien que pudiese tomar sus riendas. Esto se debe a que el mismo Comte consideraba que hasta ese momento todavía no había nadie que pudiese ser su sucesor. Lafitte tomó el puesto por designación de la mayoría de los miembros de la sociedad. Lafitte continuó con un trabajo intelectual sobre los fundamentos comtianos de la lógica y de la moral. Estos dos intereses intelectuales devinieron en cursos públicos y

²²² Cfr. Petit, Annie. "La diffusion des savoirs comme devoir positiviste". *Romanitisme.*, 1989., no. 65.pp. 7-26.

gratuitos.²²³ Hubo ciertos cuestionamientos a la figura de Laffite en el interior de *la société positiviste*, las principales quejas fueron que en muchas ocasiones Laffite dejaba las responsabilidades de la administración de la sociedad. Esto se debió al deseo de Laffite de enseñar sus clases de matemáticas. Otra de las quejas fue que se negaba a seguir con la evolución cultural del movimiento. Él consideraba innecesaria la especulación teológica sobre el culto a la virgen María y el culto en templos, etc. Laffite dejó en pausa esa pretensión religiosa de la sacralización de los actos de la sociedad. El último punto de refutación en el interior de la sociedad sobre la administración de Laffite fue sobre su posición política que había tenido un giro completamente republicano. A partir de 1876 la recurrente crítica sería su constante benevolencia a las autoridades republicanas y su vinculación a Gambetta y Jules Ferry autoridades gubernamentales de la tercera república.

Numerosas actividades fueron realizadas por la sociedad como cursos, discursos, biografías intelectuales, etc. También se organizaron manifestaciones conmemorativas como fiestas y creaciones de estatuas. Laffite fundó la revista *Revue Occidentale* en 1878 y posteriormente recibió un puesto en el Collège de France donde dictaba su cátedra *Cours sur l'histoire de l'humanité*. Pese a la posición del Laffite en el Collège de France, los seguidores de Comte fallaron en jugar un rol mucho más protagónico en la academia y en la política en Francia. En la revista de *Revue occidentale* publicó apenas un resumen de la obra de Comte hasta 1883. En la primera tesis de sociología escrita por Espinas apenas había unas líneas sobre Auguste Comte en cambio había una inmensa influencia de Herbert Spencer. Émile Durkheim, apenas hizo algunas referencias pero separándose de su intención religiosa de la sociedad. El grupo de los ortodoxos fue un grupo muy pequeño que en principio no tenía muchas conexiones con las élites políticas y académicas, pero que poco a poco comenzaron a ganar posiciones especialmente Laffite. Incluso, Ferry le dio un puesto universitario a Laffite en la Sorbonne cuando no tenía credenciales previas, aunque era un lector empedernido y sin duda el gran heredero del maestro Comte.

El otro grupo alrededor de Émile Littré fue más político. Émile Littré es uno de los grandes herederos del pensamiento de Comte, pero siendo bastante crítico principalmente de su concepción religiosa del positivismo.²²⁴ Littré tomó muchas ideas de Comte y las reformuló desde una perspectiva republicana. Su republicanismo comienza desde la cuna, su padre era un activo republicano que participó activamente en la conformación de la 1ª República en Francia. Él mismo fue activo en los movimientos políticos de 1830, marcando su vida la

²²³ Los cursos de 1859-1860 sobre la civilización china marca la admiración de encontrar una vía de vincular al positivismo sobre bases filosóficas de esa civilización. Lo que más admira Laffite del confucionismo es su reconocimiento que en la sumisión se requiere la piedad filial y la bondad en el ejercicio del poder. En 1892 Laffite obtuvo la plaza de historia de ciencia en el Collège de France. Cfr. Paul, Harry W. "Scholarship and Ideology: the Chairs of the General History of Science at the Collège de France, 1892-1913" *Isis*, no. 67. 1976. Pp. 1-13.

²²⁴ Aquarone, Stanislas. *The life and Works of Émile Littré. 1801-1881*. Sythoff. Leyden. 1958 ; Rey, Alain. *Littré. L'humaniste et les mots*. Gallimard. Paris. 1970.

pérdida de uno de sus grandes amigos al luchar contra el establecimiento de la *Monarchie de Juillet*. Littré escribió algunos artículos sobre Goethe y Cuvier en la *Revue Républicaine* de Fr. Dupont el 10 de junio y el 10 de noviembre de 1834, donde se publicaban artículos con tendencias republicanas. En 1831 se encuentra con Auguste Comte y considera que las ideas de Comte son muy similares a las que él mismo tenía. Comte se declaró republicano y la sociedad positivista comenzó una labor política en 1848. Littré escribe su famoso libro verde: *Conservation, Révolution, Positivism* publicado justo en el momento del golpe de Estado a finales de 1851. Este libro es un testimonio de los miedos y esperanzas de un hombre que al mismo tiempo es positivista y republicano. Este libro tiene una influencia fundamental sobre Gambetta, Ranc y Ferry. Littré se separa de Comte por diferencias políticas e ideológicas. Principalmente en la constante orientación religiosa de los últimos escritos de Comte. También hubieron diferencias teóricas, más específicamente sobre el método científico. Hubo diferencias políticas también indudablemente por la formación republicana de Littré que comienza a diferir de la concepción política con el maestro que tenía una idea más monárquica y meritocrática. Otra diferencia fue en su manera de trabajar, mientras que Littré fue un erudito que trabajaba minuciosamente, Comte fue un pensador de sistemas generales. Otro aspecto que hizo que ambos se separaran fue la separación de Comte de su esposa pues lo puso en una posición incómoda entre sus amigos, pues fue una separación mediada por la ley pidiendo cada quien lo suyo económicamente. Las diferencias personales vinieron porque Littré solía apoyar mucho más a Carolina que al mismo Comte.

Enseguida de la muerte de Comte, Littré dejó la *Société Positiviste* en 1852, pese a ello, siempre se mantuvo su fidelidad a la filosofía positivista. Él fundó la revista *La philosophie positiviste* donde se promovió el pensamiento positivista.²²⁵ Littré organizó también una sociedad inspirada en el llamado de Comte de crear la sociología. Littré llamó a esta sociedad: *La Société de sociologie* que fue fundada en 1872 para el estudio de los problemas sociales y políticos. Esta fue la primera sociedad propiamente sociológica. Sus actividades se mantuvieron en su primer año de creación sin embargo poco a poco se fue dispersando.²²⁶ Sin embargo la mayoría de quienes pertenecían en la sociedad comenzaron a ganar posiciones en la academia como el mismo Littré y Charles Robin y muchos otros ganaron posiciones muy importantes con la Tercera República francesa. La sociedad tenía posiciones en el parlamento, senadores y ministros, el 30% de los miembros de la sociedad se había posicionado en la nueva élite republicana. Littré participó activamente en el establecimiento de la tercera república. Se convirtió en profesor de l'École Polytechnique y en senador de la república. Jules Ferry retoma al positivismo y al científicismo como bandera en la reforma educativa en 1879.

²²⁵ Cfr. Wartelle, Jean-Claude. *L'héritage d'Auguste Comte. Histoire de l'église positiviste*, (1849-1946). L'Harmattan. Paris. 2001.

²²⁶ Cfr. Heilbron, Johan. "Sociologie et positivisme en France au XIXe siècle: les vicissitudes de la Société de sociologie (1872-1874)" *Revue française de sociologie*, Vol. 48. No. 2 (Apr.-Jun., 2007), pp. 307-331.

El republicano Émile Littré

Littré no conoció el trabajo de Comte hasta 1840 cuando un amigo suyo le envía *Cours de philosophie positive*. El mismo Littré confesaría que el libro lo cautivaría. Desde 1844 comienza su difusión filosófica del positivismo con tres artículos en *Le National* y continúa fervientemente su difusión en el periodo de la Tercera República. *Le National* fue fundado por Adolphe Thiers quien reprimió a la Comuna de París y será nombrado presidente de la República, es un periódico netamente republicano y cuestionaba a la monarquía constitucionalista, pero es un republicanismo de corte moderado que en el fondo busca el orden, por esa razón en junio de 1848 defendería y justificaría las medidas represivas del general Cavaignac contra las libertades y contra la prensa para combatir la revolución de la primavera de los pueblos. Después del golpe de Estado del 2 de diciembre éste periódico fue prohibido como muchos otros.²²⁷ Littré fue recomendado para entrar a trabajar a *Le National* por su amigo Barthélemy Saint-Hilaire quien lo recomienda con el director Armand Carrel. Littré tenía un puesto de subalterno en el periódico, pero requería el dinero y aceptó sin pensar. Él era traductor de artículos del alemán y del inglés. Littré escribió su primer artículo en el periódico sobre la filosofía natural, más específicamente sobre un artículo del hijo del célebre astrónomo, llamado William Hershell. Littré siguió firmemente escribiendo y publicó una obra sobre el cólera que en 18 días había terminado con la vida de 8000 parisinos que fue publicado en *Le National*. Littré explicaba en qué consistía la enfermedad, cuáles eran los síntomas y cómo se propagaba; hizo un estudio estadístico de los decesos y sobre quiénes y qué género se vieron mayormente afectados. Con su traducción de algunos textos de Hipócrates, concibe un Hipócrates desconocido pues según Littré, el médico griego es el primero en declarar que la medicina se debe liberar de la empresa de los sacerdotes. La enfermedad no es una señal divina para castigar al género humano, sino que es un asunto de hombres, se le debe estudiar como un asunto natural para describir, comprenderla y prevenirla.²²⁸

Cuando Littré leyó a Comte por primera vez descubre una filosofía positiva coherente con las inclinaciones y los intereses loables en un proyecto social. Comte menciona que el proyecto científico ya no puede ser contemplativo, más bien es un proyecto político humano que evoca una sociedad científica y tecnológica donde vuelve homogéneo el conocimiento con la acción. Littré encontró articulado en ese proyecto todas las ciencias como la física, la química, las matemáticas, la medicina y la psicología. La filosofía es la que articula cada una de ellas, la filosofía se vuelve científica.

Littré además se deja seducir por la ciencia nueva que Comte había creado en la estructura o el sistema de las ciencias que estaba colocada en la cúspide del edificio: la sociología. Ésta permite ver la historia y al hombre mismo de una manera totalmente distinta a lo que

²²⁷ Cfr. Guéry, Louis. Visages de la presse. La présentation des journaux des origines à nos jours. CFPJ éditions. Paris. 1997.

²²⁸ Hamburger, Jean. Monsieur Littré. France Loisirs. Paris. 1988

se había hecho con anterioridad. Pues con el método científico se requería encontrar las grandes leyes sociales que hacían posible su desarrollo y su transformación, intuitivamente se piensa que la sociedad va pasando por estadios que tienden el progreso de las sociedades. Sin embargo, Littré desde 1840 consideraba que el desarrollo de la industria en las sociedades modernas podría traer un mayor riesgo provocando un estado de guerra.

En cuatro de sus artículos escritos en *Le National* difundió las ideas de Auguste Comte. En el primer artículo titulado: *De la question philosophique telle qu'elle peut être posée de notre temps*. Ahí, Littré expone las ideas de la historia de la ciencia y la articulación de las ciencias particulares con las ciencias generales que representan todo el conocimiento humano y la ley de los tres estadios. En otro artículo titulado: *Comparaison des religions et des métaphysiques avec les notions positives*, es donde cuestiona la intención de la filosofía por develar lo absoluto, considerando que es vano e inútil. En otro artículo que tituló, *De la philosophie positive* en el que explica la estructura del sistema. Todos esos textos fueron publicados en *Le National* en 1844.

La relación de Littré con Comte se volvió más estrecha, incluso Littré era recurrentemente invitado al hogar de Comte. Por esa razón, Littré también conoció a la esposa de Comte, Caroline que por ese entonces la pareja tenía problemas. Se decía que algún día Comte encontró a Caroline en las galerías del Palais-Royal donde en aquella época era un lugar donde las mujeres se paseaban para encontrar a su amor. La relación tenía muchos problemas principalmente por la decisión de Comte de no contraer matrimonio religioso. En fin, Caroline quería que Littré la apoyara y la ayudara, poniéndolo contra Comte, pues ella le decía que Comte padecía de una enfermedad mental desde 1826 y esto lo hacía delirar y complicaba aún más la ya desgastada relación. Comte tenía un delirio de persecución lo que eventualmente lo volvió una persona muy violenta. Esto poco a poco fue menguando la imagen que Littré tenía de Comte. Además Caroline le había comentado que incluso el pensamiento comtiano no era del todo novedoso pues él había sido uno de los discípulos más importantes de Saint-Simon a partir de 1818. Littré también se fue decepcionando de Comte que nunca estuvo abierto a las críticas que Littré tenía al sistema de Comte. Algunos de los cuestionamientos de Littré fueron los siguientes. Littré le cuestionaba por qué basaba sus teorías de la moral sobre las teorías dudosas del médico alemán Franz Joseph Gall, que había creado la frenología a partir del tamaño del cerebro y cómo esa frenología ayudaría a explicar el mundo subjetivo del hombre. Además justo en el momento de las querrelas para alimentar las diferencias entre estos pensadores, Comte se había enamorado de una joven mujer llamada Clotilde de Vaux, que lo había desquiciado, pues Comte comenzó una suerte de devoción mística en la adoración del sexo femenino que llevaría a pensar una hipótesis audaz a Comte: que las mujeres podrían concebir hijos sin la ayuda del sexo masculino. Algo que a Littré le parecía improbable y totalmente bizarro lo que alimentó las diferencias entre ellos. Comte no soportó las críticas y Littré y el maestro se separaron sin reconciliación.

Litré a diferencia del maestro, se movió en los círculos republicanos y ahí pudo esparcir el pensamiento positivista. Poco a poco se va articulando un pensamiento republicano y positivista que no sería hasta la conformación de la Tercera República que los republicanos ganarían posiciones de poder y se utilizarían las ideas positivistas para organizar el sistema educativo. Litré se fue moviendo en círculos importantes de mucha influencia. Por ejemplo: en enero de 1847, Litré fue invitado por la condesa d'Agoult en salón de la rue Plumet. Ella conocía a grandes personalidades de la literatura y de la política en París entre ellos estaban Lamartine, Sainte-Beuve, Émile de Girardin, Victor Hugo, Balzac, Lamennais y algunos otros. En sus reuniones se discutía literatura y el pensamiento republicano y muchos de ellos cuestionaban a la segunda monarquía. Litré escribió en *le National* revista de republicanos moderados de Armand Marrast donde los republicanos comienzan a conocer el positivismo donde escribe también Adolphe Thiers segundo presidente de la Tercera república. La cultura de los sabios del siglo XIX se caracterizó por la separación de la religión, la afirmación del renacimiento y la idea del progreso racionalista, la autonomía creciente del movimiento científico.²²⁹ Litré llegaría a ser diputado en 1871 y senador vitalicio en 1875 del lado de la tercera república.

También el grupo de Laffitte se fue posicionando en círculos de influencia de los republicanos. De hecho, con la guerra franco prusiana de 1870 y la *commune* uno de los más importantes miembros de la sociedad Robinet cercano a Comte y al mismo Laffitte en su administración participó activamente con muchos de sus hijos en los eventos revolucionarios en París. Incluso el doctor Robinet participó activamente en el movimiento republicano y tuvo bastante notoriedad en las actividades políticas. Sin embargo, la sociedad positivista tuvo que posicionarse entre las fuerzas radicales de la izquierda pro-revolucionaria y la derecha pro-cristiana. Tomar una posición por parte de Laffitte era complicado, no podían aislarse del ambiente revolucionario que preñaba en todas partes en París. La indefinición política quizá se debía a la ambivalencia del pensamiento positivista que a la vez era progresista y conservadora. Hasta 1877 se mantiene ese análisis puntilloso y crítico de todos los sistemas políticos, pero es justamente en 1877 que se da una consolidación del republicanismo en la revista de la *Revue Occidentale* y *La politique positiviste* donde regularmente publica el doctor Robinet. Laffitte y Robinet terminan justificando el rol gubernamental de Gambetta et Jules Ferry y justo ellos terminan rindiendo homenaje al positivismo y utilizan esta filosofía como sustento o base para las reformas educativas. El segundo imperio al conformarse en medio de las revueltas y los movimientos políticos de 1848, fue mucho más atento a esos cambios. El segundo imperio fue consciente del radical cambio social de la primera mitad del siglo XIX en donde se pudo notar un desarrollo industrial sin precedentes. Desde ahí es que se empieza a tomar atención a las filosofías del siglo XIX, particularmente como la de Auguste Comte que ha puesto acento en esas transformaciones y se ha asumido el compromiso de resolver los

²²⁹ Gerbod, Paul. *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*. PUF. Paris. 1977.

problemas que se han generado a partir de ellos. Lo que llamó más la atención es que Comte ya tenía en cuenta el drástico progreso de las ciencias, ese espíritu positivo característico de los nuevos tiempos.²³⁰

El romántico tecnológico Pierre Leroux

Un eslabón filosófico entre el eclecticismo de Cousin y el positivismo de Auguste Comte fue sin duda el pensador socialista Pierre Leroux, considerado por Miguel Abensour como el Rousseau del siglo XIX.²³¹ Su pensamiento filosófico, sin embargo, ha quedado sepultado prácticamente pese a que su filosofía era perspicaz y muy adelantada para su época. Incluso, se dice que en mucho influyó a Karl Marx en su pensamiento y el mismo Marx admiraba su genio e inteligencia.²³² Quizá la gran diferencia entre estos dos es que Marx hace una crítica al sistema económico y en particular a la propiedad privada, mientras que Leroux hace una crítica en el ámbito moral y espiritual de la dimensión humana.²³³ Incluso fue representante en la Asamblea Nacional, elegido en abril de 1848 y desde la tribuna defendió con osadía los intereses de los trabajadores.²³⁴ Leroux fue uno de los que acuñaron el término socialismo, en contraste con el término que andaba en boca de todos por aquellos tiempos, liberalismo.²³⁵ La idea de socialismo se inspiraba en las cartas del apóstol Pablo que define al ser humano como parte de un cuerpo que tiene diferentes partes interconectadas. El individualismo tiende al egoísmo y rechaza el espíritu de comunidad y de solidaridad. El socialismo era un vuelco al espíritu comunitario e igualitario de la secta de los esenios y de las primeras comunidades cristianas. Leroux llevó la práctica sus planteamientos al final del año 1840 decidió retirarse a una comunidad en el pueblo de Boussac para desarrollar su ideal socialista. En esa comunidad se pusieron en práctica los valores y las enseñanzas socialistas.

Leroux tuvo que lidiar con muchos problemas familiares a causa del alcoholismo de su padre, sin embargo, desde su juventud fue un magnífico estudiante, realizó sus estudios en el Lycée de Rennes y poco a poco fue perdiendo su fe en el cristianismo. Leroux pasó sin problema el concurso para l'École Polytechnique, pero no pudo terminar sus estudios porque su padre murió y se vio obligado a mantener a su madre y a sus tres hermanos. Leroux viajó a Inglaterra donde trabajó como aprendiz en la imprenta de los Diderot ahí en el taller logró perfeccionar un nuevo artefacto benéfico para la imprenta. Leroux elaboró un plano inclinado donde distribuyó las letras del abecedario dentro de un marco, la máquina tenía un palo que era jalado para que la letra se imprimiera en una hoja de papel, había un

²³⁰ Nicolet, Claude. *L'idée républicaine en France*. Éditions Gallimard. Paris. 1982.

²³¹ Cfr. Abensour, Miguel. *Pierre Leroux et l'utopie*. P. 85.

²³² Cfr. Carta de Marx a Feuerbarch del 3 de octubre de 1843. *Marx-Engels Correspondance*. I Éditions, 1971. Pp. 300-303. En Miguel Abensour. *Utopiques I, Le procès de maître rêveurs*. Pp. 203-206

²³³ Cfr. Evans, David. *Social Romanticism in France 1830-1848*. Octagon Books, New York. 1969.

²³⁴ Cfr. Beecher, Jonathan. *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*. Berkeley, Cal. 2001.

²³⁵ Cfr. Tresch, John. *The Romantic Machine. Utopian Science and Technology after Napoleon*. Op. cit. p. 225

molde de metal con varias líneas que se imprimían y se arreglaban conforme al deseo del impresor.²³⁶ A partir de esa invención en 1817, Leroux comenzó a concebir un proyecto tipográfico nuevo, un proyecto que siempre fue pensado para difundir ideas y para buscar formas de evadir la censura.²³⁷ Incluso intentó vender su máquina a los carboneros pero ellos tenían mayor interés en asuntos militares que en revolucionar los medios para propagar ideas, lo que decepcionó a Leroux.²³⁸ Su invención fue un impulso para que formara su propia revista donde se difundieran ideas y conocimientos de las ciencias y las diversas ramas del saber humano. Este fue el proyecto de *Le Globe*: el periódico fue publicado en 1824 por jóvenes liberales, inspirados en las nuevas ideas espiritualistas del joven Cousin. El objetivo principal de la revista sería entonces reunir información que podría ser interesante para el público sobre los avances de la ciencia, la literatura y la filosofía, en realidad era un proyecto enciclopédico. En 1832, Leroux se adhiere por algunos meses a la escuela saint simoniana y *Le Globe* se convierte en la revista oficial de los saint-simonianos. Cuando Leroux se separa de ellos, decide crear otra revista que nombró la *Revue encyclopédique*. A Leroux le gustan las mediaciones y las relaciones igualitarias, su pensamiento intenta mediar entre el liberalismo de los eclécticos y el cientificismo de los saint-simonianos. Leroux desarrolló un tipo de pensamiento socialista-democrático e igualitario.²³⁹ Leroux fue uno de los primeros críticos del eclecticismo de Cousin, en su libro *Réfutation de l'éclecticisme* expone sus principales críticas, lo interesante es que su crítica al eclecticismo es política. Según Leroux, la filosofía de Cousin es una filosofía aristocrática que justifica el statu quo y su objetivo principal es detener el tiempo en el presente porque tiene el privilegio de gobernar aunque la realidad sea injusta para la mayoría. Cousin concibe a la filosofía como un tipo de enseñanza exclusivamente reservada para las élites del poder con el propósito de guiar al resto de la sociedad. Leroux en cambio ve a la filosofía como una forma de emancipación con el objetivo de transformar al mundo para liberarse políticamente del poder de las élites del Estado y hacer una sociedad más justa. “No, el filósofo no es un aristócrata, intrigante e hipócrita. La filosofía es si se puede decir el sacerdote eterno de la humanidad y al mismo tiempo su servidor. Trabaja para ella y por ella. Inspirada por la gente, por las masas. La filosofía no se separa de su destino”²⁴⁰ La filosofía es sierva de las masas y las necesidades del pueblo. La filosofía promueve la igualdad entre los hombres. Leroux sospecha de la categoría del Estado principalmente porque en ella se manifiestan y se justifican las desigualdades

²³⁶ Cfr. Second, James. *Victorian Sensation : The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of "the Vestiges of the Natural History of Creation"*. University of Chicago Press. Chicago. 2000. P. 116-123 ; Jarrige, François. “ Le mauvais genre de la machine.” *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 54. 2007. P. 193-221.

²³⁷ Cfr. Leroux. *D'une nouvelle typographie*, *Revue indépendante*, 25, I. 1843.

²³⁸ Cfr. Bakunin, Jack. *Pierre Leroux and the Birth of Democratic Socialism. 1797-1848*. Revisionist Press. New York. 1976. P. 26; Leroux. *D'une nouvelle typographie*. Op. cit. p. 265, 275-278

²³⁹ Cfr. Bakunin, Jack. *Pierre Leroux and the Birth of Democratic Socialism, 1797-1848*. Revisionist Press. New York. 1976.

²⁴⁰ Leroux, Pierre. *Réfutation de l'éclecticisme*. Pp. 251.

sociales, más bien le interesa pensar en una nueva categoría que pueda sobrepasar los límites espaciales y temporales del poder nacional y lo encuentra en la categoría de “humanidad”.

La categoría de Leroux de humanidad, como los saint-simonianos, entrelaza un símbolo utópico entre la ciencia, la tecnología y las artes. Sin embargo, su filosofía es mucho más radical porque concibe un tipo de sociedad más igualitaria. Su pensamiento remarca la importancia de la igualdad, la participación de todos en las decisiones políticas, los valores republicanos y una ciencia unificada. Su filosofía es política y es utópica porque transforma el presente, resquebrajando la autoridad de las élites y logrando un mayor nivel de igualdad en la sociedad. Además como todos los saint-simonianos, Leroux tiene un pensamiento orientado a la perfectibilidad, es decir, concibe una historia teleológica, una historia que se desdobra hacia un punto donde la humanidad se convierte en progreso. Leroux toma esta idea del filósofo Blaise Pascal quien dice que no sólo cada uno de los individuos avanza en su día a día sino que todos juntos sin excepción se dirigen a un continuo progreso.²⁴¹ Sin embargo, realizó una enérgica crítica al cientificismo de Saint-Simon y al positivismo de Auguste Comte ya que su concepción del saber y del conocimiento son bastante reduccionistas y totalmente descriptivos. El positivismo sólo considera la razón intelectual y la observación sensible, olvidándose prácticamente del poder del sentimiento y de la imaginación en el proceso del saber. Leroux considera que también el sentimiento y la imaginación son expresiones del saber que deberían ser considerados para poder mirar el horizonte utópico y transformar la realidad indeseada que nos rodea.

La máquina romántica

John Tresch en su texto *The Romantic Machine* considera que Leroux es un híbrido entre romanticismo y cientificismo. Esto explica el por qué a Leroux le fascinan las mediaciones. Incluso, Leroux elabora un concepto de medio que es fundamental para concebir una nueva cosmología científica que permita el desarrollo de un tipo de sociedad más democrática, más justa y más equitativa. El concepto de medio es una categoría mediadora que expresa elementos integrados en una especie de totalidad, una totalidad que integra una variedad de mediaciones y reconciliaciones entre conceptos, símbolos, artes y artefactos en cierto modo esto alimenta al organismo social y sus diversos elementos, es el medio de transmisión de la luz, sonido y comunicación que permite intensificar la vida. Estas condiciones virtuales y simbólicas son propicias para extender el progreso humano. Leroux tiene una interesante frase que expresa su visión y su proyecto de la sociedad: Debemos organizar el medio social para promover el desarrollo libre de las individualidades.²⁴² Organizar el medio social significa crear las condiciones externas para lograr establecer una dinámica de individuos que se actualizan por sí mismos. Leroux enfatiza la misión religiosa de las artes en los

²⁴¹ Leroux, Pierre. De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie definition de la religion et où l'on explique le sens, la suite, et l'enchaînement du mosiasme et du christianisme. Perrotin. Paris. 1845. p. 119.

²⁴² Leroux, Pierre. D'une religion nationale, ou du culte. Boussac. Paris. 1848. P. 109-111.

ideales formulados para el entrenamiento de las emociones por parte de los individuos para dirigirlos hacia su realización. La reorganización progresiva de la humanidad llegaría hacia la invención, el uso y la reforma de la propiedad de la tecnología. Leroux pensaba que la sociedad debería poner a disposición de acuerdo a sus facultades, instrumentos de labor y diversos medios de desarrollo que forman una herencia común de la humanidad. Cada individuo libremente viene a dibujar su propio criterio de acuerdo también a los dominios de la sociedad.

Leroux también le dio mucha importancia a los instrumentos porque revelan los componentes individuales dados por medio que hace posible reconocer las pistas de la interacción armoniosa.²⁴³ John Tresch considera que Leroux se fascina principalmente con la batería de Vota y en ella encuentra un mágico artefacto que no es únicamente un instrumento sino que es un símbolo romántico e igualitario que permite concebir la emancipación de la sociedad.²⁴⁴

El poder emancipador de la máquina

Para explicar su visión de la división social del trabajo y el progresivo rol de la máquina en las sociedades, en los ensayos de la “ciencia social” publicado en 1848, Leroux refiere a su triada de la sensación-sentimiento-conocimiento para analizar la máquina, correlacionando conocimiento con la actividad del corrector, el sentimiento con el compositor y la sensación con el operador de la máquina. Aún a pesar de que en la actividad de impresión, la máquina transformaba esa práctica de conspiración contra los poderes centrales. Leroux estaba interesado en comprender en qué nivel la máquina transmitía ese potencial liberador de la sociedad. Pues efectivamente, el uso de la máquina había traído una mecanización de la actividad humana, sin embargo la máquina como la imprenta es un interesante ejemplo de la triada del conocimiento como un producto social, por medio de la asociación de todos esos elementos, logrando la propagación de ideas, sentimientos, sensaciones a través de ella.²⁴⁵ Leroux incluso concibe una nueva república donde las máquinas, los individuos están integrados por medio de la filosofía, las ciencias, las artes y las humanidades que llamó: la república tipográfica. En su último discurso en la cámara, un poco antes del Coup d’Etat, refería a la gran invención de Gutenberg con la imprenta y cómo ésta tenía que ver con la asociación de los instrumentos y la humanidad, la industria, la tecnología, las ciencias y las humanidades todas juntas están invitadas a la nueva república donde la sociedad tendrá libertades y al mismo tiempo una enorme solidaridad que les hará progresar.²⁴⁶ Leroux no se oponía del todo a la propiedad privada, más bien consideraba

²⁴³ Leroux, Pierre. “De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l’être universel”. En *Revue indépendante*. Viardot. Paris. 1842.p. 76.

²⁴⁴ Tresch, John. *The Romantic Machine. Utopian Science and Technology After Napoleon*.

²⁴⁵ Rancière. *Nights of labour: The Workers’ Dream in Nineteenth Century France*. Temple University Press. Philadelphia. 1989.

²⁴⁶ Cita en Sewell, William. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge University Press. Cambridge. 1980. P. 274.

que la propiedad debería ser asignada de acuerdo a la función social y esa función social estaba integrada a las necesidades del bienestar de todos en la sociedad.

La idea de la sociedad como medio es una analogía con su concepción de los símbolos. El símbolo del catolicismo y del Medioevo refleja la estabilidad y lo conocible del orden teológico. Con el criticismo del romanticismo alemán, el símbolo se convierte en emoción y sensibilidad que gesticulan un tipo de realidad mucho más compleja, misteriosa y elusiva a cualquier signo discreto que podría capturarlo, el símbolo se vuelve incompletitud repetida.²⁴⁷ Warren Breckman ha relacionado el reconocimiento romántico de Leroux del símbolo de la incompletud de la significación del poder y su insatisfacción con la noción de encarnación. Por ejemplo cuando se decía que Cristo era el hijo de Dios, Leroux considera que Cristo era diferente de Dios. La falibilidad de la representación estética y la incompletud de la encarnación divina también convergen hacia la falibilidad de la representación en la esfera política. Cualquier gobierno o administración solo puede ser una aproximación parcial y temporal de los individuos. Como resultado la estructura del gobierno nunca puede cumplirse, la ley jamás podrá ser cumplida. Por esa razón la representación siempre tendría que ser renovada y reorganizada. La noción de medio cumple un rol fundamental en su concepción política, ya que la sociedad es un medio en el sentido de que es una mediación entre el ser integral y unitario y sus individuos autónomos. En el caso de la estética, el símbolo es un elemento finito que participa recurrentemente pero no logra capturar la realidad infinita. En el caso de la religión porque lo divino porque al mismo tiempo está separada y contenida de todos sus elementos. Leroux concibe la metafísica como el “en” entre, usando el lenguaje virtual de Leibniz. Un ejemplo de esto sería que cada individuo es un ser real de donde vive, en un estado virtual, el ser ideal es la humanidad.²⁴⁸ Humanidad es una entidad ideal una red de posibilidades que se realizan a sí mismas a través de una variación de grados en arreglos sociales específicos y en individuos concretos. La sociedad es una mediación entre la humanidad universal y un individuo. Existe una determinación histórica de sus instituciones, del lenguaje y de las ideas que se imponen de cierta forma a los individuos.

El trabajo más famoso de Leroux fue *L'Humanité* que fue escrito en 1840, un estudio filosófico especulativo de la idea de la humanidad desde diferentes tradiciones y momentos históricos. En la mitad del trabajo se expone en general el concepto, definido como un ser ideal compuesto de una multitud de seres humanos reales quienes son ellos mismos la humanidad.²⁴⁹ Su existencia finita depende de amplia entidad la cual existe eternamente que manifiesta al mismo tiempo al individuo y a sus distintos momentos históricos. Para explicarlo, Leroux hace referencia al ejemplo del espejo: un objeto que nos proporciona

²⁴⁷ Breckman, Warren. Politics in a Symbolic Key : “Pierre Leroux, Romantic Socialism, and the Schelling Affair.” *Modern Intellectual History*. 2. 2005. Pp. 61-86.

²⁴⁸ Leroux, *L'humanité*. 203.

²⁴⁹ Leroux, *l'humanité*. P. 203.

conocimiento de nuestros propios cuerpos al reflejarlos. Esta imagen no podría existir por sí misma, sino que existe por la presencia de nuestros cuerpos, nuestro entendimiento del cuerpo depende de la presencia de imagen externa a nosotros. Las dos entidades son completamente distintas pero necesariamente dependientes. Esto es lo mismo entre la entidad de los individuos y la comunidad.²⁵⁰ La vida humana es el conocimiento, el sentimiento y la sensación del resultado de la coexistencia del hombre y la sociedad. Al suprimir uno u otro entonces la vida se detiene y desaparece de la misma manera que la imagen del espejo. La sociedad es un espejo que refleja al individuo en sí mismo creando una imagen en la que él existe en un estado de mutua penetración. Humanidad también es un desarrollo histórico. Leroux considera que cuando finalmente entendemos que somos ese constante fluido a través de los siglos y aprendemos a escuchar: la vida real está con nosotros, nos inclinaremos a servir a la humanidad en la forma concreta que ahora asumimos. Además, la naturaleza de la humanidad no es individual sino social.

Leroux descubre pistas de sus ideas de progreso y humanidad tanto en los viejos tiempos como en los más recientes. Anticipaciones de la noción de humanidad se encuentran en el confucianismo, budismo, hinduismo e islam y además se puede encontrar en la tradición occidental. Tiene una enorme admiración por Michelet, quien ha reconocido la importancia de la tradición humanista. Leroux intenta trazar una tradición católica universal y verdadera que ha acarreado los gérmenes del progreso y la humanidad a lo largo del tiempo. La segunda parte del texto *L'Humanité* se enfoca en la tradición judía y cristiana, inaugurando el sentido social oculto de sus símbolos y sus ritos. Moisés fue el primer "homme-peuple" que combinó la idea de humanidad en su individualidad. La ascética de la secta judía de los esenios presagió la emergencia de la comunidad material y espiritual radical igualitaria que caracteriza a la cristiandad. El rito de la comunión se emana la idea de compartir los bienes como un inseparable carácter innato de compartir de los seres humanos. En la eucaristía se encuentra ese sentido de compartir: se quiere compartir la copa y se quiere compartir a todos el mismo banquete.²⁵¹ Leroux también encontró la idea de humanidad en la poesía romántica, existe una incompletitud en el presente que podría oscilar entre la desesperanza y la esperanza preparando a la humanidad para su futuro. En 1840, Leroux ya ha elaborado su noción de humanidad bajo las categorías de libertad, hermandad e igualdad lo cual significaba participar en el movimiento de la liberación de los trabajadores.

Mediación política

Leroux vió los peligros que envolvían al aceptar una idea tanto como los liberales de un individualismo extremo o los saint-simonianos de una asociación absoluta. Leroux mostró que la individualidad es real y relativa al mismo tiempo. El individualismo es relativo porque requiere constantemente de la interacción física, emocional e intelectual con otros. Leroux realiza una crítica filosófica al racionalismo cartesiano porque ciertamente su

²⁵⁰ Leroux, *L'humanité*. 205).

²⁵¹ Alexandrian, Sarane. *Le socialisme romantique*. Seuil. Paris. 1979.

pensamiento deviene en una psicología abstracta y totalmente ajena a lo social, lo cultural y lo histórico. La triádica que se expresa en la actividad humana es la sensación, la emoción y el intelecto. El problema es cuando no se reconoce esa interdependencia, por eso el egoísmo es una de las actitudes más dañinas para el conjunto de la sociedad porque produce separación y destruye la unidad, eso es contrario con el ser. El ser no es únicamente vida individualizada, es más bien la vida individualizada unida con la vida universal.²⁵² Tampoco la sociedad no debería considerar a los individuos como si no existieran o simplemente considerarlos como si fuesen pasivos instrumentos de una voluntad general. Este problema se puede observar en los saint-simonianos y en el comunismo de Cabet (que pudo influir a Marx). Leroux siempre insistió en la mediación y en la interdependencia de estos elementos. Para Leroux la sociedad era un medio en la cual nos organizamos de generación a generación para vivir ahí.²⁵³ La sociedad es una entidad que fluye entre un individuo discreto y un cuerpo colectivo independiente.

El panteísmo de Leroux

Leroux al igual que Cousin y los Saint-simonianos fue criticado por su pensamiento panteísta. El cura Maret lanzó la acusación en su libro *Du panthéisme dans la philosophie moderne* donde mencionaba que todos ellos proponían una herética perspectiva que asumían que Dios era lo mismo que el mundo y que la materia y el espíritu eran dos modos en una idéntica sustancia. El problema para Maret es que estos pensadores han puesto a la humanidad en el lugar de Dios. A pesar de que Leroux nunca se dijo a sí mismo un panteísta, él hizo una diferenciación entre su propio pensamiento y el del panteísmo alemán de Hegel y Spinoza. De esta manera, panteísmo implicaba una forma de abstracción y fatalismo que consistía en que las particularidades desaparecían por un concepto racional determinado y cargado hacia la totalidad. El panteísmo que Leroux prefería, en el tiempo en que él lo negaba, era en la conjunción de cada parte individual del universo y su conexión con los otros. Cada piedra, animal o ser humano era de Dios, vino de Dios, era en Dios, pero no era equivalente a Dios. Dios es la totalidad, manifiesta y latente, real y virtual, que es la suma de entidades existentes, que han existido y que existirán. Ninguna persona u objeto o idea puede ser esa clase de totalidad.

Pensamiento alemán

Leroux contribuyó para que se diera a conocer el pensamiento alemán y el criticismo en Francia. Él tradujo el trabajo de Goethe, la tristeza del joven Werther, donde observaba que la desesperanza del joven Werther se debía a que la religión ya no tenía lugar en una nueva cosmología materialista que se desarrolló después de la revolución francesa.²⁵⁴ Leroux se contraponía tanto a Cousin como los saint-simonianos porque en ambos flancos cuestionaban al pensamiento filosófico del siglo XVIII, aquel del Voltaire, Rousseau,

²⁵² Leroux, L'humanité. 63.

²⁵³ Leroux, D'une religion nationale. 160

²⁵⁴ Cfr, Leroux, Pierre. A propos du Werther.

Diderot y del Condercet. Para Leroux estos filósofos enfatizan una tradición revolucionaria y volcada a la emancipación de la humanidad. Es hasta cierto punto la continuidad entre la revolución y su presente, retomando las ideas de los enciclopedistas. Creía que la vida se desarrollaba a sí misma incesantemente por medio de creaciones y una continuidad progresiva. De manera que el presente contiene el pasado y un potencial futuro.²⁵⁵ Esta idea la encuentra en Leibniz quien comprende la importancia de la continuidad y la progresión del pasado, del presente y el devenir. Leroux está convencido que se requiere elaborar la tarea de reconstruir una tradición la cual permite un horizonte para visualizar y legitimar tu punto de vista, necesario para posicionarse en la lucha por el reconocimiento al que está sujeta la filosofía.²⁵⁶

En cuanto a la ciencia, Leroux consideraba que los nuevos descubrimientos de todas las disciplinas científicas como la geología, la astronomía, la historia de la humanidad y la zoología van hacia el camino de la religión.²⁵⁷ La ciencia, una vez que se reconozca su rol cosmológico, estaría preparada para una nueva fe y una nueva institución para la adoración. El propósito de la filosofía sería proveer los fines hacia donde esforzarse. Se requiere aspirar a la tradición universal. Leroux desarrolló sus ideas entre 1830 y 1850, en parte a través de diálogos selectivos con ideas que venían de Alemania. En los primeros años de la década de los cuarenta, Leroux le comenzó a dar mayor peso a la filosofía de Schelling. Leroux cuestionó a Cousin porque éste pensaba que Descartes había producido a Kant sin ningún intermediario. Leroux sostenía que Spinoza y Leibniz eran fundamentales para entender a Kant. Leroux consideraba a Schelling como el Spinoza después de Kant, reconstruyendo lo que Kant destruyó con su Crítica. Schelling permite regresar nuevamente a la metafísica, la afirmación de la unidad del ser y el resurgimiento de una teología fundada en lo concreto. El tema que guía la filosofía alemana, para Leroux, era el asunto de Dios y su intervención hacia las creaturas, un tema que se expone con referencias desde la química, la física, la lingüística y la historia natural.²⁵⁸ Leroux se inspira en la noción de Schelling de la identidad absoluta entre mente y materia una idea que se despliega en los procesos de vida individual y en la sociedad, especialmente en las artes y en las ciencias. La totalidad rota, esas dos mitades separadas se vuelven a juntar en una unidad. El artista que es un creador de símbolos y el científico que un diseñador de experimentos se reúnen con el objetivo de lograr la realización de esa fundamental unidad e identidad entre los diversos elementos del mundo.²⁵⁹

Conclusión

²⁵⁵ Cfr. Leroux, Pierre. De la doctrine.

²⁵⁶ Cfr. Leroux, Pierre, "De la doctrine du progres continu" en *Doctrine de la perfectibilité de las Œuvres de Pierre Leroux*. T. II, op. cit. p. 60.

²⁵⁷ Cfr. Leroux. De la doctrine. VIII

²⁵⁸ Leroux. De Dieu. 19

²⁵⁹ Courtine's introduction to Leroux. Discours de Schelling.

En el estudio de Grange se hace una reflexión de Auguste Comte desde la relación entre la ciencia y la política, el cual es interesante, pero no es suficiente. La política y la ciencia no están separadas en Comte como lo plantea la autora. Considero que Comte es un continuador del proyecto de los saint-simonianos, un promotor de la sociedad industrial. La política se va significando y llenando de contenido con los valores de la ciencia y la tecnología como eficacia y eficiencia de los medios sobre los fines. Intento mostrar que el proyecto filosófico-científico se va articulando con categorías e intenciones políticas. La política en el pensamiento de Comte no está separada ni diferenciada en su pensamiento. El mismo Comte comenta en *L'appendice général du système de politique positive* (1954) que su concepción política no tendría que verse opuesta a su pensamiento, la política puede ser la base de aquella. Su consigna de orden y progreso, es un llamado a la organización estatal y a la progresión de la vida humana de manera ordenada. El proyecto es político porque empodera a los científicos para que ellos sean los dirigentes de la sociedad. El gobierno utiliza a la ciencia y la tecnología para desarrollar mejores instrumentos para administrar a la sociedad con el propósito de tener mayor dominio sobre la sociedad a través de un Estado fuerte y del saber de los expertos. El cientificismo fue una tradición de pensamiento que proclama al conocimiento científico como un eje fundamental para conducir a la sociedad en medio de la enorme transformación producida por la revolución industrial. Poco a poco se va articulando un pensamiento que considera fundamental organizar a la ciencia y desde la ciencia organizar a la sociedad para transformar la naturaleza de una manera coherente con las necesidades de la especie humana para la supervivencia. Los saint-simonianos son unos de los primeros pensadores que consideran importante tomar el poder y al Estado y desde ahí ir orquestando y dirigiendo la nueva sociedad industrial. He mostrado sin embargo las diferentes expresiones políticas que existían dentro del grupo saint-simoniano y los discípulos comteanos. Saint-Simon pensaba en organizar a la nueva sociedad desde un poder central. Comte más bien pensaba en un poder más regional. Laffite y Littré piensan en un poder republicano. Leroux está pensando un poder más popular. A pesar del llamado político, Comte nunca pudo colocarse en posiciones de influencia. Nunca tuvo una plaza académica, ni tampoco tuvo una posición política. Sin embargo, organizó una sociedad desde la disidencia contra el pensamiento hegemónico del espiritualismo-ecléctico de Cousin. Sus enseñanzas fueron dirigidas a los trabajadores y a sus discípulos. Comte murió sin mucho reconocimiento en las altas esferas intelectuales y del poder, fueron sus discípulos quienes llevaron el proyecto filosófico-científico a los círculos de poder. Tanto Littré como Laffite fueron quienes promovieron las ideas del maestro desde posiciones académicas y políticas. El positivismo poco a poco se va volviendo republicano y esto ayudó justamente para que en la Tercera República ese pensamiento se convirtiera dominante. El positivismo que se tomó sin embargo fue el secular y no el religioso por lo que ayudó más bien a la consumación del cientificismo en el último cuarto del siglo XIX en Francia. Con Leroux muestro la radicalidad del pensamiento político democrático con la tecnología. Su pensamiento es muy interesante porque abre la puerta a la vinculación entre la democracia con la tecnología asumiendo necesario la

articulación de la dos culturas. En general, todos ellos anuncian un nuevo híbrido un humano que usa artefactos y los artefactos transforman al medio al ser humano porque la sociedad se vuelve cada vez más compleja. También se puede ver el juego ambivalente y relacional entre la ciencia y la política. El siglo XIX es un momento importante para la avanzada de la ciencia a gran escala en una nueva forma y expresión de poder: el poder tecnificado o el poder científico.

Capítulo III. Los debates filosóficos y políticos de los espiritualistas, los científicos y los positivistas

La segunda generación de espiritualistas-eclécticos

El espiritualismo ecléctico de Victor Cousin fue producto de la Ilustración francesa, particularmente era un intento de mediación entre la tradición y la revolución. Un pensamiento que estaba lidiando entre dos mundos de interpretación: uno que suponía que la monarquía era la mejor forma de gobierno y otro que ponía acento en la república. El espiritualismo ecléctico sería el equivalente en términos políticos a la Charte Constitutionnelle de 1814, en la que se remarcaban los valores liberales sobre el eje del respeto a la ley y el Estado que actúa como sirviente del interés general. El espiritualismo ecléctico intenta restablecer un nuevo orden basado en ciertos derechos individuales que se incrustan en un contexto social ordenado y armónico. Cousin creía firmemente que su filosofía era la base necesaria para lograr el orden social, a partir de una tradición filosófica que situara al cogito de la filosofía del derecho natural, remarcando la separación entre la religión y la filosofía.

Cousin concibe a un individuo que es habilitado con una conciencia trascendente que se caracteriza por tener una razón impersonal y absoluta. El hombre para Cousin no podría decir: aquí está la verdad. El criterio de la verdad no podría ser ni la opinión ni el testimonio de un individuo, es la razón sola, con su esencia y su pureza primitiva. La razón absoluta pierde sus características cuando se transmuta en razón personal y privada. La razón se aloja en la ley moral.²⁶⁰ La política no es una tecnología política o un concepto sociológico, ni tampoco lo es la implosión de las masas en la política. La política requiere de un criterio más abstracto que supone que la participación política se dé por vía de la representación del representante: es una metáfora donde se requiere el mandato imperativo del representante en la política, el representante emerge en razón.

El espiritualismo ecléctico quería preservar las libertades civiles obtenidas por la revolución para no retornar jamás a los privilegios de la aristocracia del antiguo régimen. También se rechazaba la influencia clerical en la política pues Cousin veía que en ese hecho se encontraba la causa de la violencia y la agresividad de la revolución contra el *statu quo*. Sin embargo, Cousin consideraba fundamental a la misma religión para mantener el orden en la sociedad, pero exclusivamente en un terreno de la privacidad de la conciencia. En suma, el pensamiento filosófico de Cousin intentaba la reconciliación entre la religión y la filosofía, entre la monarquía y la república y para ello intenta posicionarse en el lugar privilegiado de la razón para comprender que elementos de cada tradición son falsos o verdaderos para lograr la conciliación.

²⁶⁰ Cfr. Rosanvallon, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*

En cambio, la segunda generación de espiritualistas no estaban totalmente convencidos de la Charte Constitutionnelle de 1814, más bien para ellos se requería establecer una república democrática. Esto debido a la avanzada de la revolución de la primavera de los pueblos en 1848. Ellos veían necesario otorgar mayores derechos a sectores más desprotegidos. Los discípulos espiritualistas sí estaban convencidos en la convicción del maestro de que la filosofía podría aportar una enorme sabiduría que guiara a la humanidad para reconocer el buen vivir de los individuos.²⁶¹ Los espiritualistas consideraban que el buen vivir tenía que ver con las formas de vida austera y de la dignidad moral del deber y del bien común. Ellos veían un peligro en la avanzada de la ciencia porque esta forma de conocimiento minaría los valores morales de la sociedad que permitían su solidaridad. La segunda generación de espiritualistas apunta al reconocimiento de la libertad individual aunque con ciertas restricciones de responsabilidad hacia un bien común. Los conservadores de este grupo sostienen que la desigualdad entre los individuos es natural por lo que no tendría que haber una obligación jurídica de la repartición de bienes pero sí una obligación moral. Élme-Marie Caro es el más radical principalmente porque reconoce la importancia de la obligación jurídica de la igualdad entre individuos. Esta idea es cercana a Rousseau. Entre los positivistas, la visión política está mayormente dirigida a las restricciones de las leyes naturales, incluso los positivistas ponen en duda la idea de la libertad individual. Émile Littré es un positivista más cercano al republicanismo conservador porque considera que no es posible lograr la igualdad entre individuos porque en la sociedad existen leyes que sobrepasan la voluntad humana.

Los discípulos de Cousin hacían una defensa entusiasta de la clase media burguesa urbana y los valores de la familia. Todos ellos crecieron en ese tipo de ambiente por lo que fue ahí donde hay una defensa filosófica de los valores como libertad, igualdad y fraternidad. Además esos discípulos tuvieron posiciones de mucho prestigio. Durante la Monarquía de Julio, punto más elevado del poder del eclecticismo de Cousin, el ministro y su amigo Guizot, desenterró el proyecto de la fundación de l'Académie des sciences morales et politiques en 1832 para echarlo andar desde la hegemonía del poder.²⁶² La Academia siempre fue el centro oficial de la formación en ciencias sociales y estudios filosóficos. Ese fue en realidad el bastión del eclecticismo, pues ahí están en posiciones relevantes Guizot y Mignet en el area de historia, Cousin en el area filosófica. Cousin coloca en posiciones clave a sus discípulos Damiron, Barthélemy-Saint-Hilaire, Jouffroy, Rémusat y Franck. Hasta el final del siglo XIX esta institución mantuvo su hegemonía académica.²⁶³ Uno de los proyectos más importantes de la escuela ecléctica fue la publicación del diccionario de las ciencias filosóficas donde se definen categorías fundamentales. La Academia y su

²⁶¹ Cfr. Logue, William. *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914.* Northern Illinois University Press. Illinois. 1983.

²⁶² Cfr. Seillière, Ernest. *Une académie à l'époque romantique.* Ernest Leroux. Paris. 1926.

²⁶³ Cfr. Knibiehler, Yvonne. *Naissance des sciences humaines : Mignet et l'histoire philosophique au XIXe siècle.* Flammarion. Paris. 1973. P. 304-312.

publicación del Diccionario más el *Journal des deux mondes* sería el lugar para esparcir las ideas de Cousin. Sus discípulos harían un enorme trabajo pues se consolidaron hasta finales del siglo XIX. También comienza a emerger una crítica durísima al espiritualismo. Figuras como Renan y Taine realizarían una crítica directa a la hegemonía espiritualista. Ellos tienen una visión científicista y no positivista. Ellos incluso critican al positivismo de Comte. Esto hace que su discurso filosófico sea transfronterizo, es decir, que intentan una mediación entre la filosofía y la ciencia, aunque desde perspectivas distintas. Renan es un pensador mucho más mediador. Taine es un pensador que se alimenta de la tradición sensualista de Condillac, su crítica es mucho más severa contra el espiritualismo porque es un renacimiento radical del sensualismo.

La concepción política de la escuela espiritualista-ecléctica: Entre el liberalismo y el conservadurismo

Los grandes herederos del eclecticismo son Adolphe Franck, Elme-Marie Caro, Paul Janet y Jules Simon. Los discípulos de Cousin concibieron un tipo de política donde se acentúan los valores republicanos con mucha mayor insistencia que Cousin. Sin embargo, hay algunos que son más conservadores como es el caso de Adolphe Franck que fue un judío practicante. Franck realizó estudios del judaísmo y también publicó artículos sobre la kábala. Además fue un miembro muy activo de su comunidad religiosa pues fue nombrado como presidente de la *Alliance Israélite Universelle*. Su relación con estos grupos judíos ortodoxos lo hace participar en la liga de *La paix sociale* que era una organización contra el ateísmo. Este conservadurismo lo acercó a los grupos católicos que defendieron fielmente al Segundo Imperio. La concepción política de Franck se inspira principalmente en el liberalismo de John Locke, es una idea que concibe al individuo como el dueño de sí mismo moralmente y políticamente. El individuo no es ni un maestro ni un esclavo, sino que es alguien que vive una vida moral y una vida para ser libre.²⁶⁴ Sin una libertad moral, la libertad política sería imposible. La presencia del Estado sería importante para remarcar las libertades cívicas y morales. Sin embargo, el liberalismo político de Franck se contraponía al utilitarismo inglés que asumía que la base moral de una sociedad se enfocaba en la búsqueda del interés personal. El espiritualismo ecléctico de Franck cuestiona ese valor del egoísmo en la sociedad y subraya la importancia de un tipo de vida moral personal que se base en las buenas intenciones. La manera de conciliar las individualidades con el conjunto de la sociedad sería por medio de la obligación que cada individuo debería tener con la sociedad. En el caso de Franck encontró una especie de mediación que le permitió aceptar algunos aspectos del liberalismo inglés, principalmente el libre mercado en la economía, pero siempre fue resistente a la idea que la base de la soberanía se encontraba en cada individuo empírico.

Franck pensaba que era imposible que individuos concretos con intereses y deseos tan diversos llegaran a un bien común, más bien sería mejor concebir un individuo abstracto: *la*

²⁶⁴ Cfr. Franck, Adolphe. *La vraie et la fausse égalité*. L'Hachette. Paris. 1867. p. 49-50.

personne humaine.²⁶⁵ Él veía un peligro en la nueva concepción autoritaria que era el positivismo pues en ella se promovía un ataque a los derechos individuales y se recobraba nuevamente la importancia de poderes autoritarios que ya no tomaban de la religión su fuente primaria de legitimidad sino a las ciencias. Su liberalismo no refería necesariamente al deseo ilimitado de los individuos, sino más bien concebía una libertad más responsable, amoldada a obligaciones y responsabilidades hacia los otros. Franck consideraba imposible la formación de un individuo totalmente aislado del resto de la comunidad, *la personne humaine* sólo podría desarrollarse en las relaciones con otros.²⁶⁶

Franck sostiene que la sociedad existe porque *la personne humaine* existe y la sociedad existe para servir a *la personne humaine*. Así el sacrificio de cada individuo y de la sociedad misma permiten que tanto lo uno como lo otro se mantengan en armonía.²⁶⁷ Ciertamente, los individuos están obligados a servir el bien común y a la sociedad. Así el Estado tiene el derecho de intervenir en la vida de los individuos cada vez que el bien común se vea afectado ante fuerzas anárquicas y tiránicas que puedan amenazar la estabilidad de la nación. Para Franck, la gente de color eran inferiores con respecto a la raza blanca, en belleza, inteligencia, moralidad, pero esa inferioridad no le puede dar el derecho a la raza blanca de esclavizar a la gente de color.

Franck consideraba fundamental el respeto a la libertad, pues de ella se despliega la obligación tanto de uno mismo como con los otros, esta obligación supone una estabilidad moral en la sociedad. Franck consideraba que entre los individuos existen desigualdades naturales, algunos son más inteligentes o más fuertes que otros, sin embargo considera que lo que permite la igualdad entre los individuos es la obligación y esto justamente mantiene la unidad de la humanidad. Obligaciones y derechos son indisociables y están mutuamente vinculados. La igualdad de derechos permanece en la igualdad de obligaciones.

La concepción de *la personne humaine* no supone un individualismo atómico. Él comienza cuestionando el planteamiento Lockeano del derecho natural de la propiedad. En vez de concebir la propiedad como una consecuencia de la libertad individual,²⁶⁸ Franck considera que es una necesidad para que no sólo el individuo pueda sobrevivir sino su propia familia. Sin familia no podría existir la humanidad. La sociedad entonces está mayormente compuesta por familias que por individuos.²⁶⁹ En cuanto a la economía, él concibe que más allá de una teoría laboral basada en las motivaciones y beneficios individuales, se tiene que realizar una teoría que refiera a las motivaciones familiares, es ahí donde se encuentra el motor de la prosperidad y del progreso. Franck encuentra razones para dudar y sospechar de la idea de la búsqueda de la riqueza conforme a la lógica económica pueda traer

²⁶⁵ Cfr. Franck, Adolphe. Droit civil. Ancienne librairie Germer Baillière. Paris. 1886. p. 7.

²⁶⁶ Cfr. Franck. Le communisme jugé par l'histoire. Joubert. Paris. 1849. P. 22-23.

²⁶⁷ Cfr. Franck. Droit civil. Op. cit. P. 7.

²⁶⁸ Franck. Droit civil. Op. cit. p. 117-119

²⁶⁹ Ibid. P. 23

beneficios para todos. Franck tiene una filosofía de la austeridad y de la moral. La verdadera recompensa viene de haber cumplido con una obligación. En ese sentido, Franck considera que si habría que despojar la opulencia de unos cuantos para repartirla entre quienes más lo necesitan es una obligación moral que tendría que ser cumplida para la unidad de la sociedad.²⁷⁰ Franck tenía bastantes dudas que la democracia y el socialismo pudieran ofrecer un camino de estabilidad y unidad en la sociedad. Él siempre pensaba en un tipo de Estado que garantizara las libertades y que ayudara a formar ciudadanos responsables con sus obligaciones.

Elme-Marie Caro considera fundamental el arbitrio individual. Mientras que el positivismo descubre leyes que limiten y restringen las decisiones individuales, Caro era un defensor del liberalismo moderado como Franck y los otros discípulos de Cousin. Caro creía importante que hubiese una transición a la democracia para que la capacidad de decisión se pudiese extender a todos.²⁷¹ Caro consideraba políticamente inaceptable el regreso de la monarquía, también tenía muchas dudas respecto al experimento político de la comuna de 1871 que había degenerado y que había alimentado a la derrota militar contra Prusia. Sin embargo, su posición política estaba comprometida con su idea de una democracia republicana. Caro sospechaba del progreso y la continuidad en ese sentido era un hegeliano, pues la historia no necesariamente tendría que llevarnos a un estadio progresivo sino que podría llevarnos al colapso. Hay una crítica de Caro a la supuesta pretensión democrática del positivismo. Caro explica que en el positivismo se encuentra un mecanismo político demasiado conservador y revolucionario al mismo tiempo. Conservador porque éste no puede concebir otra manera de hacer política más que la administración y la maquinaria política la cual justifica las desigualdades sociales sin cuestionarlas y al mismo tiempo contiene un mecanismo muy revolucionario porque a priori cree que la sociedad se desarrolla teleológicamente hacia un estadio positivo donde la sociedad se modifica por sí misma para mejorar mágicamente.²⁷²

Paul Janet se acercó a la política cuando su colega Jules Simon fue llamado como el ministro de instrucción pública en 1871. Janet participo en la *Ecole libre de sciences politique* que era la más importante institución que formaba a los servidores públicos en Francia. Además sirvió en el *Conseil supérieur de l'Instruction publique* de 1889 a 1896. En las dos últimas dos décadas del siglo XIX fue quizá la persona más dominante en Francia. A pesar de ser uno de los últimos eclécticos siempre cuestionó que Cousin no le

²⁷⁰ Ibid. P. 167

²⁷¹ Cfr. Caro, Elme-Marie. *Problèmes de morale sociale*. Librairie Hachette. Paris. 1876. P. 364.

²⁷² Cfr. Caro, Elme-Marie. *La démocratie devant la morale de l'avenir*. Les nouvelles théories sur le droit naturel. *Revue des deux mondes*. Le premier de novembre de 1875. P. 5-35.

hubiera dado la importancia debida a la metafísica de Maine de Biran, por esa razón Cousin fue tan atacado por los filósofos de la tercera república.²⁷³

Janet consideraba que el eclecticismo de Cousin había sido más bien un producto del Ilustración del siglo XVIII, en vez de una reacción contra ella retomando el pensamiento filosófico del siglo XVII como Cousin sostenía. Uno de los ejemplos más claros de esta afirmación es la defensa política que Cousin realiza a los derechos naturales del hombre. Es un proyecto centrado en la razón y en la necesidad de establecer restricciones a la autonomía individual con obligaciones morales con la sociedad en su conjunto. Aún así el proyecto ecléctico sigue estando centrado en la idea de la libertad individual.

Janet sigue siendo un continuador del pensamiento político de Cousin, pues sigue creyendo en los derechos naturales del hombre. Aunque cree que los tiempos de democracia pueden ser peligrosos, pues la prudencia de las repúblicas liberales se puede ver distorsionada por los aires de cambio y radicalismo de las democracias que le dan autoridad a las masas. Janet y los eclécticos en general concibieron una idea política mayormente centrada en valores republicanos y en un poder de la clase media intelectual en lugar del poder de las élites aristocráticas o las clases bajas de los trabajadores.

La concepción política de Simon estaba centrada en la evidencia misma de la verdad en las leyes naturales. Estas verdades eran consideradas universales y accesibles para todas las personas, aunque en circunstancias específicas.²⁷⁴ Los más grandes obstáculos para lograr la libertad de los individuos son la ignorancia y la inmoralidad. La meta es maximizar la libertad de los individuos, pero el hombre de estado tendría que tener la sabiduría para descubrir que tanta libertad sus compatriotas estarían preparados de ejercer. Para lograr obtener una mejor sociedad y un mejor gobierno se requiere un enorme hábito de responsabilidad propia de los individuos. El hombre de Estado tendría que buscar la manera de promover esa responsabilidad de los individuos en la sociedad.²⁷⁵ Simon considera que se requiere maximizar las libertades individuales y una reducción de la autoridad del Estado, pero el Estado no debería desaparecer sino que estar ahí presente para regular posibles momentos de peligro para la sociedad.²⁷⁶ Los individuos tendrían que tener sus derechos para que puedan actuar libremente pero también se requieren obligaciones para que ellos puedan hacer sacrificios por el bien común. Incluso el individuo podría ser obligado sin su consentimiento a cumplir con ese bien común. Simon consideraba que se requería una mediación entre la libertad individual y el bien común. Simon considera que

²⁷³ De acuerdo con Emile Boutroux, quien fue uno de los mayores exponentes del movimiento filosófico neo-kantiano, fue Paul Janet y sus lecciones de Kant quien lo inspiró a estudiar al filósofo alemán. Cfr. Janet, Paul. *Problèmes de XIXe siècle*. Librairie Nouvelle. Paris. 1872. P. 327-329

²⁷⁴ Cfr. Simon, Jules. *La Liberté*. Hachette. Paris. 1859. P. 280.

²⁷⁵ *Ibid.* P. 401.

²⁷⁶ *Ibid.* P. 201.

ante la monarquía y los intentos de autoritarismo más bien se necesita poner acento en las libertades individuales para lograr ese deseado equilibrio en la sociedad.²⁷⁷

Simon también reflexionó mucho sobre la libertad y la propiedad. Simon está de acuerdo con Locke que el derecho de propiedad está basado en el trabajo. A diferencia de Caro que encuentra dificultades en aceptar el argumento de Locke, Simon considera no ve dificultades en aceptar que la desigualdad de la repartición de propiedades afecte directamente la desigualdad de los derechos políticos. Siempre ha habido una desigualdad natural entre los hombres, si se intenta destruir esa desigualdad en la propiedad también repercutirá en la libertad. Sin embargo, tampoco quiere decir que no deba haber un intento de distribuir más equitativamente la riqueza, pues siempre la acumulación desbordada de la riqueza y de las propiedades afectaría necesariamente en las libertades políticas y civiles de la mayoría de los individuos. Por ese motivo, la revolución fue necesaria para distribuir de manera más equitativa las propiedades y para que cada individuo pueda desarrollar todas sus capacidades. La industrialización es sumamente importante para hacer que la sociedad moderna avance, además ésta incrementa significativamente las propiedades. Esto añade flexibilidad para obtención de propiedades a diferentes sectores y ampliando en definitiva la fundación de la libertad individual.

La ley natural también refiere a la organización de la familia para consacrar una sociedad libre. Esta familia tendría que ser monogámica y paternalista. Simon consideraba a la familia como la base de la sociedad, el lugar ideal donde los individuos de cada generación aprenden los valores de la responsabilidad y los derechos de la humanidad. Simon considera que la producción de la moral requiere de la combinación del amor de la madre y la autoridad del padre –una división del trabajo creado por la naturaleza. Simon no considera que haya diferencia entre la moral privada y pública, la familia enseña el principio de responsabilidad de manera que pueda ser beneficiosa para la esfera pública.²⁷⁸ La autoridad del padre es fundamental para entender la autoridad del Estado. Simon tiene una concepción filosófica muy paternalista, considera que los niños y las mujeres poseen derechos aunque en un orden inferior. La mujer por ende no tendría lugar en la vida pública, su función está referida al ámbito privado.²⁷⁹ La perspectiva de Simon es compartida por los eclécticos e incluso por la mayoría de los varones de aquella época. Esto contrasta un tanto con la idealización de Auguste Comte a la mujer.

Vacherot comprende que es necesario reivindicar una ciencia de la moral, desprovista de toda especulación metafísica, basada sobre la sola observación y simplificada, pasando a un plano práctico con la socialización de la moral es la principal tarea de la filosofía para el

²⁷⁷ Cfr. Bertocci, Philip A. Jules Simon. Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886. University of Missouri Press. Missouri. 1978.

²⁷⁸ Simon. La Liberté. Op. cit. p. 4-5

²⁷⁹ Ibid. P. 227

advenimiento de la sociedad democrática.²⁸⁰ Esto intento es parecido al de Jules Simon en su trabajo *Devoir* que un lenguaje kantiano ambos intentan conciliar el método racional con el método experimental, pensando los elementos formales, necesarios y universales que una ley moral se justifique racionalmente para ensamblarse a los comportamientos, a los sentimientos, a las experiencias. Vacherot fue nombrado miembro de la comisión para la enseñanza superior de la enseñanza superior presidida por Guizot.

Vacherot en *La métaphysique et la science* habla de la política, donde cuestiona a quienes piensan que la sociedad es una colección de individuos y que reducen al Estado a una abstracción dañina, también las doctrinas contractuales son falsas. Vacherot se contrapone a las abstracciones falsas de la república de Platón, oponiendo el buen sentido de Aristóteles y la concepción orgánica del Estado donde los individuos no son más que miembros y una concepción de la sociedad humana como obra natural y espontánea. Pero en su texto de la *Démocratie* la similitud entre el organismo social y el organismo viviente, el binomio cuerpo-alma es puesto de lado y considerado como una ilícita analogía prestada de la historia natural.²⁸¹

En general los valores promovidos por los eclécticos, eran valores de sectores medios, impulsando los valores económicos y sociales necesarios para crear una sociedad más mediadora a través del bien común entre las fuerzas antagónicas en la sociedad, de la aristocracia y de los nuevos grupos socialistas que promovían valores de los desposeídos. El eclecticismo en general concibe el centro de su filosofía en la libertad individual en la capacidad del sujeto, vía la razón, de tomar una actitud moderada en todos los asuntos de su vida. En cierto modo es una libertad negativa, una libertad que debe ser limitada para poseerla. La conciencia es una especie de propiedad individual y autónoma que nadie tiene el derecho de adentrarse en ella. El eclecticismo comprende que la propiedad es fundamental para que la sociedad pueda promover los valores de libertad y de responsabilidad.

En la década de los sesenta hay una defensa del espiritualismo en términos políticos. La avanzada del positivismo intentó asociar al eclecticismo y al espiritualismo como una filosofía de Estado que promovía valores proclives para el mantenimiento del imperio. Sin embargo, los espiritualistas critican al positivismo e intentan asociar su pensamiento político como meramente oportunista ante la avanzada de grupos republicanos. Los espiritualistas asocian un carácter conservador en el pensamiento político del positivismo, en particular en su reconocimiento de la desigualdad natural proveniente de interpretaciones biologicistas que ponían acento en la competencia y en la selección natural leído en clave social. Los positivistas principalmente el grupo heterodoxo de Littré conformaron un bloque político importante. Esto se debe a su participación constante en los

²⁸⁰ Cfr. Vacherot, Étienne. *Essai de philosophie critique*. Op. cit. P. 267.

²⁸¹ Cfr. Thuillier, Guy. "Aux origines du radicalisme : « L démocratie » d'Étienne Vacherot". *La revue administrative*, 43^e Année, No. 254 (Mars-avril, 1990), pp. 117-126.

llamados salones republicanos que fueron asociaciones de libre pensamiento que comienzan a desarrollarse a comienzos de los años sesenta donde expresaban un pensamiento republicano en forma de resistencia contra el Segundo Imperio de Napoleón III.²⁸² Como lo explica Rosanvallon esa nueva generación republicana no es tan diferente a la generación de liberales doctrinarios como Comte y Guizot de los años treinta. Esto se debe a que ambas generaciones tenían una concepción conservadora respecto a la participación política de las masas. Ambas generaciones justificaban que una élite privilegiada tomara las decisiones políticas.²⁸³

Los debates filosóficos entre filosofía y ciencia

Como se ha mencionado, la filosofía más importante de la monarquía constitucionalista de Julio fue el espiritualismo de Victor Cousin. Su hegemonía es evidente en los centros de enseñanza en gran parte del siglo XIX en Francia. El espiritualismo tuvo que redefinirse en su encuentro turbulento con el pensamiento hegemónico del catolicismo. El mismo Victor Cousin tuvo que adoptar su filosofía espiritualista para que fuera aceptada en los círculos de poder. Pasó de un panteísmo a un teísmo conciliatorio que llamó eclecticismo. Cousin intenta trascender los límites del pensamiento sensualista y de la ideología y también de la razón abstracta y profunda del pensamiento germano. Lleva su filosofía del pedestal de la abstracción platónica y cartesiana a un terreno mucho más común. Su llamado al sentido común es el acercamiento a la oratoria y a lo popular. Su concepción moral es un estatuto de la abdicación de las formas de vida del catolicismo. Al final de su camino tiende a un cuestionamiento recurrente al materialismo que fue defendido fehacientemente por sus discípulos.

De 1848 a 1851 son los años de la segunda república que requiere un nuevo pensamiento que justifique y valide el régimen republicano en vez de la monarquía constitucionalista previamente establecida. Justamente entre mayo de 1848 y julio de 1849, Ernest Renan escribe su explosivo texto: *L'Avenir de la science* en el cual plantea de manera general que la ciencia del hombre ya no puede ser más una abstracción, se requiere al contrario esclarecer la experimentación universal de la vida humana y por consecuencia el estudio de todos sus productos de su actividad simbolizado en la ciencia. Renan plantea que la filosofía no requiere un campo aparte sino que ella tiene que estar a un costado de todas las demás disciplinas; hace una distinción entre las ciencias históricas y las ciencias filosóficas ambas perspectivas son necesarias para el desarrollo del pensamiento humano. Renan considera que para las ciencias y la filosofía es imposible determinar la existencia de Dios en sus propios términos.²⁸⁴

²⁸² Cfr. Nord, Philip. *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*. Harvard University Press. Massachusetts. 1995.

²⁸³ Cfr. Rosanvallon, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Gallimard. Paris. 2000. P. 227.

²⁸⁴ Cfr. Vidal-Naquet, Pierre. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Flammarion. Paris. 1990. P. 257.

Renan es el primero en cuestionar el estado de la filosofía y considera la necesidad de darle mayor importancia a las ciencias como lo hacen en Alemania,²⁸⁵ uno de los grandes impedimentos es la doctrina de Cousin porque no le da tanta importancia a los estudios experimentales. La filosofía tendría que ayudar a desarrollar los estudios científicos. Para Renan el problema radica en la enseñanza de las instituciones educativas tiene una lógica de los manuales que impide el desarrollo el espíritu innovador de los estudiantes.

Los espiritualistas contra el cientificismo

Los discípulos de Cousin se enfrentaron con la avanzada del cientificismo que pusieron en cuestionamiento a la filosofía. Indudablemente en la época hay una fiebre por nuevas ideas del progreso de la ciencia y que ésta debería tener mayor influencia en las instituciones universitarias. Esa misma fiebre llega al interior de L'École Normale Supérieure hay un interés marcado por el estudio de los hechos y no ya por el estudio de las ideas abstractas.²⁸⁶ Es necesario hablar de hechos en la filosofía, en la moral, en la historia, en la literatura, etc., se requiere rescatar los descubrimientos de la química y de la historia, de igual manera que el progreso de la psicología.²⁸⁷ El cientificismo asciende en la mitad del siglo XIX.²⁸⁸

El campo intelectual se vio dividido principalmente por inclusión de más científicos en las instituciones educativas y académicas. El joven pensador Taine escribe una crítica frontal a la hegemonía del espiritualismo con *Les philosophes français du XIXe siècle* (1857) donde denuncia que el espiritualismo tiene el rol de ser la policía intelectual del régimen. Se conforma a partir de 1850 un bloque crítico contra el espiritualismo que es dominante en las instituciones educativas como los realistas y los científicos que comienzan a aglutinarse alrededor del pensamiento científico y positivista. Los filósofos espiritualistas que se concentran en la Sorbonne se organizan y el filósofo con mayor prestigio sale a la defensa, Elme-Marie Caro escribe *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864) Paul Janet al año siguiente anuncia *La crises philosophique* (1865) donde considera que la filosofía se encuentra en una nueva fase, la fase polémica donde el espiritualismo tiene que defenderse ante la inminente avanzada de la ciencia y del pensamiento positivista. Claude Nicolet en su interesante estudio sobre el vínculo de la idea republicana con los avances de la modernidad, refiere a que algo de suma importancia de los grandes trabajos de los intelectuales de la Francia del siglo XIX es que ellos concibieron claramente el avance de la sociedad industrial y cómo ésta estaba realizando profundos cambios en la vida y en la sociedad. Comte en cierta manera es consciente de esta modificación de la sociedad que

²⁸⁵ Cfr. Gaulin, Morgan. "Refonder la philosophie en 1860: Ernest Renan critique de Vacherot". *Nineteenth-Century French Studies*. No. 38. Vol. 1-2. (2009) pp. 52-66.

²⁸⁶ Cfr. Bourgeois, Bernard. *L'École normale, école philosophique*. En Sirinelli, Jean-François. (ed.) *École normale supérieure*. PUF. Paris. 1994. Pp. 276-292.

²⁸⁷ Cfr. (ed.) Hottin, Christian. *Universités et grandes écoles à Paris*. Action artistique de la ville de Paris. Paris. 1999.

²⁸⁸ Grondeux, Jérôme. *La religion des intellectuels français au XIXe siècle*. Éditions Privat. Paris. 2002.

empieza a hablar de la necesidad de una nueva organización y concentración en el proceso de la realización económica industrial.²⁸⁹ Los discípulos de Cousin toman como eje la moral particularmente la categoría del deber en la sociedad, de la moderación y del bien común para lograr mantener la unidad en la sociedad como remedio y enfrentar los cambios drásticos de la sociedad del siglo XIX. En cambio, los científicos y positivistas desgajan el sentido del compromiso de la moralidad, atribuyéndole características naturales. La moral más allá de decisiones personales son fuerzas impersonales que imponen a las voluntades individuales arbitrariamente.

Ernest Renan: La metafísica a un costado de la ciencia

Ernest Renan es de los primeros que cuestiona la supremacía de la metafísica y principalmente la hegemonía espiritualista. Renan fue una figura muy importante en el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XIX. Renan nace en Tréguier el 28 de febrero de 1823 con una formación muy tradicional, llega a París a los 15 años, en su estancia en París comienza a tener una crisis espiritual que lo lleva a tener un espíritu crítico a los escritos bíblicos, comienza sus estudios de alemán, sirio, árabe y hebreo. Complementa mucho su formación con sus estudios personales en ciencias como las matemáticas, la física y las ciencias naturales, además estudia decididamente filosofía y teología. En el año 1842 de acuerdo con su autobiografía comienza a dudar de la autoridad eclesiástica, finalmente decidió dejar el seminario al que asistía, abandona su vida cerca del sacerdocio y la vida religiosa. También comienza a leer de una manera estrecha el Fausto de Goethe. En 1852 se doctora con una tesis sobre Averroès. En 1847 logra el premio Volney por su voluminoso trabajo sobre las lenguas semíticas. Escribe un interesante trabajo titulado, *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe siècle*, donde concluye que hay un gran prejuicio generalizado contra el pensamiento medieval, pero él puede decir que el trabajo intelectual en la edad media nunca dejó de cesar hay toda una tradición de pensamiento que hace posible el renacimiento italiano.²⁹⁰

Ya desde los 1850 pertenece a muchas sociedades de sabios y principalmente sociedades científicas y escribe en las revistas más prestigiadas. En un comienzo no acepta dar lecciones porque piensa que tienden a ser repetitivas y consagra casi todo su tiempo a sus propios estudios. Tampoco acepta puestos universitarios en la provincia para mantenerse en París y seguir sus investigaciones. En 1848 comienza a redactar sus reflexiones: *L'Avenir de la science* que por consejo de sus amigos deja de publicar hasta que finalmente lo decide hasta 1890. Como lo dirá más adelante, su ensayo de 1848 sería un borrador para desarrollar su obra en 1890 que contiene más 450 páginas. Este texto como el mismo lo confiesa fue el resultado de su crisis espiritual o su crisis religiosa, parecía que fuera su testamento donde finalmente deja morir su lado espiritual y reivindica el saber científico

²⁸⁹ Nicolet, Claude. L'idée républicaine en France. Op. cit.

²⁹⁰ Cfr. Dussaud, René. L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan. Librairie orientaliste. Paris. 1951.

como el resultado de su lucha interna. Pues justamente el planteamiento general que el camino de la humanidad es abrazar a la ciencia. El catolicismo queda en ruinas, siendo sustituida por una fe nueva, una fe que encuentra su exaltación en el progreso de la razón.²⁹¹ Esos planteamientos se escriben en el calor de la revolución de las calles de París de 1848, un espíritu rebelde que transpira en todo el ambiente y que siendo así, Renan se arma de valor para pregonar el renacer de la ciencia. Esto lo llevó a una flamante censura imperial. Renan publica sus incendiarios escritos en la *Revue des deux mondes* y en el *Journal des débats*.²⁹² Estos textos aparecen el 15 de enero de 1860. Renan se inspiró en la lectura del texto de Étienne Vacherot, *La métaphysique et la science, ou principes de métaphysique positivistes* que aparece en 1858.

Renan en general en su texto muestra su hartazgo al humanismo superficial y revestido con un disfraz sumamente viejo y arcaico. Además, cree que ese humanismo lleva recurrentemente una retórica circular que no sale de los salones ni de los círculos de discusión, se requiere promover un tipo de humanismo diferente que abrace a la ciencia, esa nueva religión naturalista que incentive formas cognitivas distintas, prácticas distintas que conlleve un estudio metódico, paciente y reflexivo.²⁹³ Para Renan, la ciencia es una religión, la religión más perfecta y verdadera pero es una religión. Su espíritu crítico y reflexivo rompe todos los encantos, parte a la mitad las velas de devoción, destruyendo los bellos sueños de los antiguos.²⁹⁴ Otro aspecto que menciona Renan es que la ciencia permite encontrar certezas ontológicas aunque el método experimental sólo proclame verdades relativas. La búsqueda de certezas de la ciencia es más limitada pero no por ello deja de ser dadora de sentido. El dogma que está detrás de la ciencia es la crítica por lo que la sociedad tendría que lidiar con las diferencias, con maneras diferentes de pensar y de creer de otros hombres. Las ciencias positivas pueden dar una explicación mucho más clara de los problemas al establecer leyes generales con el propósito de resolver los problemas socio-políticos entre las personas. Poco a poco Renan concibe a la sociedad humana desde una perspectiva histórica donde explora desde las sociedades primitivas y sus formas religiosas su desarrollo hasta la época moderna. Renan elabora, a partir de una concepción naturalista, clasificaciones y desarrollos de fases comparativas para explicar a la sociedad, en su trabajo de *l'Embryogénie de l'esprit humain*. Renan considera que el desarrollo de la humanidad es sumamente complejo en su devenir, es imposible realizar fórmulas precisas por lo que en este punto cuestiona la noción comteana del devenir de lo social en su forma teleológica.

En su *Avenir de la science* intenta desarrollar un tipo de ciencia para la humanidad, haciendo posible realizar una ciencia de los productos del espíritu humano. Las ciencias de

²⁹¹ Cfr. Petit, Annie. Introducción. En Renan, Ernest. *L'avenir de la science*. Flammarion. Paris. 1995.

²⁹² Cfr. Renan, Ernest. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Presses Pocket. Anglaterra. 1992 ; De Carfort, Adolphe et Bazouge, Francis. *Biographie de Ernest Renan*. Charles Douiniol. Paris. 1864.

²⁹³ Cfr. Renan, Ernest. *L'avenir de la science*. Op. cit. p. 106

²⁹⁴ Cfr. Ibid. p. 153.

la humanidad tendrían que ser primordiales en el entendimiento general, pues en ella se puede percatar el devenir o su desarrollo histórico y teórico que concibe el espíritu humano. Esto sería, para Renan, el futuro de la filosofía. Las bases de la ciencia son históricas. Renan no quiere decir que se tienen que copiar los métodos utilizados en la investigación de las ciencias naturales, más bien, Renan sostiene que se requiere desarrollar un espíritu de finesa y no un espíritu geométrico para esclarecer los fenómenos. Es mejor desarrollar una facultad de la percepción que pueda distinguir el sentido en vez de crear fórmulas para encasillar la marcha de los fenómenos. La naturaleza humana es bastante impredecible, esas fórmulas no sirven prácticamente de nada al explicar su sentido, es necesario entonces intentar entrar de alguna manera para comprender las cosas del corazón y de la imaginación. Renan sugiere entonces que las ciencias requieren especializarse para contar con todo detalle sobre todos los aspectos que confieren a lo humano, pero esto no quiere decir que esa especialización se lleve de forma aislada sino que se requiere de interconexiones, transitar a un sentido interdisciplinario.

Renan considera que el método que se tendría que utilizar en las ciencias naturales y las ciencias humanas es el mismo, el cual sería el método de experimentación que permite una escrupulosa observación de los fenómenos tanto naturales como humanos. La época se caracteriza del gran éxito de las grandes escuelas de ingeniería, de los grandes debates sobre la enseñanza técnica y profesional, las aplicaciones de las ciencias en la industria. Es también el tiempo de la multiplicación de las sociedades científicas y de la aceleración de la profesionalización.²⁹⁵ La ciencia multiplica sus descubrimientos y sus aplicaciones prácticas, es el periodo de un inmenso incremento de la utilización tecnológica de los artefactos y de las máquinas. La química tiende a modificar todas las relaciones del hombre con la materia y al mismo tiempo con todas las condiciones de la vida.²⁹⁶

Renan cuestiona los enfoques como el de Vacherot que como veremos más adelante tiene una inmensa influencia de Hegel, y ve a la filosofía como una ciencia que tiene el potencial de seguir progresando infinitamente. Renan entonces propone una filosofía no hegeliana para la metafísica que se funde sobre la categoría del sentimiento. En general, Renan usa la crítica de Renouvier de sus *Essais de critique générale* que fueron escritos entre 1854 y 1859 que refiere a que el problema con Hegel es que sostiene la unidad del mundo a partir de una teoría de la identidad que finalmente deviene en la disolución del mundo con la idea. Renouvier añade que el hacer se suprime al fenómeno, es decir, no se puede saber cuándo es el mundo y cuándo es la idea.

²⁹⁵ Para ver el desarrollo de especialización en todo el siglo XIX en Francia: Hulin, Nicole. *Culture scientifique et humanisme. Un siècle et demi d'engagement sur le rôle et la place des sciences*. L'Harmattan. Paris. 2011 ; Hulin, Nicole. *L'enseignement secondaire scientifique en France d'un siècle à l'autre. 1802-1980*. Institut National de Recherche Pédagogique. 2007.

²⁹⁶ Barrière, Pierre. *La vie intellectuelle en France du XVIe siècle à l'époque contemporaine*. Éditions Albin Michel. Paris. 1974.

Además Renan critica en el mismo sentido el dualismo de Vacherot. Para Renan no puede haber verdad sino se funda en la experiencia científica, el ideal no podría conocerse si está fuera de la realidad. Renan reconoce los conceptos ideales como lo infinito, lo absoluto, la substancia, el universo pero ellos no son estrictamente términos metafísicos, más bien son nociones lógicas que permiten a la filosofía comprender los otros dominios del saber. Renan le reconoce a Vacherot el mérito de haber distinguido la metafísica de las otras disciplinas. Sin embargo, no le puede conceder que la filosofía sirva como palanca para el progreso de la ciencia. En cambio, Renan afirma que la metafísica no podría servir de instrumento de progreso de la ciencia.

Renan considera que las viejas tentativas de explicación universal han sido sustituidas por una serie de pacientes investigaciones sobre la naturaleza y la historia. Esto quería decir que los esfuerzos de la especulación de la vieja filosofía serían inútiles para entender los nuevos tiempos.²⁹⁷ La filosofía solamente podría aspirar, en estos nuevos tiempos, a la ciencia universal. La filosofía tendría que ir más allá de Hegel, ya no dedicarse a los grandes esfuerzos de abstracción, sino que debería dedicarse a un trabajo más minucioso sobre especificidades.

Renan mismo respeta la enseñanza filosófica²⁹⁸, pero considera que la metafísica no puede ser de ninguna manera perfectible, ya que sus principios son arquetipos, es decir, algoritmos fijos. Sería prácticamente imposible ir más allá de esos arquetipos. Por esa razón, la metafísica no podría ser considerada una ciencia porque la metafísica no podría evolucionar, ya que todo está dicho para la metafísica. La metafísica entonces no podría ser la base de la ciencia. Renan piensa que es necesario hacer caer a la metafísica de su tradicional pedestal y ponerla al mismo nivel que las demás ciencias. La filosofía sería entonces un instrumento que podría servir a los dominios del saber. La filosofía ya no podría existir por sí misma, sino que requiere de la compañía de las demás ciencias. Cada quien nace con su filosofía como si uno naciera con su propio estilo. La filosofía es un asunto personal y no es como la ciencia que produce resultados objetivos, más allá del sujeto. La filosofía tendría que ser una disciplina general que complementa las investigaciones especializadas de los científicos.

En vez de la filosofía, el motor del conocimiento sería la filología. Después de su estancia en Italia donde estudió textos en lenguas orientales como el sirio, el hebreo, Renan considera que las grandes revoluciones del pensamiento se pudieron haber dado por las conquistas de la filología en el siglo XV. Se requiere una filosofía que encuentre conocimiento en los detalles y no en las grandes generalidades, por el contrario el filólogo es el hombre de los detalles. Renan reconoce la importancia de los estudios especializados, pero también reconoce la importancia de los conceptos generales. Los dos acercamientos

²⁹⁷ Cfr. Gaulin, Morgan. *Refonder la philosophie en 1860: Ernest Renan critique de Vacherot*. *Nineteenth-Century French Studies*. 2009, vol. 38, no. 1-2 pp.52-66

²⁹⁸ Renan, Ernest. *La métaphysique et son avenir*. Éditions du Sandre. Paris. 2011. P. 29

tendrían que complementarse para tener una mirada mucho más enfocada. El espíritu de la ciencia, el espíritu de los nuevos tiempos demanda la integración de los estudios específicos con los estudios generales. El sabio no podría hacer nada sin el pensante, ni el pensante podría hacer nada sin el sabio.

Renan considera que la filosofía por sí misma no podría realizar progresos, sino que la filosofía integrada con la ciencia podría realizar enormes descubrimientos. Para Vacherot, por su influencia hegeliana, prefiere la abstracción de la naturaleza y la inteligencia sobre la materia, es decir, que únicamente con la filosofía se podrían realizar progresos.²⁹⁹ Renan cree que el modelo más coherente es el de Aristóteles justo porque establece un equilibrio entre las diferentes esferas del saber. Se tendría que atacar el materialismo pamplón que supone que sólo los estudios especializados aportan mayormente al conocimiento. Cuando Renan, leyó a Comte no tuvo otra impresión más que ver en el trabajo de Comte una vena racionalista muy bien demarcada. Pero jamás vio esa doctrina como si fuese el devenir mismo de las ciencias, siempre la miró con sospechas y con bastantes dudas. Renan además criticó a Comte que su propuesta de hacer transitar el método de la física a todas demás ramas de pensamiento es totalmente infactible, justo porque había un reduccionismo de un materialismo inaceptable en las demás ramas de la ciencia. También critica su modelo evolutivo de los tres estadios, pues le parece que la humanidad no podría transitar bajo esos criterios y, si se piensa normativamente, la ciencia no podría ocupar el lugar que otros tipos de conocimientos poseen, qué sería la humanidad sin la literatura, la religión, etc. En fin, la ciencia comteana procede por fórmulas, por a prioris, por hipótesis y por un sistema, eso le aterra en cierto sentido a Renan. El positivismo podría ser peligroso en su tendencia a eliminar toda metafísica.

Renan considera que el Estado ha estado imponiendo una lógica de autoridad y de jerarquía al estudio y a la investigación en las instituciones educativas de la época. Renan tiene claro que el pensamiento tiene una especie de juego político entre quienes tienen la hegemonía intelectual y quienes no la tienen. Para Renan, el saber científico debería tener autonomía frente al Estado y tendría que ser más eficaz para desarrollar la investigación, propone que la investigación debería llevarse en laboratorios y no por escuelas. Además se requiere hacer circular el saber y el conocimiento hacia toda la sociedad por medio de las revistas, sociedades, academias y congresos. El Estado sólo tendría que incentivar la investigación dotando de recursos, pero no debe imponer ni determinar el curso de la investigación. Esto es algo que Renan desarrolla en su trabajo, *La réforme intellectuelle et morale*,³⁰⁰ donde se cuestiona el sistema educativo y de investigación a raíz de la derrota de la guerra franco-prusiana y se demanda una reforma que se respete el principio de autonomía en la investigación y que ponga las bases institucionales para la especialización. Renan denuncia

²⁹⁹ Petit, Annie. Le prétendu positivisme d'Ernest Renan. *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 2003, no. 8, pp. 73-101.

³⁰⁰ Ver Renan, Ernest. *La réforme intellectuelle et morale*. Calmann-Lévy. Paris. 1869

que el gran problema del sistema educativo en Francia es su falsa concepción de la igualdad.

Renan ciertamente se contrapone al argumento de Vacherot e intenta conciliar a las ciencias con la metafísica. Considera que la metafísica no es algo más allá de la ciencia sino que una de las muchas ciencias que comienzan a surgir en los siglos precedentes, el papel de la metafísica es ciertamente menos ambicioso de lo que muchos filósofos asumían, sin embargo, sigue teniendo un rol fundamental, marcando una distinción entre dos tipos de ciencias, las primeras se caracterizan por desarrollar investigaciones en un momento histórico definido, las segundas son ahistóricas y hacen preguntas de orden metafísico. Renan cree imposible que por medio de la reflexión metafísica se pueda llegar a Dios. Renan cree que la principal consecuencia de los nuevos tiempos de cuestionamiento de la metafísica y el advenimiento de la ciencia es que el hombre finalmente pueda usar su libre arbitrio en las cuestiones del corazón, las cuales la razón ignora.

En su artículo Renan remarca que uno de los hechos más graves que han marcado los últimos treinta años, es decir, 1830-1860 es el cese súbito de todas las grandes especulaciones filosóficas. Renan colabora en *La liberté de penser* con Jules Simon y con Cabet el padre del comunismo en Francia, fundada en 1847 y dirigida por el mismo Jules Simon y Amédée Jacques. Renan escribe un violento panfleto contra los grupos en el poder que tituló: *Le Libéralisme clérical*, donde se denuncia abiertamente que los católicos en el poder no pueden ser demócratas. Renan cuestiona fuertemente al catolicismo ortodoxo y deja claro en su artículo que todo lo que es liberal no puede ser católico, en esencia: “le catholique et le libéralisme sont incompatible”³⁰¹ Renan entonces toma la bandera antimonárquica lo que provocó que suspendieran su curso inaugural el Collège de France en 1862. Sin embargo, su pensamiento en el fondo tiene una fuerte influencia conservadora, él cree más en una monarquía constitucional, cree que el principio de la libertad es más importante que el de la igualdad, nunca estuvo tan convencido del voto universal. En fin, Renan es un fuerte crítico de la República.³⁰² Pero en la tercera república al triunfar sobre el segundo imperio, se resigna y se inclina al republicanismo. Pese a que su concepción política no es proclive con las demandas democráticas de la tercera república, curiosamente su perspectiva filosófica de la ciencia embona perfectamente con la necesidad de una humanidad basada en los fundamentos de la razón, sustentada en un tipo de saber científico y en una educación secular.³⁰³

Hippolyte Taine: La crítica al espiritualismo

Hippolyte Taine nació el 21 de abril de 1828 en Vouziers. Un joven que tuvo el privilegio de formarse en las mejores instituciones bajo la enseñanza de los filósofos más prestigiados

³⁰¹ Renan, Ernest. *Liberalisme clérical*

³⁰² Ver Compagnon, Antoine. *Le dieu de la IIIe République*. En Laurens, Henry. Ernest Renan. *La science, la religion, la République*. Odile Jacob. Paris. 2013.

³⁰³ Rosanvallon, Pierre. *Renan, père fondateur de la République ? Op. cit.*

de aquella época. Desde 1841 fue enviado a continuar sus estudios en el Collège Bourbon. En el Lysée comienza sus lecturas filosóficas. Tuvo muchas influencias, pero seguramente una de las más importantes es la de su propio abuelo que lo anima a leer a Condillac, que como hemos mencionado concibe la ideología como principio para promover el análisis de las ideas y de las facultades a partir de la sensibilidad dada. La verdadera ciencia es un lenguaje de hechos. Taine no duda en retomar las ideas de Condillac para cuestionar el espiritualismo de la escuela de Victor Cousin.³⁰⁴ Los ideólogos como Condillac son fundamentales pues consideran que la filosofía es la maestra de las ciencias. Taine considera que se requiere retomar este argumento pero en una ruta distinta: las ciencias positivas reconocen los grandes descubrimientos filosóficos. Para Taine se requieren los hechos en vez de los axiomas. En lugar de definir las ideas se requiere entender cómo se engendran, en lugar de abrir a la psicología para la definición de las facultades humanas, se requiere explicar el movimiento natural del pensamiento y cómo se reproduce.³⁰⁵ Hay una gran influencia en sus primeros años en L'École Normale de sus lecturas de Spinoza. Para Taine la naturaleza y el hombre son la misma cosa.³⁰⁶ Al entrar en noviembre de 1848 en el edificio de la rue d'Ulm³⁰⁷ tuvo como profesores a Adam Libert, Admound About, Édouard de Suckau y Paul Albert. Es un periodo de enormes transformaciones, momento de la eclosión de la primavera de los pueblos en donde se derrumban las bases filosóficas del romanticismo y comienza el realce de la nueva religión de las ciencias.

Para Taine las decisiones humanas están determinadas por tendencias más o menos fuertes que nos empujan en la acción. Taine logra enseñar en Nevers, mientras que sigue un estudio de Hegel en alemán, además sigue revisando Spinoza y Condillac tratando de buscar el método idóneo para el desarrollo de las ciencias. En el verano del año 1852 decide regresar a París y toma cursos de psicología en la Sorbonne y clases de anatomía en l'École de médecine. Además sigue los cursos de botánica de Jussie y de Zoología de Geoffroy Saint-Hilaire en el museo de las ciencias naturales. En ellos reconoce la necesidad de utilizar del método comparativo para así arribar al desarrollo de clasificaciones que permitan el esclarecimiento de los fenómenos.³⁰⁸

³⁰⁴ Cfr. Seys, Pascale. Hippolyte Taine et l'avènement du naturalisme. Un intellectuel sous le Second Empire. L'Harmattan. Paris. 1999.

³⁰⁵ Cfr. Taine, Hippolyte. Les philosophes française...

³⁰⁶ Cfr. H. Taine sa vie et sa correspondance. Correspondance de Jeunesse 1847-1853. Hachette. Paris. 1902.

³⁰⁷ Cfr. Masson, Nicole. L'École normale supérieure. Les chemins de la liberté. Découvertes Gallimard. Evreux. 1994.

³⁰⁸ Curiosamente en un viaje a los pirineos poco a poco Taine llegó a concebir un método naturalista, en el que había desplazado la importancia primordial del estudio de categorías abstractas por un método de clasificación mucho más cargado a la inducción que a la deducción. En su viaje comienza una descripción sobre los tipos de viajeros, distinguiendo aquellos viajeros que se caracterizan por ser caminantes, hay quienes son aventureros y deportivos, los hay dóciles, sociables, metódicos y confiados. Hay viajeros burgueses que viajan en familia, los viajeros que le encanta las comidas locales, los viajeros sedentarios que disfrutaban mucho de su tiempo de descanso y de la contemplación; y hay también viajeros sabios quienes descubren, investigan y aprenden en su camino, tipo ideal de Taine, y también hay quienes son botanistas

Taine entre el 14 de junio de 1855 y el 9 de octubre de 1856 escribe una serie de artículos³⁰⁹ en donde comienza a cuestionar la enseñanza de Estado emanada en la figura de Victor Cousin. Taine considera que el espiritualismo de Cousin es un obstáculo a la libertad del pensamiento. Taine va contra marea pues se encontraba en una posición de exclusión del sistema educativo, al ser expulsado de la universidad y sin ningún puesto importante en la enseñanza francesa. Taine hace una crítica devastadora, sin concederle un ápice al espiritualismo. La idea central de Taine es que el espiritualismo ataca injustamente al sensualismo de Condillac. El único filósofo que vale la pena en el siglo XIX es Laromiguière porque salvaguarda el verdadero método de la ciencia, el método de análisis, deplorado por el eclecticismo de Cousin. Taine presenta a Paul Royer-Collard como un filósofo incompetente pues fue más bien un hombre dedicado a la política, fue el primero en introducir la filosofía escocesa en Francia para refutar el sensualismo de los ideólogos. Cuando Taine analiza el trabajo de Cousin disocia el eclecticismo del espiritualismo. El eclecticismo más bien es un método que toma prestado una serie de elementos de diversas doctrinas, rechazando sus errores. El eclecticismo, remarca Taine, es el resultado de la poca habilidad de lidiar con el panteísmo en su juventud que es el resultado de su inmensa admiración al pensamiento alemán.

Taine cree que la percepción es una alucinación verdadera, a partir de una sensación nace una idea representativa. Como lo dice Malebranche: el sol que brilla en lo alto nos parece invisible. Eso que percibimos es una figura de nuestro espíritu, siempre que nuestro nervio óptico y nuestro cerebro sean tocados en el lugar conveniente, ese sol subsistirá en la ausencia de lo otro, y nosotros lo veremos brillar en el cielo oscuro y desértico.³¹⁰ Esa idea representativa es a la vez útil y demostrable. Al ser un hombre creyente en la ciencia. Se requiere experimentar los objetos y contrastarlos con las ideas representativas, si el objeto difiere de la representación también esa una forma de saber que nos permite descubrir ese mundo fuera de nosotros. Por lo que esa idea representativa demanda ser explicada, requiere ser entendida a partir de relaciones causales.

El primer paso del conocimiento para Taine es la experiencia que proporcionan ideas representativas sobre la base de las sensaciones. Después se requiere del análisis que distingue una esfera distinta del hecho dado, un momento anterior, o un hecho primitivo que es en realidad la causa. Si se descubre la causa, el conocimiento se eleva hacia un nivel general de la razón que puede entender las leyes universales y necesarias. La crítica contra Cousin es que él ve en la razón una manera de demostrar la existencia de lo divino. Para lograr la abstracción hacia un nivel de universalidad se requiere dos operaciones mentales:

quienes aman las plantas y las caminatas en los bosques. Cfr. Taine, Hippolyte. *Voyage aux pyrénées*. L'Hachette. Paris. 1867.

³⁰⁹ Leger, François. *La jeunesse d'Hippolyte Taine*. Editions Albatros. Paris. 1980 ; Chevillon, André. *Taine formation de sa pensée*. Libraire Plon. Paris. 1932 ; Giraud, Victor. *Essai sur Taine son œuvre et son influence*. Libraire Hachette. Paris. 1902 ; Leger, François. *Monsieur Taine*. Criterion. Paris. 1993.

³¹⁰ Taine, Hippolyte. *Les philosophes françaises*. Op. cit. p. 43.

la adición y la sustracción. La última es la que señala que hace falta en el pensamiento de Cousin, la sustracción quiere decir que se eliminan los elementos auxiliares de cualquier fenómeno para mantener los elementos invariables. Taine también señala que la sustancia no sería nada sin cualidades. Al contrario de Kant que mantiene una distinción entre el fenómeno conocible y el nómeno incognoscible, Taine siguiendo aquí a Hegel considera que el ser en sí mismo puede ser conocible. Finalmente, Taine plantea que la voluntad no es una facultad distinta de sus operaciones. Por el contrario, la acción de uno mismo sobre el cuerpo es imperceptible y la voluntad no es un poder independiente del cuerpo.

Taine pertenece a una nueva generación que cree en las promesas del progreso por la fiebre de la ciencia de la época, creyendo que la filosofía requiere abrazar este movimiento para lograr finalmente consumir una sociedad mucho más equitativa y mucho más libre de los fantasmas del dogmatismo religioso. Caro discípulo de Victor Cousin publicó como respuesta a las ideas incendiarias de Taine en la *Revue contemporaine* el 15 de junio de 1857, *L'idée de Dieu dans une jeune école*, M. Renan et M. Taine como respuesta al cuestionamiento de la filosofía y al impulso del avance científico. También Gustave Planche señala que el gran problema del pensamiento de Taine es su inspiración en el panteísmo de Spinoza³¹¹ y Edmond Schérer considera que el pensamiento de Taine es ultrapositivista.³¹² Pese a esta acusación, ciertamente Taine tenía ideas científicas pero de ninguna manera había hecho referencia al positivismo ni citado el nombre de Auguste Comte que tenían muchas ideas en común. Es evidente que Comte desde 1830 en sus *Cours de philosophie* ya contenía ideas que Taine desarrollaría para cuestionar el eclecticismo de Victor Cousin como la crítica a la metafísica y la necesidad de la filosofía de abrazar la ciencia experimental, pero Taine considera contra Comte que el dominio de la investigación no tiene que ser necesariamente por causas. Este es el mismo cuestionamiento que le hará a Stuart Mill tiempo después.³¹³ La inspiración directa de Taine es más bien la Lógica de Hegel donde reconoce que el gran paso de la filosofía es acercarse más a las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. En esencia, Taine pertenece a una nueva generación que no ha encontrado cobijo institucional, ni seguridad laboral que lo ha orillado a un cuestionamiento vehemente contra la generación espiritualista que se ha visto legitimada por la Monarquía de Julio, los tiempos de revolución y de la segunda república ponen en cuestionamiento el monopolio filosófico e institucional del eclecticismo. Pese a que constantemente se mantiene bastante reservado particularmente frente al positivismo no se puede negar que Taine pertenece a una época de impulso de pensamiento científico encontrando el espíritu de esos tiempos llamado positivismo. Como se ha mencionado, su método se ve fortalecido por sus recurrentes lecturas de Hegel, para Taine el pensamiento alemán es el fundamento para el desarrollo de las ciencias pues en el idealismo hegeliano donde encuentra la necesidad de justificar el devenir observable del mundo.

³¹¹ Planche, Gustave. Le panthéisme et l'histoire. *Revue des Deux Mondes*. 1^{er} abril 1857. P. 678-679

³¹² Schérer, Edmond. Monsieur Taine et la critique scientifique. *Mélanges de critique religieuse*. Paris. 1860.

³¹³ Taine, Hippolyte. Le positivisme anglais. Librairie Germer. Paris. 1878.

Taine solía frecuentar el salón de la princesa Mathilde Bonaparte. La princesa Mathilde es una persona con inclinaciones literarias,³¹⁴ es la sobrina de Napoleón III. Taine participa de manera bastante asidua a las célebres cenas del restaurant Magny que reúnen a Schérer, Barthelot, Gauthier, Flaubert y a los hermanos Goncourt.³¹⁵ Por otro lado, por el apoyo de los círculos literarios, principalmente por M. Guizot, Taine es nombrado en marzo examinador de historia y de alemán en un concurso de admisión en Saint-Cyr con esto logra un puesto de funcionario del Estado. Esa nominación obligó al filósofo a desplazarse a las diferentes ciudades una vez por año y hacer un viaje completo por toda Francia por unos cuantos meses. Este hecho impulsa el futuro historiador de los orígenes por el recorrido de la provincia y el remplazo de sus cuadernos de observación sobre las costumbres locales fuera de París.

Ciertos intelectuales, principalmente la princesa Mathilde acordaron su apoyo, provocando una reacción hostil por algunos teólogos y filósofos que pertenecían a la Iglesia y a la Universidad. Al salir su nominación el 20 de abril de 1863 en el *Moniteur* el obispo d'Orléans, el padre Dupanloup se manifiesta públicamente contra Taine, Renan, Littré y Maury donde escribió: *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la Religion par quelques écrivains de nos jours* donde cuestiona la figura de Littré principalmente por el asunto de querer acceder a la Academia francesa. En esas hojas cuestiona sin miramiento a los jóvenes filósofos, particularmente sobre Taine diría que su texto es una pretensioso, ya que quiere construir gracias al progreso de la ciencia una nueva moral, una nueva política y una nueva religión. Con este ataque, Littré fue rechazado para entrar a la Academia francesa, el curso de Renan fue revocado de la Sorbonne y Taine no logra obtener el premio Bordin por la *Histoire de la littérature anglaise* por el jurado de la Academia donde justamente se encontraba Cousin tomando revancha por las críticas de Taine en *Les philosophes français*. Sin embargo, con apoyo de la princesa Mathilde, Taine logra ser nombrado profesor de Estética y de Historia del Arte en l'École des Beaux-Arts. Un pequeño grupo de artistas que impulsan el realismo en la pintura y el naturalismo en la literatura asisten a las lecciones de Taine. Incluso Émile Zola lo llama el principal inspirados del movimiento. Este grupo de filósofos amordazados y excluidos por el Emperador se convirtieron poco a poco en la inspiración, en la figura contra statu quo, ciertamente en la época se creía que la ciencia era una especie de pensamiento que reivindicaba las voces opacadas de la república francesa.

Paul Janet: La crisis de la filosofía y la avanzada de la ciencia

Paul Janet en 1865 anuncia la crisis de la filosofía o, para ser más exacto, la crisis del espiritualismo. No quiso decir que el espiritualismo estuviera muerto pues había grandes filósofos espiritualistas en la órbita universitaria tales como Émile Saisset, Jules Simon y

³¹⁴ Eso numerosos contactos de Taine lo comprometen a intentar escribir un tipo de género literario de la vida cotidiana bajo el seudónimo de Thomas Graindorge, un tipo de la pequeña opera bofa sobre las escenas parisinas. Ver Marcelin. Souvenirs de la vie parisienne. Victor-Harvard. Paris. 1888.

³¹⁵ Picon, Jérôme. Mathilde, princesse Bonaparte. Flammarion. Paris. 2005.

Elme-Marie Caro. Más bien hace énfasis que en el inicio del segundo imperio la vanguardia creativa está siendo ocupada por las filosofías científicas. Janet es consciente de la creciente influencia del positivismo en diferentes círculos sociales de influencia y ve en la conciliación la única manera de resolver la creciente escisión entre estas dos tradiciones. Janet se queja de que más allá del dominio racional de la discusión, lo que hacía treinta años el entusiasmo, la pasión y la sensibilidad eran valores fundamentales para el saber, el positivismo ha puesto en el centro de la discusión valores que aluden a la indiferencia, la frialdad y la razón pura como criterios fundamentales del conocimiento.³¹⁶ Janet cree que podría haber una mediación y anuncia los peligros de pasar a un momento científico sin el uso de la reflexión de los principios generales que da la filosofía. La polarización descrita por Janet es pertinente y se reafirma por el estudio de Félix Ravaisson que realizó en *La Philosophie en France au XIXe siècle* realizado en 1867. En ese trabajo Ravaisson confirma la creciente importancia del cientificismo promovido por Littré y John Stuart Mill.

Janet considera que el espiritualismo es una filosofía que no ha tenido rival en la primera mitad del siglo XIX y puede dividirse en dos periodos bastante bien marcados, el primero comienza en realidad a finales del siglo XVIII con la pretensión de configurarse como un pensamiento original, creyéndose en posesión de método especial y podía coordinar y organizar la ciencia filosófica. El segundo momento cuando el espiritualismo reintegra la idea de fuerza en la metafísica y es el despertar de una forma de pensar sumamente poderosa, que resulta incalculable notar las consecuencias sociales, culturales y políticas que trae consigo. Janet anuncia la caída repentina del espiritualismo, pero no por eso habría que abandonarla sino renovarla a este momento lo llama, la fase polémica.³¹⁷ Esta fase se caracteriza por la defensa a toda costa de las posiciones ganadas en las instituciones educativas.

Los jóvenes espiritualistas que se han encontrado en esta problemática son Émile Saisset, principalmente en su ensayo, *Essai sur la philosophie religieuse* (1862) y también Jules Simon en su libro *Religion naturelle* (1856), quien retomó el llamado de M. Caro en su escrito sobre Saint-Martin titulado, *Études morales sur le temps présent* (1855). Todos estos debates recopilados en el formidable trabajo M. Caro: *Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864). Ciertamente la polémica comienza en el ámbito de la existencia de Dios. Janet piensa que la problemática está mal entendida, pues el espiritualismo siempre ha separado la esfera filosófica de la esfera religiosa.

Para Janet es casi imposible determinar dónde comienza todo respecto a la crisis del espiritualismo, pero sin duda alguna el comienzo de la polémica fue anunciada en los textos respectivos de Renan y de Taine. Sobre todo Taine en su estudio, *Philosophes français au*

³¹⁶ Cfr. Fox, Robert. *The Savant and The State. Science and Cultural Politics in Nineteenth-Century France.* The John Hopkins University Press. Baltimore. 2012.

³¹⁷ Janet, Paul. *La crise philosophique.* Germer Baillière. Paris. 1865

dix-neuvième siècle. La crítica en general que dirige al espiritualismo es que no ha tenido la verdad, más bien lo que ha motivado la investigación alrededor de esta escuela filosófica es que tienen un interés moral preconcebido, es decir, que la idea de verdad que supone el espiritualismo es de orden moral. La existencia del Dios supone un orden moral, la libre voluntad también supone un orden moral. El espiritualismo ha combatido al panteísmo y al escepticismo porque van contra el orden moral. Colocan como fundadores de tal corriente del pensamiento por su jerarquía moral: Royard-Collard cristiano y realista que busca encontrar la forma de ordenar a la sociedad después de la anarquía provocada por la revolución francesa. De la misma manera, Maine de Biran es utilizado para atacar al panteísmo. Taine piensa la filosofía no es más una investigación, sino que es una causa, no es más una ciencia sino que es una fe. Para Janet la fe de la filosofía ni la fe religiosa tendrían que impedir necesariamente la libre investigación, pero tampoco la libre investigación debería imponer al hombre la absoluta indiferencia sobre lo que más le interesa al mundo, el sentido de la existencia. El problema es que a la ciencia no le importa en lo más mínimo responder esas preguntas. Según, Janet lo que hace Taine en su crítica al espiritualismo es retomar ideas y tesis que ya se encontraban en el sensualismo.

Janet hace un cuestionamiento interesante al punto de Taine sobre la inminente carga política de las ideas del espiritualismo orientadas a la monarquía, sobre este punto Janet señala que el realce de las ideas filosóficas que cuestionan al espiritualismo se levanta justo cuando se ha proclamado la segunda república. Janet intenta desarmar el argumento asumiendo que lo único que podría traer el positivismo es la demagogia.

Otro aspecto interesante es que Janet muestra cómo Taine retoma las ideas de Condillac y de Hume quienes han pensado que la sustancia es una colección de fenómenos y que la causa es una relación de fenómenos. En cambio, Maine de Biran asegura que lo único que existe en el hombre es la sensación, una voluntad, un poder de fuerza y de acción que hace surgir los fenómenos de sí mismo y esto es en sí el principio de la responsabilidad y de la imputabilidad moral. La postura de Taine se suma a la de Hume que enseña que voluntad no es en sí misma un fenómeno y no un poder, un efecto y no una causa.

Janet escribe que hay una diferencia entre la filosofía de Renan y la de Taine, mientras que Taine se enfoca en los hechos, Renan refiere a los fenómenos. Los hechos es de cierta manera un fenómeno detenido, que implica una estabilidad y una especie de fijación. En cambio, los fenómenos son hechos en movimiento, es el pasaje de un hecho sobre otro. Para Renan, todo lo que es preciso es falso todo lo que es general es ordinario, toda definición es una convención. Taine le encantan las sociedades modernas y civilizadas, trabaja siglo XVII y XVIII, en cambio Renan se apasiona por las sociedades primitivas, los orígenes oscuros de la civilización. En general para ambos el materialismo es una doctrina falsa.

Para Janet el pensamiento de Renan se convierte en un escepticismo empírico, aceptando como ley suprema la evolución de los fenómenos, sea en la naturaleza o sea en la

humanidad. Renan tiene una inclinación con la escuela histórica y eso lo contrapone a Hegel. Para Janet, Renan se encuentra más cercano al espiritualismo.³¹⁸ Janet hace un cuestionamiento político a los científicos³¹⁹ porque su pretensión de considerar al método científico como la única forma de acceso al conocimiento es una tiranía. Sin embargo, detrás de sus argumentos de precisión, de método, de verificación y de medición de los científicos, hay una filosofía de la naturaleza. El positivismo dice Janet, termina siendo una filosofía. Algunos de los ejemplos utilizados por Janet es el que tiene que ver con la idea de alma. Para los positivistas, el alma tenía necesariamente que relacionarse con la anatomía humana, es decir, el alma era un producto corporal y físico. El alma era entonces una conjunción de funciones del cerebro. Paul Janet cuestiona que incluso en esa afirmación se encuentra un argumento metafísico.³²⁰ Janet considera que detrás del argumento de querer estudiar las funciones de lo corporal se oculta inconscientemente que cada uno de los órganos cumple sus propios fines. Janet sospecha que ahí hay una concepción apriorística que supone una causa en sí misma. Janet considera que pese a que los mismos positivistas no se muestran favorables a ninguna corriente filosófica, Janet muestra cómo todos sus argumentos son exactamente iguales al materialismo. También demuestra cómo esa persecución contra la metafísica es totalmente infundada, pues en el mismo positivismo es ya una concepción metafísica. Paul Janet considera que el no preguntarse sobre las causas primeras y finales violenta al espíritu humano porque es natural que el ser humano se haga este tipo de preguntas.

El problema del positivismo es que borra partes fundamentales del pensamiento, del alma y de la moral, por lo que se mutila parte de la inmensa variedad y expresiones del espíritu humano para sólo promover y suscitar sólo algunos. A Janet le preocupa que no haya una ciencia para la metafísica, de la misma manera que lo hay para otras áreas del conocimiento. Para Janet, detrás de la idea de libertad y progreso del pensamiento positivista se encuentra la tiranía y el prejuicio.³²¹

Adolphe Franck: la concepción científica y el diccionario de las ciencias filosóficas

El gran proyecto enciclopédico del eclecticismo se encuentra en el diccionario de las ciencias filosóficas. Franck describe que el objetivo del diccionario es mostrar un punto de vista imparcial de aquella época. La estructura que va a sostener es por orden alfabético y clasificado: 1) la filosófica, 2) historia de la filosofía acompañada de la crítica y de una imparcial apreciación de todas las opiniones y de todos los sistemas, 3) biografía de todos los filósofos.

Como lo muestra Jean-Pierre Cotten en su capítulo sobre Adolphe Franck, *maître d'oeuvre de l'encyclopédie du cousinisme: à propos du dictionnaire des sciences philosophiques* que

³¹⁸ Janet. La crise philosophique. Op. cit. p. 85.

³¹⁹ Janet. La crise philosophique. P. 97.

³²⁰ Ibid. p. 116.

³²¹ Ibid. p. 134.

la mayoría que escribe en el diccionario filosófico es espiritualista. También Victor Cousin tuvo un papel muy activo en la sociedad filosófica encargada en llevar a cabo el proyecto. Victor Cousin solía reunirse con este grupo todos los sábados en las tardes. Adolphe Franck fue llamado por Cousin como el encargado de llevar a cabo el proyecto. El diccionario termina siendo una defensa de la filosofía frente el avance de la ciencia positiva.³²²

El *Dictionnaire des sciences philosophiques* aparece entre 1844 a 1852, conformado por 6 tomos, realizado por la société de professeurs de philosophie.³²³ El principal redactor es el fiel discípulo de Victor Cousin, Adolphe Franck que es la continuación de su estudio *Moralistes et philosophes* que es una serie de estudios históricos sobre la filosofía en diferentes siglos hasta llegar al siglo XIX.³²⁴ El interés primordial de ese trabajo es seguir con la discusión de los problemas de la moral y de la metafísica. Franck desarrolló muchos sistemas filosóficos en diferentes momentos históricos. Para Franck, Victor Cousin es la figura más brillante de su tiempo pues logra hacer interactuar los diferentes sistemas filosóficos. Así, Franck quiere hacer una defensa de la filosofía, pero esa defensa se resume en el espiritualismo que no es solamente la causa de Dios y del alma sino que es la causa de la inteligencia, del orden del universo y del hombre. También es la causa de la libertad, del deber y del derecho, es el respeto y el amor, es la justicia y la caridad que permite el orden social. Hace una crítica al avance de las ciencias que hacen a un lado las discusiones abstractas y ponen énfasis en los hechos observables. Este tipo de conocimiento se basa en las consecuencias, en las exigencias de maximizar la economía y la política, en el radical cambio social. El positivismo es materialismo que es bastante peligroso y erróneo. Hay un cierto misticismo de fantasía y un cierto escepticismo peligroso.

En el prefacio de la primera edición del diccionario se describen los principios filosóficos en los que se sostienen los trabajos realizados para definir los conceptos filosóficos.

1. La filosofía y la religión son dos cosas separadas, sin embargo son necesarias para la satisfacción del alma y la dignidad de nuestra especie. La filosofía es una disciplina libre que utiliza a la razón para resolver sus problemáticas. Pero esa razón viene de Dios que es absoluto e inmutable.
2. La ciencia requiere de un método. El método es aquel de la filosofía universal de los conocimientos humanos que ya han sido trabajados en la historia. Es el método de Sócrates y el método de Descartes aplicado de manera rigurosa y desarrollada en la medida actual de la ciencia, ampliando su perspectiva con el transcurrir de los siglos. No puede situarse en la especulación absoluta ni el empirismo ciego, sino que sitúa en una posición intermedia, principalmente en el método psicológico que observa todos los hechos y todas las situaciones del alma humana. Las ideas

³²² A la mémoire d'Adolphe Franck. Montorier. Paris. 1893.

³²³ Cfr. Cotton, Jean Pierre. Autour de Victor Cousin. Un politique de la philosophie. Op. cit. p. 179-190

³²⁴ Cfr. Franck, Adolphe. Moralistes et philosophes. Didier. Paris. 1872.

constituyen el fondo de nuestra inteligencia, con la ayuda de la inducción y del razonamiento estas ideas se conectan hasta elevarse en unidades, ricas en consecuencias.

3. Se enseña en la psicología que el espiritualismo es el más positivo, en donde se conecta el sistema de Leibniz, el de Platón y el de Descartes haciendo consciente el alma es una fuerza libre y responsable y una totalmente distinta a otra y que cada una se determina a sí misma.
4. En la moral, la ley del deber, del bien en sí, es una ley soberana que no sufre ningún ataque y ninguna transformación de sus condiciones. Es una ley divina basada en los fundamentos de la caridad y el amor de Dios. Todas las necesidades naturales encuentra su legítima satisfacción. Todas nuestras facultades de nuestro ser se desarrollan perfectamente acorde con su ley. Toda la fuerza de los individuos de la sociedad se vuelven uno y es ahí donde se puede lograr la felicidad.
5. La fuerza de la razón nos demuestra la existencia de Dios. Gracias a la conciencia de nosotros mismos y de nuestro libre arbitrio son la base de nuestro método y de nuestra filosofía.
6. La historia de la filosofía es inseparable de la filosofía son la misma. El conocimiento se desarrolla en un progreso

El diccionario es una expresión de la dos culturas pues el diccionario no tenía el propósito de que fuese consultado por médicos ni por los estudiantes de la École polytechnique. El diccionario animaba al público de letras que revisara sus páginas. El diccionario contenía conceptos generales que eran definidos a modo de artículos. Esos artículos fueron escritos por filósofos que reconocían la ortodoxia del pensamiento filosófico de Victor Cousin.

Elme-Marie Caro: La defensa de la metafísica

Caro realiza una defensa de la metafísica ante los ataques del materialismo que niega la existencia de la materia subjetiva epistémica y el positivismo que profesa la indiferencia con respecto a las reflexiones epistémicas. Caro era un defensor del racionalismo es decir que considera que la razón es la guía. Del mismo modo que Franck, Caro consideraba que tanto el materialismo como el positivismo eran doctrinas peligrosas para la moral y la sociedad. En dado caso, Caro pensaba que no era cierto que el espiritualismo pensara que las ideas eran verdaderas porque sus consecuencias eran buenas.³²⁵ Para Caro, la metafísica respondía a la fundamental necesidad de reflexión del espíritu humano. No ha importada cuantas veces se le haya intentado eliminar de la reflexión humana, ésta siempre regresa.³²⁶ Caro consideraba la necesidad de la armonía entre la metafísica y la física. La metafísica sin embargo tiene una pretensión más elevada de conocimiento. Caro atacaba el avance del

³²⁵ Caro. Dieu. P. 479.

³²⁶ Caro. Matérialisme. P. vii-viii

positivismo pues éste suponía un monopolio y un dominio de lo conocido y de futuras investigaciones a través de un único método.³²⁷

Caro es su trabajo de *l'Idée de Dieu* hace un recuento de las polémicas que se han levantado en los últimos años en Francia. Caro intenta entender dónde están paradas las escuelas filosóficas y si cada una de estas escuelas permanecen en las mismas trincheras o ha habido algunos cambios en sus formas de pensar.

Caro empieza describiendo que la principal escuela que motivó el desarrollo del pensamiento francés del siglo XIX fue la escuela alemana.³²⁸ Según Caro, la Crítica a la Razón Pura es la que anuncia los nuevos tiempos filosófico, al poner en jaque las ideas más allá de los fenómenos. Ahí ya se encuentran los fundamentos de las ideas positivistas. También Hegel abona con sus ideas a la causa científicista.³²⁹ Hegel admite que no hay una sola regla para la razón, más bien los conflictos de ideas, las polémicas y los debates es algo que caracteriza el desarrollo y el devenir de lo humano –lo que Hegel llama el choque de los contrarios-. Esto muestra que cada verdad es parcial, limitada y falsa a la vez. La contradicción es un signo de la verdad y una manera habitual de concebir las cosas. Lo absoluto es una quimera que no permite captar los diferentes momentos históricos, las evoluciones diversas en lo relativo y en la historia. Las ciencias históricas desplazan a la ciencia psicológica y a la metafísica.

A partir de la mirada histórica, la religión hace escarnio a esa avanzada imparables en todos los ámbitos de la vida humana. Después de Hegel hay un giro interesante en los estudios religiosos, una especie de teología científica que coloca a los valores, las costumbres, los ritos, la autoridad religiosa bajo el escrutinio histórico. Así las religiones comienzan a ser estudiadas como si fuesen objetos para el estudio de la arqueología. Cada religión tiene su propia historia y además tiene una función social definida, se comienza a ver a la religión como un producto humano, como algo creado históricamente para proporcionarle un valor al humano único. Caro también explica que el progreso de los estudios científicos deviene poco a poco en el descenso notable de la fe en la filosofía y en la religión.³³⁰ El método se convierte en el eje de fundamentación de muchas esferas de la vida, pues el método científico aplicado –la imagen dinámica de la geometría- resuelve todo el tiempo los problemas del mundo material e industrial, y es la única que puede servir de fundamento al propio conocimiento científico de su espíritu humano para la resolución de problema que surgen recurrentemente. Caro realiza un cuestionamiento a esta sumisa pretensión, pues en ella ya hay un prejuicio de la unidad de la ley fundamental. Esa que Littré solía llamar la ley del desarrollo. El positivismo considera que el mundo y sus leyes tienen una estructura estable que permite encontrar el orden de ese mundo, las relaciones de ese mundo

³²⁷ Caro. Matérialisme- p. 151.

³²⁸ Caro, Elme. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Hachette. Paris. 1878.

³²⁹ Ibid. p. 9.

³³⁰ Ibid. p. 30.

interactúan de forma estable y constante.³³¹ Para Caro hay una monotonía de su procedimiento metódico, la naturaleza se torna un mecanismo elaborado que sólo puede operar con base en leyes que se repiten sin fin y que no varían por ninguna circunstancia.

Caro hace una reflexión sobre el modelo evolutivo darwiniano que tiene en si mismo esa tendencia lineal de desarrollo que pasa de ciertas esferas hacia la esfera de la animalidad. Darwin utiliza un modelo abstracto para llevar a cabo su reflexión y su modelo evolutivo. Y concluye que los “savantes” no aceptan en sus modelos el azar. El mundo, según, los científicos es un mecanismo, es un producto de dos factores: el átomo y el movimiento. Una evolución que va de lo simple a lo complejo y la concepción de un tiempo lineal. Las causas que prevalecen son las causas mecánicas, pero aún así estas causas mecánicas se sostienen y se fundamentan en una vaga generalidad de un supuesto mundo mecánico. Hay una especie de plan “divino” que lleva al átomo a una especie de tendencia hacia el progreso.³³² La tesis central de Caro es que el positivismo pese a que se desmarca de la metafísica aludiendo a la necesidad de una revisión mucho más matizada y más precisa por medio de la observación en el fondo sigue tomando principios espiritualistas.³³³

Elme-Marie Caro es un ilustre defensor del espiritualismo, es un gran defensor de las doctrinas materialistas, escépticas y ateas, más específicamente discute con Taine, los positivistas, defendiendo la causa de la existencia del alma, de su libertad y de la existencia de Dios. Su posición política es conservadora e independiente pero su forma de pensar es parecida a los partidarios del imperio. Hasta 1870 Caro está posicionado en esta trinchera filosófica. Pero después de la guerra de 1871 dará un pequeño viraje. Durante escribe algunos artículos para la *Revue des Deux Mondes*, reuniéndolos en 1872 en una compilación titulada: *Les jours d'épreuve*. Llama a la conciliación con la commune de Paris. Cuestiona el espíritu burgués individualista que a su consideración mina el sentimiento patriótico. También cuestiona al movimiento de la tercera república que de manera indirecta ha menguado en la unificación francesa requerida para ganar la guerra contra Alemania. Caro quiere regresar a la sociedad de antaño, el viejo espíritu francés. Las causas de la derrota de Francia en la guerra franco-prusiana fue el egoísmo y el materialismo y un error de interpretación que no permitió ver la verdadera fuerza del ejército prusiano. Cree que Mme de Staël es la gran responsable de esa ilusión admirando supuestamente un espíritu civilizatorio pero en el fondo rondan los fantasmas de Atila y del barbarismo. Caro habla de dos Alemania una que es la del espíritu ilustrado y pacifista de Kant y otro que es el espíritu autoritario y brutal de Hegel.

Tanto Janet como Caro están de acuerdo en una cosa cuando definen los tiempos que irrumpen y crean una filosofía nueva. Ambos están de acuerdos en reconocer que los dos ejes que articulan la nueva filosofía francesa son las ciencias exactas y positivas y la

³³¹ Ibid. p. 41.

³³² Ibid. p. 52.

³³³ Ibid, p. 54.

filosofía alemana. Según Caro, lo que caracteriza al pensamiento de Littré es su innegable influencia del positivismo de Comte, pero con ciertos matices pues detesta su religión positivista, su política dictatorial.

Caro hace una defensa de la filosofía al mencionar que los grandes pensadores del pasado han intentado hacer esa separación entre ciencia y filosofía, ni Platón, ni Aristóteles, ni Descartes, ni Leibniz han intentado tal desafío reduccionista. Según Caro, las ciencias históricas remplazan las ciencias a la ciencia psicológica y a la metafísica. La nueva crítica kantiana remplaza completamente a la escolástica.³³⁴ El idealismo cuestiona directamente la idea de Dios, pues no podría existir nada absolutamente nada más allá de nuestras ideas, no hay nada más allá de la finitud de lo humano, la infinitud divina no existe. Dios queda diluido en las ideas, ya no se podría concebir una noción de una deidad con forma humana.

Étienne Vacherot: Hegel y la culminación de la metafísica

Vacherot concibe un espiritualismo distinto al de Cousin, no todo estudio histórico refiere al presente, ni tampoco el eclecticismo es una simple juxtaposición entre principios opuestos. Vacherot considera la necesidad de hacer coincidir o hacer una alianza entre la experiencia y la razón. El pensamiento filosófico no es la lectura de sistemas filosóficos del pasado sino que es la verdadera creación del espíritu. La filosofía no sólo enriquece la memoria filosófica sino que también es una especie de salida directa de los problemas en la reflexión filosófica.³³⁵

Vacherot entra tarde en el debate sobre la situación de la filosofía, pero considera que existe un estado de confusión, que hay una severa crisis que fue evidenciada por los ensayos de Renan y de Taine, un colapso súbito del espiritualismo en el transcurso de diez a quince años. El 15 de octubre de 1873 Janet muestra que la expresión del concepto espiritualismo es tardía y que en general en los tiempos de la crisis se hablaba más bien de eclecticismo. Janet hace una distinción, la primera escuela, el espiritualismo es la del primer Cousin, aquel panteísmo, y el otro mucho más experimental que se inspira en la escuela escocesa y se reafirma con Jouffroy. Los defensores de Cousin mencionan que no habría que olvidar que fue la primera vez en Francia que se llevó a cabo una enseñanza laica. Sin embargo todos están de acuerdo que el estado de la filosofía en ese momento se encuentra en un estado de confusión. Vacherot intenta reposicionar a Hegel. Vacherot en su *Essai sur les fondements de nos connaissances* y también en su *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales de Cournot* habla de que los años sesenta son el inicio de una crisis temible de los estudios filosóficos, la distancia entre el materialismo y el espiritualismo es cada vez mayor. Vacherot considera que en esa época de industrialismo y poca erudición, se rechaza la abstracción filosófica y da paso al materialismo instintivo de las masas y a la escuela

³³⁴ Caro, Elme-Marie. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Hachette. Paris. 1878. P. 12

³³⁵ Cfr. Hazareesingh, Sudhir. "From Democratic Advocate to Monarchist Critic of the Republic: The Penitent Jacobinism of Étienne Vacherot". *The English Historical Review*, Vol. 113. No. 454. (Nov. 1998), pp. 1143-1179.

positiva que relega la filosofía a un sistema de las relaciones entre las ciencias especiales. En los *Essais de philosophie critique* reafirma la importancia de la relación entre la metafísica y las ciencias, pese a que en ese mundo industrial los místicos y los escolásticos son ignorados.³³⁶ Hay un divorcio entre el saber filosófico tradicional y el saber positivo. Vacherot cree que la metafísica es un tipo de metodología que privilegia el sentido común, se requiere entonces transitar de la búsqueda de las verdades ontológicas a la solución de problemas reservados al conocimiento humano.

Vacherot como se ha comentado era uno de los discípulos más distinguidos y más disciplinados de Cousin. Incluso editó dos cursos de filosofía de Cousin sobre la escuela sensualista y la escuela escocesa. De 1838 a 1851 fue director de los estudios de l'École Normale y escribe su primera gran obra: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, siendo nombrado ganador del premio del Institut de France en 1844. Como hemos visto éste le trajo una interesante polémica con el abad Gratry. Vacherot escribe un texto titulado, *La Métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*,³³⁷ en donde intenta refundar la metafísica en la ciencia o poner un nuevo tipo de metafísica sobre la base de la ciencia poniendo a dialogar le savant (el científico) con le métaphysicien (el metafísico) con diferentes temáticas como la metafísica, la imaginación, el materialismo, el espiritualismo, el idealismo y el eclecticismo. Vacherot en este trabajo hace una crítica en general al eclecticismo principalmente porque se sostiene en conceptos metafísicos falsos y bastante inestables. Esa filosofía es un intento de mediación entre la antigua filosofía y la ruina de la filosofía sensualista. Vacherot pretende retomar el llamado idealista de la escuela filosófica alemana y el avance de las ciencias experimentales. La metafísica para Vacherot tendría que reformularse al trabajo de las ciencias experimentales, pero sin perder esa reconocida hegemonía. La filosofía sería la ciencia de las ciencias, posición privilegiada que le permite seguir planteando los límites de lo que es racional de lo que no es. Vacherot retoma las ideas de Hegel referentes al progreso de la humanidad en un proceso de despliegue de la razón.

Vacherot intenta entonces conciliar a la filosofía y a la ciencia, concluyendo que la metafísica tendría que jugar su nuevo rol en la ciencia. En un momento de la avance de la ciencia, Vacherot propone refundar la metafísica en la filosofía hegeliana en su progresión a futuro bajo la lógica de la teoría dialéctica. Para Vacherot, los dos principales objetivos de la filosofía son Dios y el mundo. Estos dos polos opuestos y antitéticos, como lo real se contraponen al ideal. El primer ámbito puede ser conocido y el segundo ámbito puede ser concebido. En este punto, Vacherot sigue a su maestro Cousin, salvo en lo que concierne a Dios, pues para Cousin Dios es un ideal realizable, una síntesis de lo real y del ideal.

³³⁶ Cfr. Vacherot, Étienne. *Essai de philosophie critique*. Chamerot. Paris. 1864.

³³⁷ Vacherot, Étienne. *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*. Librairie de Chamerot. Paris. 1858

Vacherot no cree que lo ideal pueda ser real, sino que el ideal es algo que da sentido. La síntesis de Vacherot es más mundana.

El texto de Vacherot fue criticado por los ilustres discípulos de Cousin, tales como: Elme Caro (*L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* 1864), Paul Janet (*La crise philosophique*, 1865), Félix Ravaisson (*La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, 1867), y Renan en su *La métaphysique et son avenir*. Y la crítica que el abad Gratry le hace su trabajo de la *Histoire critique de l'École d'Alexandrie* al cuestionar su panteísmo, al postular que Dios era idéntico a la humanidad. Para Vacherot toda filosofía futura debería constituirse sobre el panteísmo y el sistema hegeliano.

Conclusión

En este capítulo intento mostrar los presupuestos políticos de la segunda generación de espiritualistas. Los discípulos más prominentes de Victor Cousin como Adolphe Franck, Paul Janet y Jules Simon se ven influenciados en general por el pensamiento político de John Locke que acentúa los valores individuales y los derechos de propiedad privada. Este pensamiento político es conservador porque supone que la distribución de la desigualdad económica tendría que resolverse moralmente, es decir, sin obligar políticamente a los ricos de despojarse de sus riquezas, sino que moralmente dar de acuerdo a voluntad a los más necesitados. Elme-Marie Caro es un lector de Rousseau esto lo convierte en pensador radical a diferencia de los demás espiritualistas, pues considera que la distribución no tendría que ser únicamente moral sino política. Intento mostrar que el pensamiento político de la segunda generación de los espiritualistas cuestiona a la concepción política de los positivistas y científicos pues en general ellos no creen que la política tendría que ser administrada y determinada por supuestas leyes sociales impersonalizadas. Según ellos, esto niega el carácter volitivo de los individuos para la toma de decisiones y para asumir responsabilidad de sus propias decisiones. Los espiritualistas consideran que la base y el fundamento de la política está en la razón personalizada y en la responsabilidad de los individuos dado el reconocimiento del bien común para el conjunto de la sociedad. El momento filosófico-político de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX es polémico. La avanzada de los estudios científicos produce pensadores científicos que cuestionan la hegemonía espiritualista. Émile Littré y Pierre Lafitte los discípulos más importantes de Auguste Comte cuestionan la metafísica y pregonan a los cuatro vientos la centralidad del método científico como única forma de tener acceso al conocimiento para con ello lograr la ansiada estabilidad política y social, en la venerada consigna de orden y progreso. Su posición política es más cercana al republicanismo, principalmente porque es en ella donde ven la posibilidad de consagrar la secularidad, debilitando con ello el poder clerical de los católicos. La ciencia en ese momento era un discurso político que cuestionaba la hegemonía tanto de los católicos y los espiritualistas, esa hegemonía que había sido posible detrás de un tipo de política mediadora que reconocía a la monarquía constitucionalista. Los grupos científicos en general toman la bandera republicana porque

es ahí donde encuentran mucho mayor eco a sus ideas y a sus expresiones filosóficas, pero no quiere decir que los científicos fueran políticamente radicales, más bien querían tomar las posiciones de poder que les pertenecían a los espiritualistas y católicos. Los espiritualistas atacan a los científicos porque justamente ven en ellos un espíritu tiránico y despótico contra otras expresiones de conocimiento que no fuese el método científico. El momento polémico dio paso a un mutuo reconocimiento, dentro de un espacio controversial entre los dos grupos de intelectuales. Es lo que yo llamo la tercera cultura de las ambivalencias de la ciencia y el poder y en los tiempos y espacios controversiales. Los debates entre los científicistas Ernest Renan y Hippolyte Taine y los espiritualistas Paul Janet, Elme-Marie Caro y finalmente Vacherot dieron como resultado una síntesis una unidad entre la filosofía y la ciencia. Quizá porque en su mayoría evocaban el espíritu hegeliano del choque de contrarios que siempre e irremediablemente culminaba en la síntesis de los opuestos. Bajo esa idea, el debate fue bastante rico por el reconocimiento de ambas culturas, ellos reflexionaron filosóficamente a la ciencia y su interacción con la política a penas por los presupuestos políticos que suponen la búsqueda de la estabilidad dadas las transformaciones y las constantes revoluciones políticas durante el transcurso del siglo XIX.

Segunda Parte: Debates filosóficos en México: Positivismo y espiritualismo

La situación política del México independiente, en sus primeros cincuenta años, se caracterizó por mucha inestabilidad. Quizá la tragedia más devastadora para las élites políticas fue la derrota contra los Estados Unidos de América y la pérdida de más de la mitad de su territorio.³³⁸ Como había escrito Mariano Otero cuando la derrota parecía inminente en el fatídico año de 1848: “En México, no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación”.³³⁹ México tenía en ese momento aproximadamente veintisiete años de ser independiente. Las primeras décadas de 1820 y 1830 se caracterizaron por lo que Charles Hale ha llamado el constitucionalismo histórico francés.³⁴⁰ Las élites políticas se inspiraron en el liberalismo constitucional, tomado de los trabajos de Benjamin Constant para establecer un gobierno que mediara entre dos polos políticos antagónicos: la Revolución de la revuelta popular de Hidalgo y Morelos y la reacción monárquica de Iturbide.³⁴¹ Benjamin Constant fue un referente en las primeras décadas después de la independencia. De hecho, las élites políticas revisaron con mucha atención su libro *Curso de política constitucional* para conformar el sistema constitucional mexicano. Incluso, sus escritos inspiraron el contenido de las constituciones políticas de 1824 y la de 1836.³⁴² Constant, al contrario de Rousseau, conceptualmente delimita la soberanía popular y la voluntad general porque no cree que esto pueda suceder en un sistema representativo en los términos de la voluntad general sino que tiene que existir una mediación en la representación mediada por la constitución. En los primeros años del México independiente había mucho optimismo por las constituciones. Esto se debió a la influencia de las élites políticas hacia el proceso político de los Estados Unidos en donde, se pensaba, la constitución repercutía en el progreso de la sociedad. A pesar del entusiasmo de que en las constituciones políticas estaba la clave para la estabilidad política, las élites políticas chocaron con pared cuando la República Federal impulsada por Miguel Ramos Arispe se desquebrajó en menos de 10 años de haber sido constituida. Únicamente el primer presidente, Guadalupe Victoria, logró concluir su periodo presidencial, el resto se quedó en simples intentos. Hasta 1829 las élites ya se habían dado cuenta del fracaso

³³⁸ Cfr. Olavarría y Ferrari, Enrique y De Dios Arias, Juan. México a través de los siglos. Tomo IV. México Independiente. Editorial Cumbre. México DF. 1979.

³³⁹ Hale, Charles. El liberalismo mexicano en la época de Mora. P. 17.

³⁴⁰ Ibid. p. 128

³⁴¹ Cfr. Hale, Charles. “The Revival of Political History and the French Revolution in Mexico”, en Joseph Klaitz y Michael H. Hatzel, eds. The Global Ramification of the French Revolution. Cambridge University Press. New York. 1994. Pp. 158-176.

³⁴² Cfr. Aguilar Rivera, José Antonio. El manto liberal: los poderes de emergencia en México, 1821-1876. UNAM. México. 2001.

cuando la elección presidencial de Manuel López Pedraza no fue respetada y se impuso al candidato que había sido derrotado en las elecciones: Vicente Guerrero.³⁴³

Las características principales del sistema político en las primeras décadas del México independiente fueron el establecimiento de un Estado fuerte, un régimen económico individualista y una idea de la igualdad jurídica.³⁴⁴ Sin embargo, los lazos institucionales monárquicos eran sólidos y los privilegios clericales seguían intactos. Incluso, la primera Constitución en México de 1824 proclamó la fe católica como la única aceptada y mantuvo los privilegios de los fueros eclesiásticos y militares. Había una fuerte pugna entre los centralistas y los federalistas que no era ideológica, sino que se discutía cuál era el momento propicio y la rapidez con la que se tenían que realizar las reformas liberales, principalmente, aquella de la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado.³⁴⁵ Hale consideraba que había muchas coincidencias ideológicas entre los centralistas y los federalistas:

“He hallado inquietantes pruebas de coalescencia entre liberales y conservadores en una situación en la que el conflicto ideológico ha siempre considerado como el rasgo prevaleciente. En muchas formas, los liberales y los conservadores no siempre estuvieron tan alejados. Compartían muchos supuestos comunes, especialmente en los problemas sociales. Por tanto, el rancio político conservador, Lucas Alamán..., parcialmente para señalar, por contraste, las argumentaciones de los liberales, pero también para sugerir que bien pueden existir puntos de continuidad en el pensamiento y la política mexicana, que son más profundos que el liberalismo y conservadurismo político”.³⁴⁶

Lucas Alamán consideró que el gran problema era que el poder ejecutivo era demasiado frágil. Además criticó fundamentalmente los vínculos institucionales entre el constitucionalismo liberal y el gobierno representativo sobre los ejes de la división de poderes, las atribuciones del Congreso y la naturaleza de la representación. Sobre la división de poderes, Alamán escribió en el *Examen imparcial de la administración de Bustamante* que el constituyente de 1823-1824 mezcló de manera incoherente la carta magna de los Estados Unidos, de Francia de la revolución francesa y de España de 1812. El problema había sido que se debilitó la autoridad del ejecutivo, atribuyéndole enorme peso al legislativo, produciendo un poder absoluto legislativo. Francia y España no hicieron más que pasar de la tiranía de uno a la tiranía de muchos y esto de algún modo se transportó a México.

³⁴³ Cfr. Zaraida Vázquez, Josefina y Serrano Ortega, José Antonio, coords. *Práctica y fracaso del primer federalismo mexicano (1824-1835)*. El Colegio de México. México. 2012.

³⁴⁴ Aguilar Rivera, José Antonio. “Tres momentos liberales en México (1820-1890)” en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó, eds. *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. FCE. México. 2011. Pp. 119-152.

³⁴⁵ Cfr. Vázquez, Josefina. “Centralistas, conservadores y monarquistas: 1830-1853” en William Fowler y Humberto Morales Moreno, coords. *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. BUAP. Puebla. 1999.

³⁴⁶ . Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. Siglo XXI. México. 1972. p. 12.

La República Federal fue remplazada por la Constitución centralista de 1836 de las Siete Leyes que era liberal de acuerdo con Vázquez pues se mantuvo la división de poderes y la representación restringida. Del mismo modo que Lucas Alamán, José María Luis Mora se percató que había que fortalecer al Estado para que la igualdad ante la ley y el individualismo fueran respetados. Así poco a poco se comenzó a dar la espalda al constitucionalismo de Benjamin Constant. Mora y los liberales comenzaron a mirar al centralismo del filósofo español Gaspar Melchor de Jovellanos. La idea de un Estado fuerte comenzó a tomar mucha más fuerza. A diferencia de otros países como los Estado Unidos de América que al calor de los debates entre federalistas y antifederalistas, y en Francia con los debates en el interior de la Asamblea Nacional en el proceso revolucionario se debatieron con mucha intensidad el sentido y la operatividad del gobierno representativo, en México, en las primeras décadas, se dio por hecho y no se cuestionó la noción de la representación hasta después de la enorme tragedia que significó la derrota bélica contra los Estados Unidos de América. En medio de las ruinas y la humillación convergió un momento de debate teórico sobre la categoría de la representación. Las élites políticas se polarizaron y comenzó una avanzada reaccionaria que retomó la idea del gobierno monárquico. Incluso, se mencionaba que el error de Iturbide fue imaginar que el gobierno representativo era una buena opción para nuestro país.³⁴⁷ El debate se dio en los periódicos *El Universal*, *Siglo XIX* y *Monitor Republicano*. A la cabeza de los monárquicos estaba Lucas Alamán que se volvió sumamente conservador. *El Universal* cuestionaba las ideas de soberanía popular, los derechos individuales y el contractualismo. Se cuestionaba que la idea del pacto social era un delirio inverosímil, no se podía creer que los hombres eran en un inicio bestias feroces que se aniquilaban entre sí en un supuesto estado de naturaleza para luego pasar a un momento de armonía a través de los dispositivos políticos producidos por la razón humana. Además la idea de la voluntad de los ciudadanos como voluntades independientes era una quimera, pues no existe hombre alguno que sea independiente: desde que se nace, se nace dependiente de los padres. Los individuos son deudores de la sociedad pues ésta les ha dado la instrucción y cultivado sus espíritus. Los individuos pasan de dependencia tras dependencia de la cuna a la sepultura. No se puede otorgar lo que no se tiene. No se puede transmitir a un cuerpo gubernamental lo que la sociedad carece: soberanía e independencia. Según los monárquicos mexicanos, hay una contradicción en la idea de soberanía: “Yo soy soberano y libre por derecho, pero de hecho súbdito y esclavo; yo hago la ley, y la ley me repugna; yo mando y obedezco”.³⁴⁸ El ciudadano no podía crear la sociedad civil y el gobierno con su consentimiento y al mismo tiempo decirse a sí mismo soberano. El gobierno representativo excluye el ejercicio de la soberanía. Los liberales defendieron la soberanía popular y el gobierno representativo, sin embargo ninguno de

³⁴⁷ Cfr. Paltí, José Elías. *La política del disenso. La polémica en torno al monarquismo*. FCE. México. 1998.

³⁴⁸ *Ibid.* p. 168

ellos defendió las ideas de Rousseau sobre la soberanía y la voluntad general en los debates de la década de 1850 porque se pensaba que era demasiado radical.³⁴⁹

La dictadura brutal de Santa Anna fue lo que dio el traste a ese orden centralista instaurado y provocó el famoso Plan de Ayutla, que fue un movimiento político iniciado en la costa sur en Guerrero, dirigido por Juan Álvarez, que entre sus muchas promesas estaba la instauración de un nuevo orden liberal por medio de una nueva constitución. Esto provocaría la salida de Santa Anna del gobierno y luego del país. Con el triunfo del Plan de Ayutla la necesidad de la carta magna era inminente. El resultado fue una constitución republicana en 1857 que reconocía libertades y derechos que anteriormente no se habían tenido, a pesar de que en un principio no se aceptó, finalmente se declaró la tolerancia de culto, se estableció un poder legislativo fuerte y se conformó una forma de organización política federalista. Esta constitución política fue sumamente criticada porque había ido muy lejos y no expresaba la realidad mexicana sino que era un simple ideal. Rabasa en *La evolución histórica de México* menciona al respecto: “Es verdad que estos principio no tenían más valor que el de simples teorías para un pueblo que no está equipado para el ejercicio de la democracia; pero las teorías tienen, por lo menos en su función de programas, mucho más valor de que desdeñosamente se les atribuye. En los pueblos latinos, apasionados de lo ideal, han sido el alma de las revoluciones más profundas y de las luchas más intensas.”³⁵⁰ La guerra de Reforma provocó una tensión irremediable entre los conservadores y los liberales, resquebrajando de cierta manera los puntos de concordancia que se habían tenido en la primera mitad del siglo XIX entre estas dos perspectivas.

El resultado de promulgar una constitución que aceptara la desamortización de bienes de la iglesia, la libertad de culto y la secularización del Estado fue una guerra civil de aproximadamente 10 años. Sierra describe con elocuencia ese ambiente funesto que reinaba en ese país, al mismo tiempo que se intentaba institucionalizar ese tipo de reformas: “La constitución fue promulgada en medio de una indecible efervescencia política; la juraron solemnemente el patriarca de la reforma, Gómez Farías, y todos los diputados, luego el presidente de la República, después el país administrativo y político. El episcopado, fiel al precepto de Pio IX, fulminó sus excomuniones y exigió retractaciones a los juramentos. Era aquello la anarquía absoluta de las conciencias; los ataques a la Constitución surgían furiosos de todas partes...”³⁵¹ En estos tiempos de turbulencia la lucha se dio desde diversos frentes hasta que a final de cuentas, el liberalismo se convirtió en el mito político unificador como dice Hale, ya que sirvió como un elemento coercitivo en el que los triunfos de los movimientos liberales nacionales frente a las intervenciones extranjeras que socavaron una perspectiva conservadora e imperialista.

³⁴⁹ Ibid. p. 322.

³⁵⁰ . Rabasa, Emilio. *La evolución histórica de México*. Porrúa. México D.F. 1956. p. 44.

³⁵¹ . Sierra, Justo. *Evolución Política del Pueblo Mexicano*. Editorial Porrúa. México. 2009. p. 215.

Con el triunfo de Benito Juárez se exacerbó el deseo de establecer un orden liberal; así lo años que siguieron a 1867 vieron el establecimiento de una tradición liberal que era justificada de forma oficial. Sin embargo, había pugnas internas respecto al papel que debía tomar la autoridad del Estado. Existió una tensión entre dos polos básicamente, algunos ponían el acento en aumentar las garantías individuales y los otros pensaban que era mejor darle mayor autoridad y poder al Estado. Esta fue indudablemente una tensión esencial en la temática política después de la constitución de 1857 y que de cierta forma sigue replicando hasta nuestros días.

Había una disputa de índole filosófica-política entre científicistas y humanistas. Esto se hizo más evidente con la entrada del positivismo, aunque se considera que el positivismo no es una teoría políticamente propiamente, sí es una filosofía política de la ciencia, es decir que el positivismo fue utilizado como un tipo de pensamiento que ayudó a las élites políticas a entender la realidad mexicana y llevar a la práctica un tipo de política científica. Los positivistas mexicanos pensaban que la sociedad podría explicarse por medio de leyes del mismo modo que la naturaleza. Se pensaba que los ciudadanos deberían de ejercer su libertad, siendo compatible con el orden de la sociedad. El espíritu humano se naturaliza se vuelve orgánico, se vuelve naturaleza, regulado por las mismas leyes naturales. La naturaleza produce desigualdades y por ende entre los individuos en sociedad hay desigualdades. Es mejor, dejar gobernar a los que la naturaleza ha dotado de inteligencia y de sagacidad. La política entonces tiene que ser administrada por los expertos en vez de ser gobernada por sus representantes electos. Las sociedades son progresivas y tienden hacia una finalidad. La razón científica, una expresión del movimiento ilustrado, considera que el método es lo que permite llegar a las verdades, negando completamente la valía de las comunidades y sociedades del pasado. La razón científica es la expresión del espíritu moderno, de orden y de progreso, de un espíritu universal y necesario. En cambio, los humanistas o los liberales puros o doctrinarios consideraban que las libertades son naturales porque nacemos con virtudes, nacemos libres, nacemos iguales ante Dios. Hay un presupuesto de igualdad, donde todos somos iguales porque todos tenemos los mismos derechos.

Los humanistas o los espiritualistas mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX se ven influenciados por la ilustración criolla y el nacionalismo como una reacción contra la avanzada europea. No es la fe en el progreso ni en el futuro lo que produce una mejor sociedad, sino que una comprensión de la tradición de la propia cultura lo que hace que la sociedad se asiente, comprenda su presente y constituya su horizonte y su proyección en el futuro. Esto es a lo que se refirió David Brading con la conformación de nacionalismo criollo.³⁵² Figuras centrales alimentaron ese humanismo republicano como lo menciona Ambrosio Velasco: Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Juan Zapata y

³⁵² Cfr. Brading, David. El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1942-1867. FCE. México. 1991.

Sandoval, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Eguira y Eguren, Juan Ruiz de Alarcón, Clavijero Alegre y Servando Teresa de Mier.³⁵³ Además se da un reconocimiento de pueblos indígenas que en los albores de la conformación de la nación independiente eran un sector no sólo excluido sino que también sin el reconocimiento debido. Los espiritualistas republicanos comienzan a articular las ideas liberales de las libertades individuales y un humanismo republicano que supone el encuentro con el pasado y la tradición indígena. José María Vigil hace la vinculación pues reconoce las virtudes de la tradición indígena y las virtudes de las categorías de las libertades del liberalismo. Los espiritualistas mexicanos refieren a un espíritu humano histórico que es capaz de hacer preguntas filosóficas. Además consideran que el espíritu humano es diferente a la naturaleza. En la sociedad no se puede hablar de leyes sino que existe un sentido común un saber práctico que permite reconocer las diversas expresiones de lo humano basado en la comunidad y en su propio derecho de gobernarse a sí mismo por medio de representantes que basen sus decisiones en la voluntad general y el derecho de gentes. El sabio era un pensador que dominaba sus pasiones vía la razón y el entendimiento, una inteligencia serena y ecléctica que ama las letras y que comprende la diversidad de los mundos culturales, pero al mismo tiempo, se invoca a la unión de todas las naciones por su humanidad común, viviendo en conjunto como si fueran ciudadanos de un mismo país, ciudadanos del mundo.

³⁵³ Cfr. Velasco Gómez, Ambrosio. La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México. UNAM. México. 2009.

Capítulo IV. El paraíso de los médicos. El positivismo mexicano de Gabino Barreda

Vuelco político a la lectura del positivismo en México

Se podría pensar que los trabajos de Leopoldo Zea y Charles Hale fueron los primeros que realizan una reflexión política sobre el positivismo y el espiritualismo mexicano. Sin embargo, ya desde el primer trabajo sobre positivismo mexicano que se conoce hasta nuestros días, *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique* (1898) de Agustín Aragón se puede notar esa reflexión política. Aragón describe para la Sociedad Positivista francesa, la vida y obra de Gabino Barreda y cómo se logra la fundación de la primera preparatoria positivista a nivel mundial: La Escuela Nacional Preparatoria.³⁵⁴ Aragón menciona también que el positivismo tuvo éxito en el orden político. En 1877, Telésforo García, fue el fundador de un periódico muy importante por aquella época, llamado La Libertad, en el cual los defensores del positivismo escribieron para dar a conocer sus puntos de vista sobre las condiciones políticas y sociales de esos momentos. Otro de los acontecimientos más emblemáticos del periodo del porfiriato es, sin duda, la aceptación por parte de un discípulo de Gabino Barreda, José Yves Limantour, al cargo de ministro de finanzas, quien utilizó el método científico y la aplicación de un conocimiento científicista en la administración pública. Además existe otra persona con indudable formación positivista que tiene un cargo en el gabinete mexicano y que trabaja de cerca con el presidente de la república como lo es: Manuel Fernández Leal, quien fuese profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria y un asiduo colaborador de Gabino Barreda. Aragón considera que el éxito inminente del positivismo en el gobierno de Porfirio Díaz es una señal evidente de las repercusiones políticas del positivismo.

Samuel Ramos en su trabajo *Historia del pensamiento filosófico en México* (1943)³⁵⁵ también refiere que el proyecto filosófico de Barreda está justificado políticamente: “En su interpretación positivista de la historia de México, Barreda apunta con perspicacia las relaciones de la ciencia y la política... Seguramente pensaba Barreda que educando a los mexicanos en el positivismo podría lograrse la utopía comtiana de organizar y gobernar a un país por medio de un grupo de espíritus educados en la ciencia positiva”.³⁵⁶ Más adelante, Ramos reafirma que es con el gobierno de Porfirio Díaz que el grupo de positivistas efectivamente mantuvo su supremacía frente a otros grupos antagónicos, más precisamente, con grupos conservadores o liberales.³⁵⁷ La época del positivismo pierde su hegemonía con la conformación del Ateneo de la Juventud, pues la fe que inspiraba a los discípulos de Barreda se había terminado. Después del comienzo de la revolución de 1910,

³⁵⁴ Aragón, Agustín. *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*. En Zea, Leopoldo comp. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 1980. p. 199.

³⁵⁵ Cfr. Ramos, Samuel. *Historia de la Filosofía en México*. Imprenta Universitaria. México. 1943.

³⁵⁶ Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Op. cit. p. 122

³⁵⁷ Cfr. *Ibid.* 124.

hay un periodo de transición, comienza a prevalecer doctrinas anti-positivistas que van reconociendo, por medio del espiritualismo, una voz meramente hispanoamericana.

La influencia del trabajo de Samuel Ramos repercute directamente en el filósofo español exiliado, José Gaos, que a su llegada a México encuentra el trabajo de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938), en el cual Ramos sostiene que ha habido un pensamiento mexicano propio. Este intento de Ramos, estimula de sobremanera a Gaos, aunque de una manera más general, llevando esta suposición no sólo a la realidad mexicana³⁵⁸ sino a la realidad latinoamericana, como lo había hecho previamente el argentino Juan Bautista Alberdi. Otro gran pensador que se vería directamente influido de estas temáticas sería Leopoldo Zea. Su trabajo *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia* (1944) marca un hito en los estudios histórico-filosóficos sobre el pensamiento mexicano. La tesis central de Zea en este trabajo es que aun a pesar de que el positivismo fue copiado del pensamiento francés, los pensadores mexicanos tomaron estas ideas para aplicarse en circunstancias únicas tanto temporal y espacialmente, lo que significó que el positivismo mexicano emergiera gradualmente para resolver de manera singular y exclusiva sus propias problemáticas:

Debemos ver al positivismo en una relación muy particular, en una relación parcial, en relación con una circunstancia llamada México; en relación con unos hombres que vivieron y murieron o viven en México, que se plantearon problemas que sólo la circunstancia mexicana en ciertos momentos de su historia podía plantearles. No debemos ver al positivismo en su relación universal, porque entonces los hechos por los positivistas mexicanos nos parecerán incomprensibles.³⁵⁹

Esta idea es tomada de Ortega y Gasset, particularmente del prólogo que realiza al texto de Émile Bréhier, donde menciona que la historia de la filosofía no debería ser una simple cronológica de las doctrinas filosóficas, sino que más bien estas ideas refieren a contextos situados y determinados: una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a su circunstancia.³⁶⁰ La filosofía entonces está interactuando permanentemente con las especificidades de los actores pensantes para interpretar de manera más clara sus circunstancias y sus particularidades históricas-situadas. Como el mismo Zea asevera: “Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica”.³⁶¹ Zea intentará buscar en la historia de la cultura y en las biografías personales las razones fundamentales para explicar el por qué de sus concepciones filosóficas todo ello

³⁵⁸ Cfr. Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. Alianza editorial. México. 1980

³⁵⁹ Zea, Leopoldo. El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia. FCE. México. Novena reimpresión. 2005. p. 19

³⁶⁰ Cfr. Ortega y Gasset. “Ideas para una historia de la filosofía”. En Bréhier, Émile. Historia de la filosofía. Editorial Sudamericana. Argentina. 1942.

³⁶¹ Zea, Leopoldo. Op. cit. p. 21.

para garantizar que efectivamente existe un pensamiento exclusivo, netamente mexicano.³⁶² La tesis central que guía su trabajo es que la clase media utiliza esta doctrina francesa-europea para lograr de forma definitiva el orden y el progreso. El positivismo mexicano “fue la expresión de un determinado grupo social”.³⁶³ Este grupo social utilizó al positivismo como una doctrina filosófica para que impulsara nuevas instituciones de acuerdo a las nuevas necesidades que el país tenía desde la perspectiva de esta nueva clase emergente que según Justo Sierra era una clase burguesa.

Zea sostiene que en un inicio la burguesía tiene que hacer uso de una doctrina combativa, tomada principalmente del pensamiento enciclopedista francés y del pensamiento político inglés y norteamericano. El pensamiento proclive a estas circunstancias sería, en general, el jacobinismo. El gran impulsor de este pensamiento sería Melchor Ocampo en el caso del pensamiento jacobinista francés y en el caso del pensamiento político inglés y norteamericano, el gran impulsor es José María Luis Mora. La lucha entre este grupo liberal con los grupos conservadores devino radicalmente en una guerra civil que al final, en medio de la intervención extranjera, los liberales se levantarían para lograr la victoria. Zea considera que después de esta primera etapa de lucha entre estos grupos, ahora se requería una doctrina que impulsara el orden y la progresión social: “Obteniendo el triunfo, obteniendo el poder, era menester afianzar éste, y para ello era menester una filosofía de orden. Esta filosofía no fue menester crearla, esta filosofía fue el positivismo”.³⁶⁴ Zea considera que el positivismo logró mucho éxito posterior al cargo de director de la Escuela Nacional Preparatoria de Gabino Barreda al encargarse de la joven burguesía para eventualmente dirigir los destinos de la nación mexicana. Los orígenes del positivismo se pueden encontrar en el intento de Luis Mora por promover los valores burgueses tanto como en el ámbito moral como en el económico. De la misma manera que Barreda, Luis Mora fue un promotor de la educación como el medio idóneo para salir de la miseria y la violencia en los años de luchas cruentas entre los liberales y los conservadores.

Con la Reforma de 1867 el liberalismo y el positivismo salen triunfantes de ese periodo de intensa lucha. La clase media o la burguesía comienza emerger como un nuevo grupo hegemónico, requiere de una doctrina que le permita justificar su lucha y promueva un proyecto de nación que se acople a sus necesidades. Zea hace uso, para este análisis de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim: “Por medio de este método de interpretación, se ha mostrado los diversos sentidos que puede tener un concepto. Y esta diversidad de sentidos tiene una explicación en hechos históricos”.³⁶⁵ Las ideas para

³⁶² Leopoldo Zea y mucho otros conformaron un grupo llamado Hyperion tratando de descubrir el ethos que caracteriza la mexicanidad, quienes emplearon generalmente un método existencialistas para develar esa parte esencial que caracteriza nuestra cultura. Es justo en este ambiente en donde Zea comienza su investigación del positivismo en México.

³⁶³ Zea, Leopoldo. Op. cit. p. 46.

³⁶⁴ Ibid. p. 47.

³⁶⁵ Ibid. p. 26.

Mannheim son relacionales, los conceptos están determinados por intereses específicos. Con ello, Zea considera que indudablemente la clase media utiliza la doctrina del positivismo para beneficiarse, siguiendo sus propios intereses y necesidades. Cuando el positivismo gradualmente pierde su validez, dentro de la clase media, empezó a ser desplazada como doctrina por un pensamiento más espiritualista con el Ateneo de la Juventud, comenzando así una reflexión para caracterizar lo propiamente mexicano en el pensamiento. En conclusión, el uso de esta doctrina, por parte de la clase media, comienza, según Zea, desde Mora en 1830 pasando por Sierra en 1880 y hasta los científicos después de 1892. El rol de positivismo es posicionar a la clase media, a la burguesía como una clase emergente y hegemónica.

El impacto del estudio de Leopoldo Zea trajo consigo una línea de investigación sobre estas temáticas. Por un lado, algunos historiadores y pensadores de la historiografía mexicana, centrados en la figura de Eli de Gortari, realizaron más estudios sin poner mucho en cuestionamiento el marco explicativo de Zea.³⁶⁶ Aunque en un inicio, la escuela americana en la historiografía en México seguía con la tendencia de reafirmar la interpretación de Zea,³⁶⁷ William Raat sería uno de los más grandes críticos de sus trabajos. En un pequeño artículo titulado, *Leopoldo Zea and Mexican positivism: A reappraisal* (1968) menciona que al utilizar el modelo teórico de la ideología de Mannheim deja de lado un estudio sociológico más preciso sobre el rol que juega el positivismo en la sociedad mexicana a finales del siglo XIX. No hay una demostración concisa de cómo efectivamente el positivismo fue tomado como una doctrina por parte de la clase media para llevar a cabo un proyecto social moderno.³⁶⁸ La noción de la clase media es ambigua al no tener un análisis estructural de las instituciones y en especial de ese grupo científico, no quedando claro la sutil relación entre un grupo meramente informal como lo es la sociedad de amigos del presidente y una institución burocrática de poder. Su argumentación al no ser sociológica, se preocupa más por responder a la pregunta: ¿Qué es lo propiamente mexicano? En vez de responder a la pregunta: ¿Cuál es el status social del positivismo mexicano?

Otra de las críticas que Raat expone en su artículo es que Zea no considera el cambio social como un factor de explicación de la revolución mexicana. Zea condiciona y reduce la causa de la revolución por un proyecto político-filosófico fallido, en este caso el positivismo, que sólo refería a una concepción meramente formalista y científicista; el Ateneo de la Juventud era la crítica ética y reduccionista –en términos economicistas– del positivismo sin

³⁶⁶ Cfr. Gortari, Elí de. La ciencia en la historia de México. FCE. México. 1963; Alba, Victor. Las ideas sociales contemporáneas de México. FCE. México. 1960; Villegas, Abelardo. Esquemas para una historia de la filosofía en México. en Revista de la Historia de las Ideas, I. México. 1959.

³⁶⁷ Cfr. Salem, Harvey. Algunas consideraciones sobre el positivismo en Hispanoamérica. Centro, No. 1. Junio, 1965; Schulman, Sam. A study of Political aspects of positivism in Mexico. (No publicada) Tesis de Maestría de University of New Mexico, 1945; Romanell, Patrick. Making of the mexican mind: A study in recent mexican thought. Lincoln, USA. 1952.

³⁶⁸ Raat, William. Leopoldo Zea and Mexican Positivism: A reappraisal. The Hispanic American Historical Review, Vol. 40, No.1 (Feb. 1968) p. 11.

considerar la emergencia de nuevas necesidades y flaquezas en la sociedad. Raat tomaba como referencia el estudio de Stanley Stein: “Latin American Historiography: Status and Research Opportunities” (1964) quien mencionaba que la causa de la revolución mexicana no era meramente política-filosófica como Zea lo plantea sino que obedecía a causas económicas: el bienestar económico que hizo que hubiese estándares más altos de vida en México.³⁶⁹

Raat también critica el uso del término “positivismo” al ser demasiado genérico, sin denotar las diferencias que existen en el interior del positivismo. El positivismo es entendido de manera distinta entre Auguste Comte, John Stuart Mill, Pierre Lafitte, Émile Littré y Herbert Spencer. Según Raat, aunque Zea era plenamente consciente de estas diferencias, en su análisis se deja llevar por un presupuesto general del positivismo sin referir plenamente esas diferencias. Además la noción de positivismo que usa Zea no es plenamente correcta, más bien se tendría que usar el término científicismo –que según Walter Simon en su texto, *European Positivism in Nineteenth Century* (1963), lo define como la extrapolación de los métodos propiamente de las ciencias naturales a disciplinas como las humanidades, filosofía y las ciencias sociales-. Para Raat el positivismo no es sólo una doctrina que propone utilizar métodos exclusivos de las ciencias naturales hacia otras disciplinas, sino que también es una filosofía de la historia que postula una progresión de la ciencia hacia un fin último.

Por último la crítica se centra en el método historiográfico usado por Zea. Según Raat la evidencia de las fuentes tanto en los periódicos de la época como en los archivos del gobierno del porfiriato no hay una evidencia contundente de que existiera un contenido netamente ideológico o positivista como intenta defender Zea con la figura del secretario de hacienda: Limantour. Además, el objetivo de Zea es tratar de construir la identidad de lo mexicano, así que usa este caso histórico, no como lo que fue si no lo que puede llegar a ser el pensamiento mexicano en los albores de su identidad. La orientación última que tiene Zea en su trabajo histórico es el futuro y no el pasado. La historiografía de Raat no tiene esta preocupación por definir la identidad cultural de México, simplemente le preocupa tomar las fuentes para interpretarlas de acuerdo al contexto histórico determinado sin tratar de dar una interpretación creativa de la cuestión.

En un artículo titulado: *Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena*, Raat menciona que no está seguro si los llamados científicos fueron plenamente conscientes de que utilizaran los dictados doctrinarios de Auguste Comte en su concepción política. Siguiendo con el argumento general del artículo Raat va a sostener que los científicos claves como José Yvés Limantour, Francisco Bulnes y Justo Sierra tienen cada uno, un punto de vista muy diferente sobre la cuestión indígena y nada tienen que ver con el

³⁶⁹ Ibid. p. 12.

positivismo: “un tipo de pensamiento que no puede ser descrito como positivismo comtiano”.³⁷⁰

Así, la discusión oscila en la heurística historiográfica de William Raat, se requiere explicar únicamente las fuentes históricas primarias para tener una perspectiva más concisa y más clara sobre el fenómeno del positivismo en México. El problema de Zea es que toma acríticamente las suposiciones de Agustín Aragón –partícipe de la corriente positivista en México y en Francia- y de Justo Sierra –promotor del positivismo durante las controversias en el interior de la Escuela Nacional Preparatoria-; quienes en general afirmaban la relación inmanente entre el positivismo y la política en el periodo de gobierno de Porfirio Díaz. La crítica de Raat a Zea es que solamente toma unas cuantas fuentes históricas primarias: la publicaciones políticas de los diarios, tales como la libertad, el imparcial, el mundo ilustrado, el mundo, el monitor republicano, etc; en vez de considerar también las cartas privadas o públicas de la mayoría de los considerados científicos como Pablo y Miguel Macedo, Francisco Bulnes, Joaquín Casasús, Ramón Corral, Manuel Flores, Enrique Creel, etc. Según Raat, el gran problema de Zea es que al comienzo menciona que hará un trabajo histórico y al final solamente se queda una teoría del ser, del ser mexicano: su trabajo aporta a los campos de la filosofía de las ideas o a la psicología, pero no al de la historia mexicana.³⁷¹

Charles Hale heredero de la inquietud de Raat en el estudio de la historia de México decimonónica, se suma a las críticas contra Leopoldo Zea. En un artículo titulado *The history of ideas: substantive and methodological aspects of the thought of Leopoldo Zea* (1971), Hale refiere a la persistencia de Zea en encontrar una mexicanidad exclusiva en el positivismo mexicano, particularmente en cómo fue aplicado, específicamente, el pensamiento positivista en la circunstancia y en la necesidad en México. También hace hincapié en la continuidad del positivismo, que emerge desde los primeros intentos del liberalismo de José María Luis Mora, luchando por una educación laica y por la abolición de los privilegios de la Iglesia. La clase media surge para quitar los privilegios de las clases privilegiadas que requiere una doctrina que promueva el orden y el progreso para poder llegar a una etapa emancipadora. Sin embargo, la emancipación no se dio porque la burguesía nacional sirvió a los intereses de la burguesía extranjera, que sólo explotaban los recursos nacionales. La revolución mexicana en 1910 haría sucumbir los intereses de esa burguesía y traería consigo la consolidación de una burguesía nacional al final del proceso revolucionario. El positivismo -no como una doctrina justificadora de la dictadura de Díaz, sino como un intento de emancipación- no terminaría con la revolución, más bien continuaría la búsqueda por la mexicanidad con una cultura mestiza que significa una nacionalización étnica y cultural, al mismo tiempo que económica.

³⁷⁰ Raat, William. Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena. *Historia Mexicana*, 20. 1971. p. 416

³⁷¹ Cfr. Raat, William. Leopoldo Zea and Mexican positivism. Op. cit. p. 18.

Sobre el método de Zea, continua Hale, tiene una gran influencia de Ortega y Gasset, quien sostiene que todo pensamiento está contextualizado y sólo puede ser referido a sus circunstancias históricas. El ser humano no tiene una naturaleza, sino que es historia, es cambiante e indeterminado. El pasado siempre nos constituye, nos vuelve un ser en la historia. El pasado no debería ser fragmentado, según Zea, en aras de la objetividad científica o con afanes metodológicos, pues el hacerlo podría corroer la significación ontológica.³⁷²

Hale, de la misma manera que Raat considera que al poner en estos términos a la historiografía pone su punto de interés en el futuro y no en el pasado: “El mayor interés de Zea se concentra, según puede verse, en el futuro de nuestra Latinoamérica”³⁷³ Hale intenta demostrar que particularmente las ideas de José María Luis Mora nada tienen que ver con esos ideales emancipadores, más bien, tenía una influencia española directa particularmente con ideas muy cercanas a las reformas borbónicas y a la cortes de Cádiz.³⁷⁴ Hale encuentra paradójico que el mismo Zea busque en las raíces hispanas para poder lograr una identidad netamente latinoamericana. Esta paradoja se encuentra en no saber distinguir entre el que hace filosofía o hace historia.

Para Leopoldo Zea, el hecho de pertenecer a una América sajona o una América hispánica influye en demasía pues lo americanos sajones se piensan a sí mismos herederos del pasado europeo, se creen merecedores de un futuro próspero por los éxitos cosechados a lo largo de toda la historia. En cambio, la América hispana está fuera de la historia, se han visto obligados a desechar sin más parte de su pasado, que es un impedimento para la realización de su futuro. He ahí el problema: se elimina una raíz muy importante de la cultura que debilita la fuerza del tronco de su cultura.³⁷⁵ Mientras que la América sajona es orgullosa de su pasado, dándole identidad e impulso para su futura –realiza su futuro cada día-, la América hispana quería olvidar su pasado –es un obstáculo-, que sin mucha identidad, ponía en cuestionamiento su propio futuro –poniendo en pausa ese futuro-. La historia tiene un gran poder para dar conciencia a las sociedades de su identidad, de lo que los hace únicos, lo que lo impulsa. La historia entonces tiene tres dimensiones que son vitales para la comprensión del mundo social: pasado-presente-futuro. El futuro es la conjugación de sus deseos y anhelos, el pasado es el medio por el cual se impulsa para esa proyección y el presente es la realización.

Zea tiene un interés de encontrar una identidad emancipadora de los pueblos hispanoamericanos, que podría sustentarse en la idea de Edmundo O’Gorman: “Ser como

³⁷² Hale, Charles. Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea. Revista Historia Mexicana. El Colegio de México. v. 20. No. 2 (oct-dic. 1970) p. 299.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ Cfr. Hale, Charles. Liberalismo mexicano en la época de Mora. FCE. México.

³⁷⁵ Zea, Leopoldo. Dialéctica de la conciencia americana. Diánoia, vol. 4, no. 2, 1958 p. 5.

otros para ser sí mismos”.³⁷⁶ Esta idea, según explica Zea, refiere a la constante tendencias de los pueblos hispanoamericanos de absorber doctrinas europeas tales como la ilustración, el positivismo, el liberalismo, el eclecticismo, el marxismo, el historicismo, el existencialismo, etc; con el propósito de hacer un mundo a la altura de los países europeos. Zea deja ver que en la América hispana tenía una concepción más plena del humanismo: una relación más cercana al fortalecimiento de lazos fraternales entre hombre y no tanto una explotación más devoradora de la naturaleza y de la culturas como es la concepción de trabajo anglosajón. La cultura hispana tenía una idea de “crear un imperio cristiano en el que todos fuésemos considerados como semejantes”.³⁷⁷ Sin duda alguna Zea está preocupado por crear una filosofía vinculada a la realidad histórica-social de la comunidad para traducir sus necesidades e intereses para cancelar así el dominio y el sometimiento de otros pueblos.³⁷⁸ Es necesario entonces pensar la realidad latinoamericana y más específicamente la realidad mexicana para reconocer la autenticidad, la autonomía de nuestro pensamiento, para finalmente lograr una emancipación del pensamiento europeo.

Hale elabora su clásico trabajo *La transformación del liberalismo a fines del siglo XIX* en 1989, donde plantea que el interés principal de su trabajo es sobre el liberalismo desde 1867 a 1910. Para Hale, el liberalismo, como tradición, poco a poco se va convirtiendo en un mito político unificador, comenzando en su forma clásica en los años de 1820 al 1840 materializándose en la constitución de 1857 y en las leyes de Reforma e imponiéndose ya con la victoria de Benito Juárez sobre el emperador Maximiliano y el Partido Conservador en 1867. Según Hale, después de este periodo el liberalismo entrará en una nueva época en la que será hegemónico y donde gradualmente otro tipo de doctrina, la filosofía positivista, entrará en escena para competir por la supremacía. Hale piensa que el positivismo en un inicio no tuvo un impacto en la política, sino que primeramente comienza su aplicación en la reorganización de la educación en México, y no fue hasta 1878 que el positivismo entraría a la esfera política en el México, anunciando con ello un nuevo tipo de hacer política: la política científica. Pareciera que con el gobierno de Porfirio Díaz, el positivismo como política científica se volvió hegemónico. Sin embargo, Hale considera que la relación entre el porfiriato y el positivismo fue bastante tensa: no se podría hablar de una relación armoniosa entre el positivismo y el gobierno.

El estudio de Hale, como se ha mencionado, se enfoca en la tradición liberal mexicana. Es un replanteamiento de la historiografía tradicional que comúnmente diferenciaban entre aquellos que seguían los principios ideológicos de liberalismo –llamados liberales- y quienes se oponían a esa doctrina –conocidos como los conservadores-. Para Hale, los liberales y los conservadores nunca estuvieron tan alejados, más bien ambas doctrinas se

³⁷⁶ Ibid. p. 11.

³⁷⁷ Ibid. p. 14.

³⁷⁸ Cfr. Zea, Leopoldo. Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana. *Diánoia*, vol 20, no. 20. 1974. p. 173.

asemejaban mucho, particularmente en sus perspectivas sociales. Lo que intenta ilustrar Hale en su estudio sobre El liberalismo mexicano en la época de Mora que aún a pesar de que a Lucas Alamán se le considera el ideólogo del conservadurismo, fue uno de los grandes promotores de la revolución industrial y continuador de las reformas borbónicas en el México independiente. Además Mora tiene muchos puntos de coincidencia con el conservadurismo de Lucas Alamán, pues considera que el país debería ser gobernado por una élite de mérito y también se muestra intolerante a toda subversión indígena principalmente crítica a la guerra de castas de 1847-1849.

La tesis central es entonces que en vez de diferenciar de conservadores y liberales las luchas ideológicas de los primeros cincuenta años de el México independiente se tendría que referir a ellos como liberales que conciben a un Estado fuerte y otros liberales que ponen el acento en el *laissez-faire*. Hale menciona que el origen de estas diferencias se debe a que eventualmente se introdujeron dos tipos de liberalismo: el liberalismo francés y el liberalismo inglés. Esto coincide perfectamente con la suposición de Hale de que el liberalismo mexicano sólo podría ser entendido “si se le relaciona con la amplia experiencia occidental de la que forman parte”.³⁷⁹ Así el liberalismo mexicano es la continuación de las reformas borbónicas liberales que intentaban impulsar la economía en la Nueva España y que esas ideas eran tomadas también por los grandes ideólogos como José María Luis Mora y Lucas Alamán. El Estado independiente entonces era ya liberal, y el gran conflicto ideológico de las décadas precedentes consistía en un tipo de liberalismo monárquico y un liberalismo republicano por un lado, y un liberalismo católico y un liberalismo secular por el otro.

Hale se encuentra en quienes han reflexionado la tradición liberal en México. Él mismo pretende posicionarse en esta tradición y hace una reconstrucción de los pensadores más importantes que se definen en esta perspectiva. Con esto, Hale intenta reivindicar su trabajo dentro de la tradición liberal para que se consagre el mito unificador del liberalismo que según él aún permanece hasta nuestros días. Uno de las principales obras que marcan el comienzo de la reflexión sobre la tradición liberal es México a través de los siglos, el cual fue el primer gran intento por documentar la historia de México fusionando las raíces prehispánicas y europeas. En general, la idea que guía estos trabajos en cinco grandes tomos es la liberación de las fuerzas reaccionarias encontradas en la época colonial y el gradual desarrollo de las instituciones liberales, aunque el tomo escrito por José María Vigil, el cual refiere a la Reforma, desde mi punto de vista, se le podría situar desde otra tradición: la republicana – de esto se hablará más adelante-.

La contra parte al trabajo de Vigil es la obra de Justo Sierra: Evolución política del pueblo mexicano, que pese a tener una perspectiva dudosa sobre el porfiriato y el desarrollo de las instituciones liberales, por lo menos se concentra en cómo las dos revoluciones, la de

³⁷⁹ Hale, Charles. El liberalismo mexicano en la época de Mora. Siglo XXI. México . 2009. p. 10.

independencia y la reforma, han llevado a la nación a transitar gradualmente a mayores libertades y por ende consolidar el liberalismo en México. Esta sospecha de Justo Sierra, al gobierno de Porfirio Díaz en cuanto a que este gobierno se había apartado de los principios liberales trajo consigo una reflexión Emilio Barrasa que en la Constitución y la dictadura argumentaba que el problema había sido las limitaciones que la Constitución de 1857 había traído a la realidad mexicana, en particular sobre el poder ejecutivo. La Constitución en aras de establecer un equilibrio entre los poderes de la federación, le concedió al ejecutivo un poder bastante reducido. Barrasa argumenta que esto desafía a la realidad mexicana, a sus leyes sociológicas pues considera que eran necesarias las dictaduras para lograr una transición mucho más precedera y más pacífica de las instituciones liberales.

Hale considera que pese a que hubo una gran eclosión social en la revolución de 1910, esto simplemente significó la continuidad de las instituciones liberales. De ahí, Hale toma a los autores más importantes que han tratado de reivindicar la revolución mexicana con el liberalismo: “Esta tradición integral entre la tradición liberal y la Revolución ha guiado a los historiadores mexicanos de la última generación”.³⁸⁰ Hale empieza a reconstruir la tradición liberal en particular en el periodo de 1867 a 1910. Esto le sirve para comenzar a indagar la fuerza de la tradición liberal en el caso mexicano y determinar la importancia del impacto que podría tener su investigación en la actualidad mexicana, ya que casi nadie ha determinado con mayor precisión el liberalismo en el periodo entre la Reforma y la Revolución Mexicana.

A mi parecer, es una gran aportación de Hale el reconocer una política científica que se vuelve un eje central de la doctrina liberal que comienza en 1878 –a partir del giro político y epistémico de Justo Sierra. La política científica no se alimenta de una tradición liberal pura, sino más bien se expresa la veta más conservadora, la que más apoyaba a la dictadura y cuestionaba la constitución política de 1857; además, concibe un tipo de política tecnocrática, basado en la noción de la administración. Es interesante que recurrentemente Hale mencione que la comprensión inaudita del caso mexicano, tendría que referir irremediablemente a la influencia externa sobre el pensamiento mexicano del siglo XIX.

“Debemos rebasar la estéril polémica acerca de si las ideas mexicanas fueron originales de este país o imitaciones de las de otro, si estaba fuera de la realidad mexicana o correctamente incorporadas y mexicanizadas. Admito de entrada que el objeto de mi estudio son las ideas de una élite cuyo mundo intelectual era Europa, pero también que mantenía lazos muy estrechos con el gobierno y con los políticos. En resumen, este libro está guiado por la convicción de que el estudio crítico de las ideas en su contexto histórico y comparativo correcto puede ayudar a comprender el proceso político mexicano”³⁸¹

³⁸⁰ Hale, Charles. La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX. FCE. México. 2002. P. 30.

³⁸¹ Ibid. p. 41.

Con esto, Hale da por estéril el debate sobre si el pensamiento mexicano del siglo XIX es propio o circunstancial, más bien entiende que para dar cuenta del pensamiento mexicano tendría que ser entendido en una amplia perspectiva en la que se referiría a la influencia europea. Además considera que Zea se equivoca al suponer que el positivismo es un tipo de doctrina que llegó a México para aplicarse en la política, por medio de la clase burguesa. Para Hale, el positivismo es una doctrina que llega primeramente al sistema educativo y posteriormente llegaría a la política –hasta 1878 en el grupo de la libertad y en los científicos en 1893-. Al menos desde el comienzo de la educación positivista hasta su consumación en la política científica, las ideas políticas y educativas tomaron caminos diferentes hasta que eventualmente coincidieron en los debates en el interior de la Escuela Nacional Preparatoria entre 1880 y 1883.

La tesis central de Hale es que la filosofía idealista, es decir, el espiritualismo en México serían defensores asiduos al liberalismo clásico, principalmente por la amenaza del positivismo. Desde mi particular punto de vista, los debates entre doctrinas políticas como el liberalismo y el positivismo tendrían que replantearse. En vez de notar la importancia de la tradición liberal, es necesario reivindicar la doctrina republicana, la cual no sólo se caracteriza por defender una forma de gobierno republicano –contra la monarquía-, sino que también apela a ciertos principios que refieren valores y principios republicanos como son la libertad negativa, el bien común, el patriotismo y la virtud cívica. También intento explicar y comprender que el juego político está replicando en clave epistemológica las discusiones que hubieron entre los positivistas y los espiritualistas mexicanos. Yo intentó referir al debate como algo que ya venía desde Francia, pero que en México encuentra sus particularidades. Incluso hasta se contraponen en el juego de hegemonías y disidencias en ambos países. Es de notar que en el caso francés el espiritualismo es hegemónico y en el caso mexicano es el positivismo. La posición de hegemonía política del cada pensamiento lo conecta con las justificaciones del statu quo. En cambio, el pensamiento disidente está en la lucha de su reconocimiento y es emancipatorio. Mientras el espiritualismo francés busca fundamento filosófico en la tradición grecolatina, el espiritualismo mexicano encuentra su fundamento emancipatorio en la tradición hispanoamericano y en la tradición indígena. Mientras el positivismo francés es republicano, el positivismo mexicano es dictatorial.

La llegada del positivismo

Después de la crisis política en México provocada por la intervención militar francesa y la guerra civil entre 1862-1867,³⁸² Benito Juárez, presidente de la República, un liberal declarado, buscó restablecer las instituciones educativas que llevaran a cabo un proyecto nacional basado en los principios liberales de secularización principalmente para consumir un nuevo orden social en México. Se pensaba que el país necesitaba de hombres nuevos

³⁸² Cfr. Hammett, Brian. Benito Juárez. Técnica para permanecer en el poder. En Sánchez Silva, Carlos (coord.) La formación política de Benito Juárez, 1818-1872. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. 2007. Pp. 241-281.

para dejar atrás esas ataduras del pasado provocadas principalmente por la religión. Ralph Roeder, el célebre historiador de Benito Juárez, describe un momento de lenta recuperación en el proceso de paz en México en los años de la república:

“La consolidación de la paz era un proceso de recuperación lenta y pasiva, se palpaba la urgencia de activar la reconstrucción del país y fomentar la prosperidad que debía acompañar la convalecencia nacional y que brillaba todavía por su ausencia. Después de la segunda guerra de independencia la nación se enfrentaba con el mismo problema que nació de la primera: el imperativo apremiante de crear la independencia económica indispensable para garantizar su independencia política. De algún modo el gobierno se encontraba en mejores condiciones para hacer frente al problema que los regímenes anteriores: por primera vez desde 1821 la nación disponía libremente de sus rentas. El gobierno dio por comprobado que la intervención y el reconocimiento al Imperio rompieron los tratados onerosos que hipotecaron sus recursos a las potencias extranjeras, y que la derrota política de sus acreedores borraba sus reclamaciones”.³⁸³

Estos aspectos favorables que encontraría Benito Juárez a su regreso a la capital renovaban a la nación de nuevos bríos para lograr la ansiada estabilidad. Una de las preocupaciones del mandatario mexicano era el restablecimiento de las instituciones educativas. El siglo XIX se caracteriza por una lucha cruenta para reformar o mantener las instituciones educativas, esa lucha era el reflejo de la lucha entre liberales y conservadores que se dio después de la consumación de la independencia, si bien esa lucha fue en el plano político también tuvo sus repercusiones en el plano educativo.

Juárez al restablecer la República se apuró en reformar el sistema educativo. En 1867 convocó a una comisión especial para echar andar la institución educativa nacional. Antonio Martínez de Castro fue llamado como Ministro de Justicia e Instrucción Pública y por medio de éste se designó a Eulalio María Ortega como el responsable de la comisión.³⁸⁴ Participaron en la comisión: Francisco Días Covarrubias, Pedro Contreras Elizalde e Ignacio Alvarado que eran devotos de las ciencias positivistas. Al parecer Gabino Barreda integró la comisión un mes después de que comenzaran sus trabajos.³⁸⁵ Pese a que Barreda

³⁸³ Roeder, Ralph. Juárez y su México. FCE. México. 1947. p. 1021.

³⁸⁴ Según María de Lourdes Alvarado a la luz de un documento encontrado en el Archivo General de la Nación (titulado: “Nombramiento de Eulalio María Ortega como miembro y presidente de la comisión de Instrucción Pública”, Archivo General de la Nación, México (AGNM) fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, caja 224, expediente 39, folio 2. Documento fechado el 30 de agosto de 1867) refiere a que el presidente de esa comisión fue Eulalio María Ortega en vez de Francisco Díaz Covarrubias. Cfr. Alvarado, María de Lourdes. Ideal contra la realidad. La Escuela Nacional Preparatoria, eje del proyecto educativo del gobierno de Juárez. En Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc. Los mil rostros de Juárez y del liberalismo mexicano. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. 2007. Pp. 275-311.

³⁸⁵ . La figura de Gabino Barreda era emblemática. Además de ser elegido para conformar el comité de reforma educativa, también fue electo como diputado al Cuarto Congreso Constitucional y médico de cabecera de Juárez. “La relación Barreda-Juárez fue, visto lo anterior, más sólida e íntima de los que generalmente se supone, pues aparte de comulgar con las mismas ideas políticas, en la Cámara don Gabino siempre estuvo alineado en el sector gobiernista, y en el hogar del presidente vigiló la salud de éste y la de

llegó tarde a la comisión su impacto fue notable con las ideas positivistas que tenía en mente. El resultado de los trabajos de esta comisión fue la Ley del 2 de diciembre de 1867 que fue sin duda responsabilidad directa de Barreda, en la que se establece la creación de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), la cual abrió sus puertas el 3 de febrero de 1868 a casi mil estudiantes en el antiguo Colegio de San Ildefonso.³⁸⁶ El propósito principal era implementar la libertad de enseñanza, la uniformidad de estudios preparatorianos y la popularización de las ciencias matemáticas y naturales. Barreda considera que en México nunca antes en alguna institución educativa “jamás, [...] se habían estudiado en nuestro país de una manera tan completa y mucho menos tan práctica, las ciencias físicas y naturales como se ha hecho en la Escuela Nacional Preparatoria”.³⁸⁷

Gabino Barreda fue designado director de la ENP y también fue el profesor de la asignatura de lógica. Barreda comenzó a ganar importancia a través de un discurso pronunciado en Guanajuato, llamado la *Oración Cívica*, con motivo de la conmemoración de la independencia.³⁸⁸ En este discurso se expresa el resultado de su estancia en París como estudiante de Medicina entre 1847 y 1851. Según Agustín Aragón en su ensayo, *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique. Le docteur Gabino*, indica que Gabino Barreda al llegar a París entró en contacto con el mismo Pedro Contreras Elizalde quien había estudiado bajo la tutela de Robin y Segond –discípulos de Auguste Comte-. Estos dos le recomendaron escuchar las clases del maestro de Montpellier. Tal fue la conversión de Contreras que su nombre aparece escrito en la lista inicial de abonadores de la sociedad positivista. Asimismo entró a la asociación como miembro en 1848 asistiendo constantemente a sus sesiones. A la llegada de Barreda, Contreras le sugirió escuchar las lecciones de Comte que se efectuaban en el Palais Royal.³⁸⁹

Barreda no tuvo el mismo acercamiento a la sociedad positivista que Contreras, pero se sabe que al menos Barreda tuvo la oportunidad de asistir a algunas lecciones de Auguste Comte. A través de sus lecturas de Comte, ya en México, Barreda poco a poco se convirtió

su familia, por espacio de más de cuatro años. (Lemoine Villicaña, Ernesto. La Escuela Nacional Preparatoria en el periodo de Gabino Barreda. UNAM. México. 1970. p. 17).

³⁸⁶ . Un edificio construido hasta 1749: “El recinto actual de la Escuela Preparatoria “Gabino Barreda”, en la parte que corresponde a la construcción colonial no obstante las repetidas modificaciones que ha sufrido en su interior, es, en lo general, el mismo que con crecidos gastos y magnificencias inusitada se concluyó en 1749, y que, por el clima político adverso a ellos, poco pudieron disfrutar los jesuitas. Expulsados de la Nueva España en 1767, abandonaron el colegio cuando éste vivía su hora de mayor pujanza, al grado de poseer una buena imprenta...San Ildefonso, como institución educativa controlada por el gobierno , arranca precisamente el acto protocolario de 1771; y, excepto, el lustro de 1815 a 1820, en el que los jesuitas, ya sin el poder ni la energía de los siglos anteriores, vuelven a su antigua casa, tal situación, superando el cambio político de 1821, se prolonga de hecho hasta las vísperas del nacimiento de la preparatoria.” (Ibid. p. 25).

³⁸⁷ Barreda, Gabino. Carta al C. Mariano Riva Palacio. P. 134.

³⁸⁸ No puede pasar desapercibido que otro factor para que Barreda se posicionara en el gobierno de Juárez fue que Francisco Díaz Covarrubias era su cuñado. Además fue médico personal de Benito Juárez. Esto sería su comienzo de su carrera política pues llegaría a ser diputado al IV Congreso de la Unión.

³⁸⁹ Cfr. Aragón, Agustín. *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*. Société Positiviste. Paris. 1898.

a la filosofía positivista aunque con algunas diferencias. La primera y la más importante de esas diferencias era principalmente su desconfianza a la idea de Comte de crear una nueva religión sobre la base del pensamiento positivista. Barreda seculariza a Comte en este sentido y lo utiliza para comprender la realidad mexicana. La otra importante diferencia era que Barreda ponía mucha atención a la reflexión moral del positivismo.³⁹⁰ Además, Barreda asimila la filosofía positivista y la concibe como un proyecto político.³⁹¹

El positivismo fue tomado y pensado en México como una filosofía indispensable para finalmente impulsar al país a una fase superior en el que el secularismo, la separación del Estado y la iglesia, la sociedad civil, la industrialización se promovían para el progreso de la sociedad. Fue un momento en el que racionalismo científico intenta sustituir a Dios, ordenando al mundo formal, abstracta y mecánicamente. Además existió una transformación radical de hacer política que se contraponía con aquella idea que partía de la constitución política de 1857. De acuerdo a esta constitución política las formas de poder estaban diseñadas para conformar contrapesos de poder por medio de órganos colegiados. El poder judicial tenía plena autonomía para contraponerse al poder ejecutivo o al poder legislativo.³⁹² La forma de poder era ejecutada principalmente por juristas y abogados que a través de un proceso dialógico y polémico se ejercía el poder para respetar en esencia el carácter volitivo de los individuos ante la constricción de poderes externos. El positivismo produjo una forma de hacer política pues comenzó a desplazarse la figura del jurista por el médico-ingeniero. La política entonces se concibió como una política científica sobre el eje de la administración. Esto significaba que la relación política entre el representado y el representante refiere al cumplimiento eficaz y eficiente de la orden del representante. A partir de estas concepciones de lo humano se cree que el desarrollo y el progreso vendrían como consecuencia. Barreda no retomaría el proyecto religioso de Comte, sino más bien desgaja su pensamiento y reproduce su lado más secular, más racional y más científico haciendo a un lado lo religioso. Rafael Moreno considera que el positivismo es un humanismo intelectualista porque coloca al hombre en el centro en vez de a Dios; es intelectualista porque coloca como fundamento la experimentación de las nuevas ciencias y pone como modelo a seguir a las ciencias naturales en detrimento de los estudios metafísicos.³⁹³ Barreda es el pensamiento más acabado en México de la necesidad de una reformulación que ponga como base sustancial a las ciencias naturales como base de desarrollo de la técnica, la economía, el estado y la sociedad.

³⁹⁰ Cfr. Moreno, Rafael. ¿Fue humanista el positivismo? En *Historia Mexicana*, 1959. Vol. VII, No. 3.

³⁹¹ Cfr. Palti, Elías José. La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político). FCE. México. 2005. Pp. 304-394.

³⁹² Cfr. Cuéllar, Angélica y Oseguera, Roberto. Anotaciones sobre la historia del Poder Judicial en México: liberalismo y porfiriato. En Velasco Gómez, Ambrosio (coord.) *Humanidades y crisis del liberalismo: del porfiriato al Estado posrevolucionario*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2009. Pp. 267-273.

³⁹³ Cfr. Moreno, Rafael. ¿Fue Humanista el positivismo? Op. cit. p. 426.

Además, Barreda piensa que la resolución de disputas y controversias por la ciencia podría ser un mecanismo político de pacificación. En el fondo Barreda considera que es posible emanciparse de la política violenta que caracteriza el siglo XIX para llegar a un orden de paz ideológicamente neutral que busque como la ciencia la verdad y resuelva sus controversias de forma racional. Por esa razón, Barreda considera que nuestro país ha entrado a una nueva etapa: la de la emancipación mental del pueblo de México, gracias a las transformaciones políticas, a la emancipación religiosa y al pensamiento científico. Barreda lo explica de esta manera:

“...la emancipación mental, caracterizada por la gradual decadencia de las doctrinas antiguas y su progresiva substitución por las modernas; decadencia y substitución que, marchando sin cesar y de continuo, acaban por producir una completa transformación antes que hayan podido siquiera notarse sus avances. Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día en día y aumentando su fuerza.”³⁹⁴

Barreda consuma la idea de una educación laica, donde se reconoce abiertamente el carácter de no intervención de la Iglesia católica en la educación. El gran objetivo de la reforma educativa era consagrar un tipo de libertad de los ciudadanos limitada y supeditada al orden y al progreso social, introduciendo una formación científica sólida para combatir, según él, las hechicerías y las supersticiones del pasado irrestricto. Esto representaría el triunfo del espíritu positivo, cautivando a la conciencia cívica para respetar al Estado como el único guardián del orden político y social. El positivismo brindaba un modelo educativo idóneo para mantener el orden social y, al mismo tiempo, proporcionar al individuo una libertad restringida, adecuándose al orden moral necesario, bajo la guía del Estado, para consolidar el progreso del país.

La concepción política de Barreda tuvo mucho que ver también con su propia formación médica y el incremento de la cultura médica en la segunda mitad del siglo XIX.³⁹⁵ Barreda pasaría de sus estudios de abogado inconclusos a la Escuela de Minería donde daría sus primeros pasos en sus estudios en las ciencias naturales, posteriormente pasaría a la universidad a estudiar su carrera de medicina. Después viajaría a París a continuar sus estudios de medicina. A su regreso a México en 1851 terminó su doctorado de medicina en México. De 1854 a 1856 impartió cátedras de física médica, historia natural y anatomía en la Escuela de Medicina. Este proceso de medicalización repercutió directamente en las posiciones administrativas en el estado mexicano en la segunda mitad del siglo XIX. Como se decía en aquella época que los hombres educados profesionales formados en ciencias

³⁹⁴ Barreda, Gabino. Oración Cívica. UNAM. México. 1979. p. 3

³⁹⁵ Cfr. González Navarro, Moisés. El porfiriato. La vida social. En Cosío Villegas, Daniel. Historia moderna de México, IV. Hermes. México. 1957; Cházaro, Laura. (comp.) Medicina, ciencia y sociedad en México, siglo XIX. El Colegio de Michoacán. Zamora, 2002.

naturales estaban llamados a conducir la nación.³⁹⁶ Justo en la segunda mitad del siglo XIX comienza a desarrollarse una nueva concepción de la política en su propio ejercicio. Si bien en la primera mitad del siglo XIX hay un predominio de abogados en la práctica política, en la segunda mitad del siglo XIX comienza haber un predominio de científicos en las posiciones políticas.³⁹⁷ Una idea de la experticia comienza a configurarse bajo un modelo de la medicalización que supone una relación médico-paciente. El discurso político comienza a tomar categorías del discurso biológico. Esto se verá mucho más claramente con la concepción biologicista de Justo Sierra. En cambio en Barreda, comienza una idea pastoral en el médico quien es capaz de sanar y velar por los pacientes, orientando de una manera mucho más clara las necesidades que hay en la sociedad. El proyecto político científico de Barreda se sostenía en la idea de un fondo común de verdades en la sociedad, haciendo florecer la paz y el entendimiento de la sociedad. Lo que llamaba Barreda la anarquía del pensamiento era una especie de anomalía o enfermedad. “Auguste Comte, llamó anarquía intelectual, y que consiste en la diversidad de opiniones que sobre el mismo asunto tienen diferentes individuos, y que dimana haciéndola irremediable, de la divergencia de métodos con que se pretende resolver la misma cuestión”.³⁹⁸ Su proyecto político de encontrar un fondo común lo lleva a afirmar que es necesaria la supresión de las diferencias raciales. Uno de los propósitos declarados de la formación educativa en la ENP era la de borrar la distinción racial y de orígenes entre los mexicanos.³⁹⁹

Para Barreda la ciencia tendría que ocupar el lugar de la religión o incluso de la formación de la escolástica humanista de los jesuitas. Barreda explica en su carta al Gobernador del Estado de México Riva Palacios que pese a que él admira el sistema jesuita principalmente por tener una educación homogénea y universal en sus colegios, los jesuitas tenían métodos rezagados pues todavía tenían mucha influencia de los métodos de la escolástica como el trivio y el cuadrivio. Esto producía ardillas filosóficas que encerradas, corriendo un millón de veces en la argolla circular de sus jaulas se ejercita intelectualmente, pero sin llevar a la práctica todo ese tiempo de entrenamiento.⁴⁰⁰

Proyecto político y moral científico

Barreda era consciente del gran poder que tenía el conocimiento científico en los tiempos modernos. Además, él reconoce que el sistema educativo era fundamental para conformar formas de pensar homogéneas de los ciudadanos. Barreda encontró en las ideas positivistas las respuestas para un país como México que se caracterizaba por la lucha encarnizada por

³⁹⁶ González y González. La República restaurada. La vida social. En Cosío Villegas. Historia moderna de México. Op. cit. p. 661.

³⁹⁷ Cfr. Noguera, Carlos Ernesto. *Medicina y Política: discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo xx en Colombia*. Universidad Eafit, 2003. Pp. 85-91.

³⁹⁸ Barreda, Gabino. Carta dirigida a Mariano Riva Palacio. En Barreda, Gabino. La educación positiva en México. Op. cit. p. 107

³⁹⁹ Cfr.

⁴⁰⁰ Cfr. Barreda, Gabino. La instrucción pública. Op. cit. p. 174

el poder y por esa mentalidad autoritaria y desordenada. La ciencia daría la salida perfecta pues gracias ellas se podrían llegar a las verdades comunes por medio de la síntesis de las conciencias. La ciencia nos proporciona las herramientas metodológicas para descubrir el mundo fuera de nosotros, de la misma manera nos permite reconocer las leyes que la hacen operar. La naturaleza se caracteriza por su uniformidad y homogeneidad. Por esa razón, la libertad humana es una especie de determinación, una relación necesaria que hace posible la vida ordenada en la sociedad.

La libertad está determinada por el orden de una estructura inamovible –relaciones necesarias- la voluntad del hombre está condicionada por ese orden y posee sólo un pequeño espacio propio de autonomía. Existe una relación indudable con la concepción política de Hobbes pues concibe que la libertad política de los ciudadanos deviene en una operación geométrica donde esa libertad se divide en partes iguales e indivisibles. El Estado juega un papel necesario pues es a partir de él que se coordinan a los individuos. El Estado deviene en ley y en orden, organizando las individualidades colocándolas en un lugar definido. La libertad de los individuos terminaría siendo algo secundario en el orden social. Ese orden se cree fundamental y necesario para exista estabilidad y paz en el organismo social. Barreda explica que es un tipo de orden deseado, que no debería jamás cambiar y que permite a la sociedad pasar a un mejor estadio. En ese avance de la civilización, la sociedad moderna había traído consigo una disminución creciente de la libertad individual y un aumento sostenible de las obligaciones con la colectividad. La sociedad tiende a transitar de un estadio de relatividad moral a un estadio de un orden moral. Barreda considera que ese orden se sostiene en principios morales seculares y científicos. Esa idea ensambla perfectamente con aquella de Condorcet que sostenía que más allá de los valores religiosos o metafísicos.

“Este deseo de Condorcet, de buscar en el hombre mismo y no en los dogmas religiosos, la causa y el fundamento de la moral o mejor diré, esta predicción de su profundo genio, se ha realizado ya. Estaba reservado al genio de Gall venir a demostrar con argumentos irrefragables, fundados tanto en un análisis admirable de las facultades intelectuales y afectivas del hombre como un estudio comparativo de los animales, que hay en éstos como en aquél, tendencias innatas que los inclinan hacia el bien como hay otras que los impelen hacia el mal”.⁴⁰¹

La concepción de la moral de Barreda obedece a los descubrimientos científicos de la época, particularmente a aquellos estudios de la fisiología de Gall que realizó en estudio comparativo entre los animales y los seres humanos llegando a la conclusión que es posible encontrar ciertas tendencias innatas que conducen las inclinaciones del hombre hacia el bien o el mal. Según, los estudios de Gall, todas las inclinaciones de la conducta ya sean benévolas o egoístas se desarrollan por los órganos fisiológicos donde se originan esas

⁴⁰¹ Barreda, Gabino. La educación moral. En Barreda, Gabino. La educación positivista en México. Op. cit. p. 6.

inclinaciones. El conocimiento experimental permite reconocer cuales son los órganos que se deberían manipular para que las inclinaciones benévolas prevalezcan sobre las malévolas.

“Si, pues, en cada una de nuestras acciones del orden moral, se establece así una lucha entre las impulsiones de las dos categorías de órganos de que vengo hablando: y si recordamos que la solicitud ejercida por un órgano cualquiera, es proporcional a su respectivo desarrollo, es de una palpable evidencia que la indicación que naturalmente se presenta para lograr el perfeccionamiento moral del individuo y aun el de la especie, será desarrollar los órganos que presiden a las buenas inclinaciones y disminuir en lo posible aquellos que presiden a las malas”.⁴⁰²

Bajo la ayuda del saber científico es posible modificar artificialmente la conducta humana para garantizar que efectivamente que el hombre actúe de manera ordenada y desactivar aquellas que desarrollen en la conducta humana una actitud egoísta y antisocial que promuevan el desorden y la violencia en la sociedad. A esto Barreda le llamaba una gimnástica moral una especie de disciplina que permitiera la educación de cada individuo para que cada uno repitiera con frecuencia los actos altruistas. “Hacer predominar los buenos sobre los malos instintos, robusteciendo los órganos que presiden a unos con mengua de los que tienen bajo su dependencia los otros; he aquí el objeto final y positivo del arte moral”.⁴⁰³

Barreda considera que para hacer predominar esos buenos instintos se requiere del propio convencimiento de los individuos sin ninguna constricción, más bien con el deseo firme de actuar conforme a esos principios. Sin embargo, Barreda da un salto enorme al considerar que más allá de los deseos individuales está la ley. Aquel que no cumple con la ley es castigado, la ley es una pauta de acción que coacciona a todos los individuos. La libertad está condicionada entonces al proceder a la ley, Barreda va más allá y menciona que la libertad es más bien “someterse con entera plenitud a las leyes que la determinan.”⁴⁰⁴ Barreda entonces comienza a hacer analogías de las leyes físicas y naturales y cómo todos sus elementos cumplen un papel determinado en esas generales relaciones necesarias. “Otro tanto sucede en el orden intelectual y moral, la plena sujeción a las leyes respectivas, caracterizan allí, como en todas partes, la verdadera libertad”.⁴⁰⁵ La diferencia con la inquisición es que mientras la gimnástica moral da buenas razones de por qué seguir tal o cual acto, la primera impone violentamente su punto de vista. El proyecto moral que propone Barreda requiere del medio más indicado para formar una mejor sociedad. El medio más adecuado sería la educación para que los individuos se adecuen naturalmente al desenvolvimiento mismo de las leyes y los individuos actúen conforme a ellas de manera

⁴⁰² Ibid. p. 7

⁴⁰³ Ibid. p. 8

⁴⁰⁴ Ibid. p. 9

⁴⁰⁵ Ibidem

pacífica y convencidamente. Barreda insiste que se requiere fundar la moral el arte de la moral sobre una base firme y segura que se sostenga por la demostración y que avance de forma segura en el continuo e indefinido progreso.

Este arte de la moral coloca al hombre en el centro, pues de acuerdo al pensamiento religioso el bien sólo se encontraba en Dios y no en los hombres. Los hombres tenían que acercarse a Dios para evocar lo bueno de Dios en las acciones humanas. Según Barreda, los descubrimientos científicos por parte de la fisiología han encontrado que la bondad está ya en el hombre y en su composición fisiológica. Sería posible entonces hacer uso de la ciencia para estimular los instintos que inclinan al hombre a amar a sus semejantes en vez de estimular sus instintos egoístas y belicosos. Los valores morales para Barreda tendrían que ser homogéneos, unívocos y consensuados. No habría lugar para la disputa, ni para la controversia, ni la ambivalencia. Barreda es un fiel creyente de una sociedad sostenida sobre una base moral unificada en la ciencia.

“Nada parece más natural, por el contrario, como que la ciencia, que es la única que ha logrado realizar lo que todas las religiones han intentado en vano, es decir, llegar a formar creencias verdaderamente universales, se apodere definitivamente de este ramo y procure hacer de él, algo semejante a la astronomía o a la física, que en otro tiempo logró arrancar también el dominio teológico, y haciendo desaparecer de ella los fundamentos y las explicaciones sobre naturales, consiguió poner de acuerdo a todo el mundo.”⁴⁰⁶

Barreda piensa que es fundamental darle un propósito colectivo a la sociedad, un principio teleológico que orienta la perspectiva de la colectividad. Barreda retoma la idea de Comte del progreso, el cual da un sentido y una significación colectiva para llegar a un estadio de mayor felicidad en la historia. Barreda considera que el proyecto humano debería sostenerse en el hombre mismo para transformar el mundo de acuerdo a sus necesidades. El proyecto moral positivista concibe que los valores que deberían ser predominantes son los científicos tales como la demostración, el método, el descubriendo, la verdad, el orden y el progreso. Esto sería establecer la base positiva de la sociedad para lograr el orden y el progreso y combatir los fantasmas de la anarquía social. Barreda califica de inmoral el escepticismo y la suspicacia, considerando que una sociedad desarrollada no podría por qué lidiar con ese espíritu subversivo. El espíritu anárquico lo define en su carta al gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacios, como si “personas de igual inteligencia y capaces de raciocinar con igual precisión, lleguen, de la mejor buena fe, a conclusiones diametralmente opuestas sobre puntos que a todos parecen igualmente obvios, y observen por lo mismo en la práctica una conducta más o menos opuesta.”⁴⁰⁷ Barreda desacredita la controversia, la retórica y el debate.

⁴⁰⁶ Ibid. p. 10

⁴⁰⁷ Barreda, Gabino. Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio. Op. cit. p. 114

Barreda concluye su Educación Moral con las siguientes palabras: “No he podido hacer otra cosa que indicar someramente los principios fundamentales en los cuales debe basarse esta regeneración, porque mi objeto no era dar aquí un curso de moral práctica, sino tan sólo patentizar la posibilidad y la convivencia de una reforma radical en este ramo de la educación”.⁴⁰⁸ En ellas muestra su interés por realizar un proyecto educativo de largo alcance.

El proyecto educativo: Escuela Nacional Preparatoria

Los liberales se expresaban abiertamente en contra de la herencia colonial para ellos la Universidad era una institución que era producto de las formas de vida colonial. Los liberales para contrarrestar esa institución decidieron cerrarla y crearon escuelas separadas como el modelo revolucionario francés.⁴⁰⁹ El proyecto educativo que emerge con la Ley de Instrucción Pública de 1867 concibe un novedoso control gubernamental de la educación pública tanto en su contenido como en sus formas. El eje principal en el que se estructura el sistema educativo es el laicismo totalmente contrario a las prácticas de la sociedad tradicional por lo que se suprimieron las materias con temáticas religiosas. Otras de las novedades que contenía la Ley era que concebía un sistema integral educativo para regular los distintos niveles educativos articulándolos con la idea filosófica del positivismo.

La influencia de Barreda fue notable. En el estudio de Ernesto Lemoine se describe a Barreda como una persona perspicaz y como una figura emblemática para impulsar enérgicamente la reforma educativa del gobierno de Juárez:

“Sea lo que fuere, un hecho resulta evidente: que el equipo designado por el presidente Juárez se vio considerablemente reforzado por la presencia de Barreda, que aceleró y afinó los trabajos iniciales, imprimiéndole al ideario educativo positivista, común denominador de todo el grupo, el sentido práctico y adaptable a la realidad social mexicana, que hasta entonces había confundido a la mayoría de sus colegas. Mente bien organizada y dominante, condujo los debates, aun al costo de importantes aunque transitorias concesiones, por el sendero ideológico que ella se había trazado hasta sus últimas consecuencias: el programa del 2 de diciembre, aprobado y sostenido por el presidente Juárez. De ahí que se le atribuyera casi por entero la paternidad de la obra y se hablara, para personalizarla, de la Ley Barreda.”⁴¹⁰

Barreda es designado como director de la Escuela Nacional Preparatoria, en la que se propone una educación laica y positiva, eliminando los prejuicios por medio del completo y uniforme estudio científico para garantizar la paz, el orden y el progreso de la nación. Esto

⁴⁰⁸ Barreda, Gabino. Educación moral. Op. cit. p. 12

⁴⁰⁹ Cfr. Peset, Mariano. Universidad y liberalismo en España y América Latina. En Robledo, Ricardo; Castells, Irene; Cruz Romeo, María (eds.) Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. 2003. Pp. 42-43.

⁴¹⁰ . Ibid. p. 19

lo explica el mismo Barreda en el dictamen sobre la ley orgánica de instrucción pública del distrito federal el 2 diciembre de 1867:

“Una de las más importantes y trascendentales reformas hechas en la instrucción pública por las leyes de que nos estamos ocupando es la del establecimiento de una escuela llamada Preparatoria, en el cual deben todas las personas que deseen dedicarse al estudio de cualquiera profesión, adquirir una serie de conocimientos, que a la vez que eduquen su razón y su moral, le proporcionen una masa de nociones reales y aplicables sobre todos y cada uno de los ramos que constituyen el conjunto de la ciencia positiva, verdadero fundamento de todo progreso y de todo orden.”⁴¹¹

El plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria fue diseñado de tal manera que seguía el modelo de la clasificación de las ciencias trazado por Comte, el cual refería que las ciencias más simples como las matemáticas y la física eran la base para otras ciencias más complejas como la biología y la química, hasta llegar a la punta del conocimiento que se expresaba en las ciencias sociales. El positivismo partía del prejuicio de la supremacía de las ciencias naturales sobre las ciencias humanas. Este pensamiento filosófico contiene dos presupuestos. El primero refiere a que la sociedad es resultado de fuerzas irracionales concentradas en el pasado mítico y en comunidades bárbaras, que poco a poco despiertan, desplegándose hacia el reino unívoco de la razón. El segundo refiere al futuro próspero que se va develando, en donde se va forjando una nueva edad de oro de la razón que ilumina el sendero hasta llegar a una sociedad idealizada en el que se goza plenamente de la vida y de la libertad. Por esto se piensa que es necesario una ciencia moral para comprobar los hechos y para fijar las leyes generales y sociales que determinan el paso de la humanidad.

Ciertamente, hace una fotografía del hombre capaz de pensar a la naturaleza, representando sus relaciones y operaciones, e imaginando las leyes que hacen que se mueva y se despliegue. El hombre se ve a sí mismo como capaz de concebir el mundo natural, y al mismo tiempo capaz de dar sentido a su mundo bajo el orden natural. De esta manera, el hombre es un fragmento de la naturaleza, que al estar abandonado en el devenir del universo, va adquiriendo una inteligencia intuitiva que permite reflejar, como si fuese un espejo, las acciones de la naturaleza. Hay por lo mismo un estrecho vínculo entre los estudios de la naturaleza y los estudios humanos. Auguste Comte pensó una descripción en estricto orden para las ciencias conocidas hasta ese siglo, considerándolas secuencialmente de manera ontológica, lógica, histórica y metodológica de la siguiente manera: matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología.

Los límites se precisan ontológicamente, en donde el elemento primario se localiza en los niveles subsecuentes. Los órdenes fisicoquímicos son el núcleo constitutivo de las operaciones biológicas y éstas se van desplazando poco a poco al mundo de lo humano. En

⁴¹¹. Barreda. Gabino. Dictamen sobre la Ley Orgánica de Instrucción Pública del Distrito Federal del 2 de diciembre de 1867 en Barreda, Gabino. La educación positivista en México. Editorial Porrúa. México. 1998. p. 85.

esta forma general, se podría entonces argumentar que la ontología de todas las ciencias incluye a la física.

“Este orden es determinado por el grado de simplicidad o, lo que equivale a lo mismo, por el grado de generalidad de los fenómenos, de donde resulta su dependencia sucesiva y, por ella, la mayor o menor facilidad de su estudio. En efecto, a priori se ve que los fenómenos más simples, los que menos se complican con otros, son también los más generales, pues lo que observa en la mayoría de los casos está, por esto mismo, desprendido todo lo posible de las circunstancias propias de caso separado. Hay, pues, que comenzar por el estudio de los fenómenos más generales o más simples, continuando sucesivamente hasta los más particulares o más complicados, si queremos concebir la filosofía natural de un modo verdaderamente metódico”.⁴¹²

De esta manera, Comte considera que es posible ir acumulando dominios ontológicos de manera creciente, en donde la ontología de un dominio contiene al otro, así sucesivamente, hasta llegar al punto más elevado. Los objetos de la sociología son sistemas biológicos que al mismo tiempo contienen sistemas químicos hasta llegar al dominio más simple que en este caso estaría constituido por un sistema físico.

El positivismo sitúa un orden cuasi-natural de lo social, el cual va haciendo equivalente tanto el orden de la naturaleza como el orden de lo social. En cierto sentido, la imagen del hombre, pese a ser un torrente caótico de las pasiones, contiene una marca profunda que tiende irremediamente al orden y la regularidad. Así, esta perspectiva naturalista, concibió a las ciencias humanas dependientes de las ciencias naturales: las ciencias sociales tendrían que seguir de forma ejemplar los métodos de las ciencias de la naturaleza. Así, la función de las ciencias sociales serían la de crear una ingeniería social que posibilite la resolución técnica de los problemas que competen al ámbito humano.

El fundamento del plan de estudios de la ENP era sustentar una moral racional desplegada y desarrollada por una formación sistemática de la ciencia, partiendo de abstracciones generales como la matemática hasta concluir con la lógica, amalgamando de manera ordenada las reglas del pensamiento. En el primer año de formación se enseñaban las matemáticas que permitían a los estudiantes obtener una reflexión abstracta y rigurosa, la cual proporcionaba una comprensión simple del método deductivo. En palabras de Barreda explica lo siguiente:

“Las matemáticas, que partiendo de un cortísimo número de verdades fundamentales, llegan de consecuencia en consecuencia, por medio de las más irreprochables ilación, hasta las verdades más remotas y a veces inesperadas, pero no por esto menos seguras, serán siempre la mejor escuela en que todos podrán aprender las verdaderas prácticas de la Deducción y del silogismo. La simplicidad de las materias que forman el verdadero dominio de las matemáticas, y el riguroso método lógico que esa misma simplicidad permite, hacen de esta

⁴¹² Comte, Auguste. La filosofía positiva. Porrúa. México. 2000. p. 41.

ciencia el mejor medio de prepararnos a emprender después, con menos peligro de errar, otras especulaciones más complicadas.”⁴¹³

Otras materias generales que ejercitaban este método en los primeros años eran la astronomía y la física, pues éstas se ocupaban de propiedades más complicadas referidas al movimiento de los cuerpos físicos. Mientras que la matemática sólo refería a la deducción de los axiomas prescindiendo de aspectos esenciales para el estudio positivista como lo es la experimentación y la observación de los fenómenos físicos. Por esa razón, la formación en los posteriores años estaba enfocada en la observación de los fenómenos naturales y en organizar el pensamiento con un método inductivo siendo aprendidas en materias como la química, la historia natural y la botánica. “...donde el método experimental adquiere su más completo desarrollo, y en donde por lo mismo la inducción es el procedimiento lógico predominante. Aquí las propiedades que se estudian en los cuerpos son mucho más numerosas y mucho más complicadas, y así el espíritu va poco a poco ascendiendo en complicación de ideas y en complejidad de métodos.”⁴¹⁴

Finalmente, en el último año se impartían la materia de: *lógica, ideología y moral*, la cual fue impartida inicialmente por Rafael Ángel de la Peña y, casi enseguida, por el mismo Barreda,⁴¹⁵ pues se proporcionaba una herramienta fundamental a los estudiantes para lograr una síntesis coherente entre todas las ciencias. El libro de John Stuart Mill *El sistema de lógica inductiva y deductiva* era la base del curso para reforzar el aprendizaje de los métodos deductivos e inductivos ya vistos en años posteriores y, principalmente, para enfatizar la importancia del método inductivo en el proceso cognoscitivo de las ciencias.

Lo problemático de este curso de lógica, inicialmente, es que en el plan de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria, la materia estaba colocada en el último año de la formación estudiantil, cuando tradicionalmente esta materia estaba en el inicio de los planes de estudios.

⁴¹³ Barreda, Gabino. Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio gobernador del Estado de México, en la cual se tocan puntos relativos a la instrucción pública en *Ibid.* p. 117.

⁴¹⁴ . *Ibidem.*

⁴¹⁵ . Aunque habrá que precisar que el primer curso impartido de Lógica, Ideología y Moral fue dado por Rafael Ángel de la Peña, quien fue una gran humanista y científico crítico del proyecto educativo positivista. Gabino Barreda se vio imposibilitado de impartir es curso, pues eran muchas sus cargas y tareas administrativas que demandaba la ENP en su primer año. Barreda en un primer momento sólo impartió el curso de Historia Natural, como lo explica Lemoine Villicaña: “La razón de esto es mu y sencilla. Abrumado por las tareas de organización y administración, que fueron particularmente absorbentes durante el año inaugural, no disponía ni de tiempo ni de calma para entregarse al magisterio de sus preferencias, por lo que decidió mejor encargarse de una cátedra que, no disgustándole, conocía bien, casi no tenía que preparar y le dejaba un amplio margen para sus otras actividades. Pero en cuanto pudo zafarse de la Historia Natural, lo hizo. En 1870 –no sabemos la fecha exacta-, ya encarrilada la escuela, Barreda se hizo cargo de la Cátedra de Lógica y Moral, transfiriendo a Rafael Ángel de la Peña, que le había impartido desde el principio, a las Matemáticas y Gramática.”(Lemoine Villicaña. *Op. cit.* p.53 y 54).

“Desde luego comprenderá usted que quiero hablar de la lógica e ideología, las cuales, en los planes antiguamente seguidos se ponían siempre como introducción a los estudios filosóficos y científicos, mientras que, en el que actualmente rige, se han colocado como coronamiento y recapitulación de todos ellos”⁴¹⁶

La lógica era la base de las reglas de abstracción para ordenar el pensamiento de manera filosófica y metafísica;⁴¹⁷ sin embargo, Barreda al colocar a la lógica en el último escalafón de la formación educativa, negaba rotundamente la utilidad de la filosofía y la metafísica en el progreso de las ciencias. Por el contrario, la racionalidad, la metodología, la coherencia y la lógica tanto deductiva e inductiva jugaban un papel predominante en el conocimiento científico. Barreda escribe: “Primero se aprende a ejecutar las operaciones correspondientes, y luego vienen las reglas teóricas, que no pueden ser otra cosa sino las sistematización y el perfeccionamiento de aquello mismo que antes se había ejecutado de una manera puramente espontánea y empírica”⁴¹⁸ Para Barreda, la enseñanza teórica de los métodos y de la lógica no hubiera traído los resultados esperados, pues se requiere para entender las cosas hacerlas en la práctica y luego ordenarlas conceptualmente. Para Barreda uno de los grandes problemas era que existía un divorcio entre los que tenían una formación escolástica rigurosa en métodos deductivos y aquellos quienes se dedicaban a un estudio de la ciencias, mucho más experimental y observacional. Los filósofos, según Barreda, pensaban que los antiguos ya lo conocían todo por la intuición o por la revelación, mientras que los científicos poniendo en duda que los antiguos tuvieran claras las cosas, pensaban que era absurdo buscar el conocimiento en los libros envejecidos, más bien, se ocupaban en observar, en generalizar y experimentar, haciendo progresar la ciencia con hechos y datos sobre verdades generales.

“Esta clase de personas, a quienes el buen sentido público estigmatiza con el nombre de teóricos, son el fruto natural de la educación incompleta y viciosa que hasta aquí se ha dado

⁴¹⁶ Barreda, Gabino. Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio gobernador del Estado de México. Op. cit. p. 121.

⁴¹⁷ . El programa docente alonsiaco que rigió durante el rectorado de Sebastián Lerdo de Tejada que tenía una formación fuertemente jesuítica ponía el acento en filosofía y en teología en el plan de estudio para los Estudios Preparatorios. En la primera etapa del plan se denominaba la Latinidad, la cual contenía en los dos primeros años sus cursos básicos de castellano y de latín que correspondían a los años actuales de secundaria. En segunda etapa y en los tres años de preparatoria actuales, llamada Filosofía, se encontraban en el primer año: las materias de Ideología y Lógica y metafísica y moral. En el segundo año, matemáticas y física. Y en el tercero y último, cronología, cosmografía y geografía, y economía política. Esto lleva a mencionar a Lemoine Villcaña que: “Tal era el esquema del bachillerato alonsiaco exigido para ingresar a Jurisprudencia o a Ciencias Eclesiásticas, ambas carreras alojadas, como ya se dijo, en el mismo plantel. El programa, resulta obvia la aclaración, adolecía de graves fallas: las ciencias brillaban por su ausencia en los tres primeros años, y las que se cursaban en los dos últimos años eran notoriamente insuficientes: faltan la química, las ciencias naturales, el álgebra y la trigonometría; y en cuanto al dibujo (lineal y natural), se implantó sólo hasta el final del rectorado de Lerdo. Es explicable, por lo mismo, el repudio que por dicho plan sintieron los creadores de la Preparatoria, y la insistencia con que se propusieron remediar en su programa esa serie de omisiones.” (Ibid. p. 37 y 38)

⁴¹⁸ Barreda, Gabino. Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio. Op. cit. p. 121.

mientras que los hombres prácticos no solían de los colegios sino por excepción. El cultivo oportuno de las ciencias experimentales o de observación, familiarizándolos con la lógica inductiva, los habría curado, o más bien, los habría preservado del desarrollo de esa manía de deducir indefinidamente consecuencias de ciertas máximas que podrán ser muy buenas como reglas habituales de conducta, pero que no deben jamás aceptarse con ese carácter absoluto que el silogismo necesita dar a los axiomas para que puedan servirle de punto de partida.”⁴¹⁹

Tampoco la respuesta se encuentra en una observación irreflexiva o sin teoría. Barreda cree encontrar la mediación precisa para hacer que las dos parte divorciadas se vuelvan a conjuntar en un conocimiento suficiente que a la vez sea práctico y teórico. Barreda considera que su curso sería en esencia la culminación de esa integración de esas dos actitudes del conocimiento con la enseñanza de los métodos deductivo e inductivo para que “el entendimiento humano formule concepciones que nuestras necesidades reales, tanto especulativas como prácticas exigen”.⁴²⁰ Postpone la enseñanza lógica abstracta hasta el final de la formación con el argumento de que los estudiantes a lo largo de su formación aprenden en la práctica los métodos inductivos. Al final del camino, los estudiantes estarían mucho más entusiasmados por sus prácticas en “el laboratorio, extendiéndose más el gusto por el estudio de la naturaleza, en vez de la afición a insulsa y pueriles sutilezas que antes se despertaban en ellos”.⁴²¹ En fin, los alumnos aprenderían a clasificar especies, a analizar sustancias químicas y experimentar con materia física.

Así, ciertamente, se puede observar que el núcleo del programa es un estudio sistemático de las ciencias, relegando a las humanidades a un terreno secundario. De hecho, las materias como la historia, la geografía, el latín y el griego eran enseñadas en los últimos años de la formación. Incluso, Justo Sierra criticó el contenido del plan de estudio:

“Los estudios literarios [...] son flojísimos y descuidados. Los profesores hacen grandes esfuerzos; pero el tiempo es corto y el descrédito de esta clase de estudio, completo. El del griego se reduce a conocer las raíces; el del latín, a aprender algunas reglas; el de la gramática española, profesada en la Escuela Preparatoria mejor quizá que en los primeros colegios de España, es vista como una obligación enojosa y sin objeto.”⁴²²

Justo Sierra además consideraba que había un olvido notable por la materia de historia al considerarla a ésta como “la limosnera del plan de estudios de la ENP”:

“La cátedra de historia, que lo mismo en Alemania, que en Inglaterra y en Francia, ha sido la cátedra por excelencia, en donde han brotado a la luz los gérmenes de las grandes conmociones políticas y sociales, alrededor de la cual se han agrupado los hombres ávidos de leer en las decepciones del pasado, las esperanzas del porvenir; la gran cátedra sobre la cual

⁴¹⁹ Ibid. p. 124

⁴²⁰ Ibid. p. 125.

⁴²¹ Ibid. p. 134

⁴²² Sierra, Justo. Un plan de estudios en ruina, La Tribuna, México febrero 7 de 1874, en Obras Completas, VIII, La educación nacional. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1948. P.13

se han agrupado los hombres ávidos de leer en las decepciones del pasado, las esperanzas del porvenir; la gran cátedra sobre la cual el Espíritu Santo de la democracia ha bajado en lenguas de fuego, no existe. No tiene el gobierno de la República mexicana una cátedra de historia. La débil sombra que de ella conocemos es una especie de limosnera de quien ni el profesor ni los discípulos hacen caso.”⁴²³

También se desecharon prácticamente las materias de carácter metafísico como la filosofía. Justo Sierra también se manifestó al respecto, expresando que no podía ser que al alumno se le creara la atmósfera de que la filosofía no servía para nada. Justo Sierra considera que no se requiere abrir el sendero a la enseñanza de una filosofía antidogmática o espiritualista, pero sí sería fundamental la enseñanza de “Historia de la Filosofía.”⁴²⁴

El primer año de la Escuela Nacional Preparatoria es de suma importancia para la formación del estudiantado, de ahí que Barreda busque a los mejores formadores y profesores de la época para las materias de Matemáticas, Física, Química y Biología. Como el mismo lo menciona a Mariano Riva Palacio: “Como usted podrá notar a primera vista, los estudios preparatorios más importantes se han arreglado de manera que se comience por el de las Matemáticas”.⁴²⁵ En el cuerpo de profesores de matemáticas figuraron, Isidoro Chavero, Eduardo Garay, José María Bustamante, Manuel Tinoco y Francisco Bulnes para el curso de aritmética y álgebra, y Manuel Fernández Leal y Francisco Díaz Covarrubias para el curso de geometría y trigonometría.

Para las materias de Física y Química se seleccionaron a los mejores profesores de México como fueron: Ladislao de la Pascua, el físico con mayor reconocimiento en el país por publicar el primer texto de física, el cual se llamaba *Introducción al estudio de la Física*, además de su comprobada experiencia con más de 20 años de docencia. Por otro lado, Leopoldo Río de la Loza fue el fundador de la cátedra de Química, quien fue considerado el mejor químico de la época y en sus cursos compartía su inmensa experiencia en estas áreas. “Los contenidos que se estudiaban en esa época en general se refieren a la química descriptiva y aplicada, como puede comprobarse al revisar los contenidos del texto del doctor Río de la Loza.”⁴²⁶

Además de ello, en la ENP se pagaban los salarios más altos a los profesores que impartían las materias de matemáticas y las de las ciencias naturales. Por ejemplo, en la cátedra de Química era la mejor pagada con 116.66 pesos. Las materias como Matemáticas, Cosmografía y Geografía, Física, Historia Natural, Lógica, Cronología, y Literatura con 100 pesos. Las materias de idiomas se reducían significativamente, en Raíces Griegas con 83.33, en Latín con 66.66 pesos; y Gramática Española, Francés, Inglés, Italiano, Alemán y

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Ibid. p. 14.

⁴²⁵ Barreda, Gabino. Op. cit. 127.

⁴²⁶ . José Antonio Chamizo y Marina Y. Gutiérrez. Op. cit. p. 139.

Dibujo con 58.33. Mientras que materias como Taquigrafía, Gimnasia y Música con 50.00, 41.66 y 33.33 respectivamente.

Por lo que refiere a la materia de Historia, Gabino Barreda le dio un papel muy superficial y poco importante. De hecho, la Ley Orgánica del 2 de diciembre de 1867 señala que existirían tres materias las cuales eran: Cronología, Historia General e Historia Nacional. Sin embargo, en la ENP sólo se impartió una materia de historia llamada, Cronología, Historia General y del País. Éstas fueron separadas hasta 1886, principalmente por los reclamos de Justo Sierra. La materia fue impartida por Manuel Payno que era un liberal moderado y un positivista no tan convencido, en lugar del historiador más prestigiado que en ese momento era Manuel Orozco y Berra.

El programa escolar de la ENP estaba orientado a establecer un proyecto homogéneo civilizatorio a todos los estudiantes, eliminando, con ello, algo que Barreda llamaba, el espíritu anárquico del pensamiento. Barreda lo explica de la siguiente manera:

“...es, en fin, la de sacar, conforme al consejo de Comte, las grandes lecciones sociales que deben ofrecer a todas esas dolorosas colisiones que la anarquía, que reina actualmente en los espíritus y en las ideas, provoca por todas partes y que no puede cesar hasta que una doctrina verdaderamente universal reúna todas las inteligencias en una síntesis común.”⁴²⁷

Síntesis común de las conciencias

Las síntesis común a la que refiere Barreda es la fase positiva en la que el método científico se había implementado como el principio unificador que creaba un orden intelectual y como consecuencia se daría una regeneración moral de la sociedad mexicana, siendo orientada hacia el progreso. Con ello, se consideraba que los espíritus anárquicos tendrían que ser guiados hacia el camino del perfeccionamiento humano por medio de la ciencia.

Esta formación científica haría que los estudiantes fueran más proclives al ordenamiento sistemático de las conciencias. Para lograr esto, se requería ampliar la formación en todos los caminos trazados por el entendimiento del mundo de una manera científica. Tanto el ámbito social como el natural contenían un modelo explicativo coherente y ordenado, capaz de establecer relaciones causales, leyes invariables y una uniformidad de todos sus elementos. Todo esto para hacer conscientes las restricciones que tenemos en nuestras particulares voliciones y deseos egoístas. El hombre positivo es aquel que puede argumentar con demostraciones científicas y con métodos deductivos e inductivos; dejando de lado las armas, la violencia y la imposición que eran características de fases previas del desarrollo humano. La filosofía positivista sería la única que podría traer el orden a la sociedad, ya que ésta proporcionaría los medios idóneos para que cada individuo arribe a las verdades comprobadas por un método definido y sistemático, llegando así a las mismas conclusiones, o lo que es lo mismo, a la síntesis del pensamiento.

⁴²⁷ . Ibid. p. 4.

Esto suponía que la sociedad se institucionaliza bajo criterios unificados que todo mundo pueda entender. Barreda además concibe una nueva clase política que basado en ese espíritu práctico científicista pueda absorber ese conocimiento para que pueda llevar a la práctica un espíritu social positivo. Lo anuncia en su famosa carta al gobernador del Estado de México, el licenciado Riva Palacio, cuando le comenta que el propósito fundamental de la ENP es la formación de estudiantes capaces de escalar posiciones sociales capaces de dominar ese espíritu práctico disciplinado basado en los principios de orden y progreso.⁴²⁸ Esto lo pondría por encima de la sociedad, pues únicamente aquellos que hayan tenido el privilegio de ser formados en la ENP tendrían la capacidad de expresar el sistema de las necesidades generales. También se pensaba que formando esa élite política se podrían administrar las problemáticas de la sociedad para darles cabida y solucionarlas en vez de esa recurrente necesidad del debate y la discusión sin ningún sentido. La concepción política de Barreda era utilitaria y práctica.

“Cada uno de los conocimientos que se adquieren, cada hecho real cuyo verdadero mecanismo se comprende, es una nueva fuerza que se agrega al sistema completo de nuestra actividad mental, y una fuente inagotable de la que podrán surgir en el momento más inesperado las inspiraciones más felices; inspiraciones de que el mismo que las ha tenido se habría sentido incapaz, si una previa preparación intelectual no lo hubiese conducido, de un modo insensible, pero seguro, a ese resultado.”⁴²⁹

Sin duda, se piensa que la ENP formaría una nueva élite política que tomaría las riendas del país, dirigiendo a la sociedad bajo los principios de la ciencia, que se cree en ese momento, permiten la estabilidad y la paz para la comunidad en su conjunto.

La lucha política positivista

Barreda en un comienzo tuvo el apoyo gubernamental para echar a andar su proyecto educativo. La amistad que lo unía con Benito Juárez, al ser incluso su médico personal, explica ese momento favorable. Barreda, favorecido por su posición, quiere tener mucho más apoyo para llevar a cabo su proyecto. Barreda escribe y envía su famosa carta al importante gobernador del Estado de México Mariano Riva Palacio en 1870. Mariano Riva Palacio era un respetado político que había ocupado la presidencia en la cámara de diputados y ministro de la Suprema Corte de Justicia. Entre su acervo curricular se encontraba el hecho de que fue el abogado defensor de Maximiliano.⁴³⁰ Esto demostraba las poderosas amistades de Barreda que le apoyaban para echar a andar su proyecto educativo.

El proyecto educativo de Barreda tuvo muchos obstáculos en el camino. Después de la muerte de Benito Juárez, con la entrada de Sebastián Lerdo de Tejada significó una radicalización del espíritu liberal y jacobino en ese periodo gubernamental. Por ende, se

⁴²⁸ Cfr. *Ibid.* p. 126-127.

⁴²⁹ *Ibid.* p. 126.

⁴³⁰ Cfr. Vázquez, Josefina Zoraida. *Breve diario de don Mariano Riva Palacio. El Colegio de México.* México. 1997.

intentó atacar al plan educativo de la Ley de Instrucción Pública porque limitaba el espíritu libertario de la conciencias, principalmente ataca el artículo 3º de la libertad de enseñanza a costa de una enseñanza con muchas obligaciones de por medio, siguiendo un plan bastante determinista. Se hizo un intento de reforma al proyecto educativo por parte de los diputados federales Guillermo Prieto, Manuel Dublán y Napoleón Saborío donde se reivindicaba la libertad absoluta en la libertad de la enseñanza, de tal modo que cada profesor pudiera tener la facultad para poder decidir libremente qué tipo de temáticas se verían en el curso. Otro de los aspectos que se querían reformar era dotar una mayor especialización al plan de estudios de la ENP para que los estudiantes tuvieran la oportunidad de tener una educación mucho más plural. Finalmente, uno de los aspectos fundamentales que se trataron fue debilitar la autonomía de la Junta Directiva para que el Estado pudiese intervenir más directamente. Gabino Barreda respondió rápidamente con un comunicado que tituló, *La instrucción pública*, escrito en septiembre de 1872, donde se cuestiona la reforma educativa. Barreda sostiene que la libertad de enseñanza debe darse aunque de forma regulada, siguiendo en principio el proyecto educativo y orden metodológico que había sido diseñada la formación educativa en el interior de ENP. Además cuestionaba la utilidad de la especialización, pues traería el problema de la fractura de los saberes sin poder luego ser conectados entre sí. Barreda considera que sólo es bajo un esquema educativo unívoco y universal que las conciencias podrían lograr las síntesis. Esto se haría con lo que Barreda llama la gimnástica del espíritu. Barreda cree necesario sincronizar los ejercicios mentales que permitan el desarrollo de cada una de las facultades mentales y de los órganos correspondientes para que cada uno se vuelva un individuo útil a la sociedad de manera que le redituara en la vida práctica al colectivo social y esos “conocimientos reales” formen el capital moral requerido para establecer el orden y el progreso. Sobre la Junta Directiva, Barreda se pronuncia a favor de delimitar los poderes espirituales y materiales. Los liberales jacobinos se sumaron a los cuestionamientos hechos al plan educativo de Barreda. El Monitor Republicano, periódico liberal por excelencia critica al positivismo.

Con la entrada al poder del General Porfirio Díaz, un liberal conservador que entra al poder por el Plan Tuxtepec ante la intención de Lerdo de Tejada de reelegirse, el positivismo siguió siendo atacado, ya no solamente desde el frente liberal, sino que ahora se sumaban a las críticas la sociedad católica que a través de La Voz de México cuestionaban el plan educativo de Barreda. Según Carlos Iliades el gobierno de Díaz permitió esta asonada contra el positivismo pues requería de establecer cierto equilibrio de fuerzas para lograr un mayor consenso dentro de su régimen. Las fuerzas políticas más conservadores como la Iglesia católica y las posiciones más liberales interactuaban y en algún momento el positivismo se convirtió en el objetivo central de los ataques. Tanto fue así la persistencia de las críticas del proyecto educativo que en 1878 se daría la dimisión del mismo Gabino Barreda de la dirección de la ENP para ser llamado embajador en Berlín. Barreda

terminaría mal con el presidente en su misión diplomática.⁴³¹ Alfonso Herrera se encargó de la dirección de la ENP quien fue un seguidor del plan educativo del positivismo.

Debates de la Asociación Metodófila

Gabino Barreda aprovechando su posición privilegiada como director y profesor de la escuela media superior más importante, poco a poco conformó una escuela positivista. Algunos de sus discípulos como Porfirio Parra, Miguel Macedo, Luis E. Ruiz y Manuel Flores se reunían una vez cada tres meses en una sesión de trabajo donde discutían temas de interés general para el grupo en 1877. Este grupo se llamó la Asociación Metodófila y difundían sus reflexiones por medio de los Anales de la Sociedad Metodófila de Gabino Barreda. En esta asociación se dio una interesante disputa sobre las teorías de Darwin.⁴³² Barreda no creía en la validez de la teoría de Darwin porque según él ésta no cumplía completamente con las exigencias del método científico más bien creía en la teoría de Lamarck. No era posible pensar que una sola teoría reuniera todas las pistas para determinar la progresión de las especies biológicas. De tal manera, la teoría darwiniana no tenía las suficientes pruebas para demostrar lo que estaba afirmando. Pues él creía que el desarrollo genético se encuentra ya determinado y la manipulación del material genético es muy limitada. Por lo tanto, las transformaciones de las especies tendrían a ser degenerativas, es decir, que ninguna de ellas podría considerarse como transformaciones optimizadoras de la especie, más bien serían productos anormales y monstruosos. En cambio, Porfirio Parra, José Ramírez y Manuel Flores se vieron seducidos por la teoría darwiniana, principalmente le dieron mucha importancia a los conceptos como selección natural y la lucha entre las especies. De cierto modo, la posición de Barreda mostraba su permanente conservadurismo a sociedades dotada de una estructura determinada que trajera orden y progreso predeterminado.

Más allá de las fructíferas discusiones en el interior de la Asociación Metodófila, el grupo positivista comenzó a dislocarse en dos grupos. Uno que era mucho más ortodoxo y más cercano a Barreda, discípulos como Porfirio Parra y Luis E. Ruiz fueron los más importantes académicos que eran producto de la formación de la ENP. Ellos desarrollarían el núcleo del argumento epistemológico para la defensa del positivismo contra los ataques

⁴³¹ Para mayor detalle de su periodo diplomático: Schulte, Josephine. "Gabino Barreda y su misión diplomática en Alemania, 1878-1879" *Historia Mexicana*, 24. 1974. Pp. 230-252.

⁴³² Para ver con mayor detalle los debates: Barreda, Gabino. *Asociación Metodófila*. Imprenta del Comercio. México. 1877; Genovés, Santiago. "Darwin y la antropología", *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. XX. I-IV. 1959. Pp. 31-41; Maldonado-Koerdell, Manuel. "Linneus, Darwin y Wallace en la bibliografía mexicana de ciencias naturales. Primeras referencias a sus ideas en México". *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. XX. 1959. Pp. 63-78; Moreno de los Arcos, Roberto. *La polémica del darwinismo en México. Siglo XXI*. México. 1984; Hale, Charles. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Op. cit. pp. 320-379; Ruiz Gutiérrez, Rosaura; Esparza Soria, Martha Susana y Noguera Solano, Ricardo. *Positivism and darwinism: architecture interna de los debates del México decimonónico*. En Ruiz Rosaura; Argueta, Arturo y Zamudio Graciela. *Otras armas para la Independencia y la revolución*. Ciencias y humanidades en México. FCE. México. 2010. Pp. 189-204.

del espiritualismo mexicano. Ellos se caracterizan por compartir su formación médica y una lógica científica que se inspira en el tratado lógico de John Stuart Mill; y otro grupo más heterodoxo que se enfocaba más en la parte política. Incluso, algunos de ellos, en un primer momento eran espiritualistas y constitucionalistas declarados y poco a poco se pasaron al lado positivista como Justo Sierra y Jorge Hammeken quienes eran críticos al positivismo en sus comienzos. Había además otros integrantes como Francisco G. Cosmes, Telésforo García, Miguel S. Macedo y José Yves Limantour quienes participaron activamente en las publicaciones del periódico *La Libertad*, un medio de difusión dedicado completamente a promover la política científica. También se atacaría directamente a la Constitución Política del 57 considerándola utópica e irreal para resolver los problemas de la sociedad. No eran ortodoxos porque en su mayoría estaban mucho más influenciados por teorías evolucionistas de Herbert Spencer y Charles Darwin y no por el positivismo de Auguste Comte. Este sería el núcleo del grupo político que comenzaría a ganar posiciones estratégicas conocidos como los llamados científicos.

Sin duda, dentro del grupo ortodoxo el más importante sería Porfirio Parra (1845-1912) un chico nacido en Chihuahua que se habría movido a la capital para obtener mayores oportunidades. En la ciudad de México estudio en la ENP donde conoció personalmente a Gabino Barreda quien se volvería en su maestro y posteriormente en una amigo muy cercano. Barreda le salvaría la vida cuando se encontraba muy enfermo. Parra siguió sus estudios, titulándose en la prestigiosa Escuela de Medicina en 1878. Porfirio Parra sería el maestro de la materia de Lógica dejada por el maestro al ser designado embajador. Esas clases lo inspirarían para escribir uno de sus libros, dedicado a la lógica, titulado *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva* publicado en 1903. Luis E. Ruiz (1857-1914) un joven nacido en Veracruz que también decidió mudarse a la ciudad de México para tener una mejor formación. Se formó en el Colegio de San Ildefonso y estudio en la Escuela de Medicina. Se convirtió a la ortodoxa positivista por invitación a las reuniones de la Sociedad Metodófila. Muchas de sus investigaciones se enfocaron a la higiene y a enfermedades como el tifo, la vacuna, etc.

El grupo de La Libertad: Justo Sierra y Jorge Hammeken y Mexía

El otro grupo positivista no tan ortodoxo y con un corte mayormente político que se concentraron en escribir en *La Libertad*, sin duda, eran liderados por ex-espiritualistas como los amigos Justo Sierra y Jorge Hammeken y Mexía que un comienzo fueron fieros críticos contra el proyecto de ENP, principalmente por el olvido de una materia dedicada a la filosofía. Su inspiración directa era la del espiritualismo francés, Hammeken fue traductor de algunos textos de Paul Janet y Vacherot particularmente dedicados a la revolución francesa. Sierra, de hecho en sus comienzos, era un romántico empedernido de la revolución francesa. Ambos crearon un periódico de corte liberal ilustrado llamado *La Tribuna* donde se defendieron los principios de la Reforma y la Constitución Política del 57. Sin embargo estos idealistas liberales perdieron su convicción precisamente en el

momento político del intento de reelección de Lerdo de Tejada, para ellos, esto significaba un intento abierto de despotismo en nombre de los valores liberales. Esto se compartía con el General Porfirio Díaz que a través de su Plan de Tuxtepec reclamaba el despotismo de Lerdo. Este punto en común sería un comienzo del estrechamiento de las relaciones entre Porfirio Díaz y los escritores de *La Libertad*. Además los jóvenes intelectuales de la libertad no veían posibilidades de movilidad social en el gobierno de Lerdo. Hammeken en 1876 se traslada a Europa, más exactamente a París, donde tiene un encuentro directo con la segunda generación de positivistas, principalmente con Émile Littré. De hecho, Littré publicó un artículo titulado, *La philosophie positive au Mexique* que fue publicado en la revista *La philosophie positive*. En ese artículo se explica el desarrollo del positivismo en México, colocando como figura central a Gabino Barreda como el sabio que llevó a México el pensamiento positivista,⁴³³ hablando también de la ENP como una escuela inspirada en el positivismo de Comte. A su regreso a México escribiría en las páginas de *La Libertad* con una nueva convicción y conversión al positivismo. Hammeken y Díaz se acercarían mucho más a grado tal que el mismo Hammeken sería diputado en 1880, siendo un hombre de confianza de Díaz durante el periodo gubernamental de Manuel González. Hammeken escribe algunos interesantes artículos sobre las dos culturas como *Los ideales de la nueva generación*, *La filosofía positiva y filosofía metafísica* y *Política positiva*. Hammeken hace una interesante demarcación entre la filosofía y la ciencia: “La filosofía positiva alcanza hasta donde alcanza la ciencia, y se detiene en donde la ciencia encuentra sus columnas de Hércules. No afirma sino lo que puede demostrar, no niega sino basada en la observación y en la experiencia.”⁴³⁴ Hammeken era un muchacho que prometía mucho, un gran estudioso y comenzando en la política, sin embargo, moriría a la edad de 32 años en 1884 a causa de un paro cardíaco. Sierra como hemos comentado era un romántico de la revolución francesa. En sus comienzos incluso tiene un debate con Gabino Barreda en 1875 referente a la educación primaria y más específicamente en el papel de Robespierre. Barreda creía en la educación primaria universal para crear una formación básica basada en la ciencia y no en los que emplearon Mahoma y Robespierre. Lo que desencadenó el debate entre Barreda y Sierra, fue que Barreda decía que Robespierre era el Mahoma de la política ontológica. Sierra en cambio pensaba que Robespierre también representaba un espíritu que seguía sus convicciones y que había creído en la revolución francesa. Sierra justificaba el terror y el uso de la fuerza por la búsqueda de la libertad y de los principios de la democracia. En su defensa se puede notar la pasión del joven Sierra por los principios de la revolución francesa como la libertad, la fraternidad y la igualdad. Además, Sierra fue un crítico directo al plan de estudios de la ENP. En un artículo titulado, “Un plan de estudios en ruinas”, escrito para *La Tribuna* en 1874, Sierra criticaba la eliminación de la filosofía en el plan de estudios. Además cuestionaba el poco interés que había en la formación literaria e histórica

⁴³³ Cfr. González Navarro, Moisés. Los positivistas mexicanos en Francia. *Historia Mexicana*, IX (1):33 (julio-septiembre), 1959. P. 119-129.

⁴³⁴ Cfr. Hammeken y Mexía, Jorge. “La Filosofía positiva y la filosofía metafísica”. *La Libertad* 16/10/1880

en el plan de estudios. Materias como Latín y Griego eran mal dadas y sin mayor interés en desarrollarlas. Además el mismo Sierra, comenzaba a colocar la mirada en lo poco viable de que la materia de lógica se basara en la Lógica de John Stuart Mill. Después de una visita que Sierra realizó por la ENP comenzó a cambiar su opinión sobre la organización de la preparatoria, incluso fue invitado a una reunión de positivistas presidida por el maestro Gabino Barreda. Su punto de vista comenzó a cambiar cuando fue invitado a impartir la materia de Historia y Cronología en 1877 y además en 1875 se incluyó la cátedra que tanto había solicitado en historia de filosofía. Pasó de ser un crítico abierto al proyecto educativo de Barreda a ser un defensor del positivismo y un crítico a la revolución social. Justo Sierra se ve influenciado por el pensamiento primeramente de Darwin, fue el primero en citar y referir al biólogo inglés, y posteriormente fue un pensador evolucionista influenciado directamente por Herbert Spencer. Justo Sierra lucharía en esa ambivalencia que caracteriza su persona toda su vida.

También su concepción política cambió drásticamente esto se debió al desencanto que tuvo con el gobierno liberal de Lerdo de Tejada que devino en cierto despotismo. Sierra participó muy cercanamente en el gobierno interino de José María Iglesias después de que no se reconocieran las elecciones de Lerdo de Tejada fue designado presidente interino. La derrota de José María Iglesias a manos de Porfirio Díaz lo dejó desamparado por algún tiempo. Fueron los tiempos también de desaliento hacia la Constitución Política del 57 que nadie respetaba y se quedaba en letra muerta, en una utopía que era prácticamente inaplicable a la realidad mexicana. Un espíritu más práctico surgió de las convulsiones políticas personales de Sierra. En 1878 se decantaría por el proyecto político de Díaz simplemente porque tenía la fuerza para mantener el orden social y bajo ese principio entonces sí, echar andar un proyecto político basado en el progreso de la ciencia y tecnología para traer un permanente bienestar en la sociedad. Díaz poco a poco sentiría atracción por el proyecto político, social, económico del científicismo y de la nueva generación de intelectuales que escribían en *La Libertad*. Díaz se comprometió a financiar el proyecto y los jóvenes intelectuales aportaron con ideas novedosas para defender y justificar esa tiranía compasiva del dictador. La Libertad sólo se detuvo por una tragedia que envolvía a Justo Sierra, la muerte de su querido hermano Santiago a manos de Ireneo Paz en un duelo, después de un altercado periodista. Sin embargo, La Libertad ya había esparcido sus ideas y su visión del país por venir, emerge un tipo de utopía científica de desarrollo y progreso. Sierra solía decir que el horizonte del tiempo alumbraba a un México unido, grande y próspero. Hay un poder dormido en la nación que está en el umbral, aguardando ahí para despertar un espíritu industrial y de desarrollo mecánico. La época de las máquinas vendrá para que todo se abarate y todo sea más bonito.

“Los barcos de vapor que cruzan apresuradamente todos los océanos para dejar en cada puerto placeres y las satisfacciones del cuerpo; aquellos ferrocarriles con un penacho de humo negro y el silbido que parte el alma de gozo, los recogerán del puerto para llevarlos a

la tienda; y de ella habrán de tomarlos para sus casas industriales y agricultores honrados, robustos y bien pagados”.⁴³⁵

Sierra jugó un papel central en la alianza de los científicos con el régimen de Díaz. Él mismo ocupó posiciones de poder muy importantes en 1894 fue ministro de la Suprema Corte de Justicia y en 1901 fue nombrado subsecretario de Instrucción Pública donde echaría andar un ambicioso proyecto el de la Universidad Nacional de México que integraría a la ENP, una escuela Normal y la Escuela de Altos Estudios

Junto con Justo Sierra, Francisco G. Cosmes y Telésforo García dirigieron el periódico *La Libertad* donde se pronunciaba abiertamente a favor del positivismo y se defendía el proyecto educativo de la Instrucción Pública, más particularmente, el plan de estudios de la ENP. Durante un periodo aproximado de dos años, desde 1878 a 1880, Justo Sierra, Telésforo García y Francisco Cosmes dirigieron la revista para defenderse de los ataques del periódico católico por excelencia *La Voz de México*⁴³⁶ y el periódico espiritualista *El Monitor Republicano*. *La Libertad* era un periódico autonombrado liberal-conservador que justificaba a la tiranía honrada y desde sus páginas se criticaba fuertemente al espíritu republicano de la Constitución Política de 1857. Cosmes participaría más activamente en los debates del manual de lógica y sería un entusiasta defensor de la cultura española pues creía que el verdadero padre de la patria era Hernán Cortés. Tuvo un puesto diplomático en París pero se vio envuelto en un escándalo y se vio obligado a renunciar. Telésforo García era español de nacimiento, cuando vivió en Madrid tuvo influencia de un positivismo más evolucionista (spenceriano). García sería una gran empresario en México y se volvió un líder de la comunidad española que residía en México era un promotor de la cultura española. Gran crítico de la Constitución Política de 1857 y de su defensor José María Vigil. García ofrecería su casa de Madrid a Sierra para que éste realizara sus labores diplomáticas. Escribiría un interesante ensayo: “Las doctrinas de D. Gabino Barreda y la integración de la patria mexicana”.

Ante los constantes ataques contra el positivismo, poco a poco se empieza a conformar un bloque político positivista que empezaron a ocupar posiciones en la Cámara de Diputados. Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes en 1880 fueron nombrados diputados. Hasta 1893 los positivistas fueron exitosos al obtener posiciones políticas de privilegio gracias a la conformación del Partido Político la Unión Liberal donde militaban los positivistas. Las relaciones se estrecharon cuando el grupo de los científicos apoyaron a Díaz para que se reeligiera por tercera ocasión. José Yves Limantour fue designado secretario de finanzas y de crédito público y Justo Sierra primero llegó a ser ministro de la Suprema Corte de Justicia y luego Secretario de Educación. En 1903 los lazos entre los científicos y Díaz todavía se estrecharon mucho más.

⁴³⁵ Cfr. Cosío Villegas, Daniel. *La constitución de 1857 y sus críticos*. FCE. México. 1998. P. 27.

⁴³⁶ Los católicos cuestionaban que el plan de estudio positivista ponía en cuestionamiento la idea de dios y los valores morales enseñados por la iglesia.

Conclusión

Los trabajos de Zea y de Hale son fundamentales para el estudio del positivismo en México. Zea muestra que el pensamiento está situado en circunstancias y particularidades culturales y regionales. Para Zea el positivismo en México fue muy exitoso por el hecho de que la clase burguesa lo toma como marco ideológico para beneficiarse, siguiendo sus propios intereses y necesidades. El rol de positivismo es posicionar a la clase media, a la burguesía como una clase emergente y hegemónica. También es de gran importancia el estudio de Hale el cual señala que efectivamente existió una política de tipo científica hasta 1878 que cuestiona la constitución de 1857. Lo interesante es que Hale considera que para una comprensión mayor del caso mexicano se tendría que referir irremediamente a la influencia externa sobre el pensamiento mexicano del siglo XIX. En mi caso, yo tomé ideas de ambos pensadores en estos estudios. Primero, considero fundamental el llamado de Hale a darle importancia a la influencia externa del pensamiento mexicano, en este caso el pensamiento francés. Pero también tomo la idea de Zea de contextualizar y situar el debate aunque él hacía referencia al caso mexicano. El intento acá con mi estudio ha sido situar y contextualizar los debates en Francia y en México sobre tres niveles de análisis como lo he mencionado. El primero refiere al carácter ambivalente y relacional de las categorías de poder y ciencia. En este sentido he mostrado en el desarrollo de este capítulo que hay un conocimiento tácito o presupuestos políticos detrás del pensamiento positivista. Esto tiene que ver y se relaciona con el avance de la cultura médica y científica. El positivismo fue cambiando la significación de la política centrada en la figura del médico que administra al paciente las decisiones con un contenido de experticia para lograr que la sociedad pueda interactuar saludablemente. Barreda considera que la tragedia de la vida política en México se debe a la anarquía del pensamiento por lo que tendría haber una síntesis de las conciencias a través del método científico para que la sociedad pueda estar saludable. Barreda hace un llamado político desde la ciencia en la *Oración cívica* que poco a poco deviene en un pensamiento de Estado, en un pensamiento hegemónico. El carácter relacional lo veo en la conformación del grupo político positivista –en vez del concepto de clase de Zea- que se va aliando con el proyecto político de Porfirio Díaz. El positivismo mexicano hasta cierto punto encontró terreno virgen o un vacío de poder y se implementó como un pensamiento de Estado. Ese pensamiento se volvió tiránico, o más bien el método científico como mecanismo político se volvió tiránico y encontró en la dictadura personalizada del Porfirio Díaz su expresión de poder. Ese grupo positivista crea la Escuela Nacional Preparatoria, el cual conformó una asociación en donde se discutían temas actuales sobre la ciencia, incluso escribieron sus anales donde se publicaban sus debates. También muestro cómo existe un grupo heterodoxo que es mucho más político que crean su periódico *La Libertad* para esparcir sus ideas, vinculando a la ciencia y a la política y criticando abiertamente a la constitución política del 57. El segundo nivel de análisis tiene que ver con los espacios y tiempos controversiales. Muestro como hay un contexto en disputa por los quiebres del Estado con el Plan de Tuxtepec. En ese espacio controversial la Escuela Nacional Preparatoria es atacada por el grupo de los católicos a tal punto que

Barreda perdería su posición de director de esa institución. El grupo político de Sierra y Hammeken se alían con Díaz y la ENP y su plan de estudio positivista sobrevive a los constantes ataques. El tercer nivel de análisis tiene que ver con las dos culturas. En este capítulo se muestra que empieza haber una reflexión en esta dirección cuando Hammeken escribió su texto: *Los ideales de la nueva generación, La filosofía positiva y filosofía metafísica y Política positiva*, en donde Hammeken hace una demarcación entre la filosofía y la ciencia. Estas ideas serían un preludio a los posteriores debates entre Porfirio Parra y José María Vigil quienes polemizan la posición de la ciencia y la filosofía desde la cultura de la ciencia y la cultura de las humanidades.

Capítulo V. El espiritualismo político de José María Vigil y debate político e histórico con Sierra

Revisión bibliográfica de José María Vigil

A la fecha hay pocos estudios sobre José María Vigil. El primer gran estudio que dio cuenta de él, de manera indirecta, es el realizado por Leopoldo Zea en *El positivismo en México* (1944),⁴³⁷ donde se le hace una especial mención como uno de los críticos más asiduos del positivismo en México, así como el gran ideólogo del liberalismo. También de manera indirecta se haría mención de Vigil en la obra de Carlos González Peña sobre la *Historia de la Literatura Mexicana* (1949)⁴³⁸ ahí se le muestra como un gran humanista y un hombre de letras. Después saldría una obra exclusiva de Vigil de la pluma de Carlos Sierra que tituló justamente *José María Vigil* (1963)⁴³⁹ en ella se desarrolla una pequeña biografía, basada en un artículo realizado por Francisco Sosa para la Gaceta de Guadalajara: El Sr. José María Vigil, y además se recopila la mayoría de su trabajo periodístico. Juan Antonio y Medina refiere a Vigil como uno de los grandes teóricos de la historia en *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia* (1970).⁴⁴⁰ Hay una excelente recopilación de datos biográficos y bibliográficos de Vigil en el trabajo de Gabriel Agraz García de Alba en su *Bibliografía general de don José María Vigil* (1981)⁴⁴¹ Charles Hale en su obra *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (1989) retomó el debate educativo en el que Vigil juega un papel fundamental.⁴⁴² Laura Cházaro también lo trabaja de forma indirecta y menciona que es un precursor del pensamiento sociológico en México.⁴⁴³ Últimamente, José Hernández Prado ha sido un promotor del estudio de José María Vigil primeramente refiere a él en su estudio: *Sentido común y liberalismo filosófico* (2002), donde se menciona que Vigil concibe una sensatez liberal influyendo en Antonio Caso;⁴⁴⁴ y posteriormente recopila sus escritos de la Revista Filosófica.⁴⁴⁵ También, Antolín Sánchez Cuervo hace referencia a Vigil en su texto: *Krausismo en México* (2004), como una figura secundaria en el krausismo en México.⁴⁴⁶ Evelia Trejo Estrada ha

⁴³⁷ Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. Op. cit.

⁴³⁸ González Peña, Carlos. *Historia de la literatura mexicana. Desde los orígenes hasta nuestros días*. Porrúa. México. 1949.

⁴³⁹ Sierra, Carlos. *José María Vigil*. Club de periodistas de México. México. 1963.

⁴⁴⁰ Antonio y Medina, Juan. *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. IIH-UNAM. México. 1970.

⁴⁴¹ Agraz García de Alba, Gabriel. *Bibliografía general de don José María Vigil*. IIB-UNAM. México. 1981.

⁴⁴² Hale, Charles. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. FCE. México. 2002.

⁴⁴³ Cházaro García, Laura. "El pensamiento sociológico y el positivismo a fines del siglo XIX". *Sociológica*, año 9, núm. 26, septiembre-diciembre. 1994. pp.39-79.

⁴⁴⁴ Hernández Prado, José. *Sentido común y liberalismo político. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*. Publicaciones Cruz. México. 2002.

⁴⁴⁵ Hernández Prado, José. "Estudio introductorio". En José María Vigil. *Textos filosóficos*. UAM-Azcapotzalco. México. 2005.

⁴⁴⁶ Sánchez Cuervo, Antolín. *Krausismo en México*. UNAM. México. 2004.

trabajado a Vigil de una manera más histórica, particularmente ha analizado el estudio de Vigil sobre el tomo V de la Reforma.⁴⁴⁷ Finalmente, Ambrosio Velasco menciona que es un gran humanista y un gran lector de la tradición republicana iberoamericana.⁴⁴⁸

José María Vigil nace en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, el 11 de octubre de 1829 y estudió humanidades, filosofía y jurisprudencia en la Universidad de Guadalajara. Su interés en la política llega a una pronta edad, justo al estallar el movimiento revolucionario de Ayutla, en el cual emerge el Partido Liberal, Vigil se afilia a éste e ingresa al cuerpo de redacción del periódico democrático independiente el 28 de agosto de 1855. Las ideas políticas comienzan a canalizarse en las problemáticas que arremetían al país en ese momento. La principal demanda del partido liberal era el derrocamiento de Santa Anna y el establecimiento de instituciones más republicanas. Cuando escribe sus primeras páginas de la introducción de “La Revolución” ya muestra los principios rectores de toda su obra en vida. Vigil fue famoso por la dirección en la Biblioteca Nacional por más de 28 años, además de ser un gran columnista político en varios periódicos de difusión como *El Siglo XIX*, *El Monitor Republicano* y *El Nuevo Mundo*, defensor de la Constitución de 1857 y un gran admirador de las letras y la poesía. En 1875 fue catedrático de lengua española en la ENP y en ese mismo año fue magistrado de la Suprema Corte de Justicia. Vigil editó muchos importantes textos que sin duda alguna fueron pilares del pensamiento del jalisciense, entre ellos estuvieron, *Historia de las Indias de fray Bartolomé de las Casas* y la *Crónica mexicana de Tezozómoc*.

La Constitución Política de 1857

El debate político entre Vigil y Sierra emergió en un momento donde comienzan a fluctuar dos interpretaciones antagónicas sobre la carta magna de 1857. La constitución de 1857 había sido un producto revolucionario que se contraponía radicalmente al Plan de Ayala que reclamaba para sí el sentido político que emergía de la constitución de 1824 el cual era centralista. Además el Plan de Ayala significó el último intento de Santa Anna de mantener el poder. Un poder que se monopolizó en su figura dictatorial y sin límites que suprimió los derechos individuales como la libertad de imprenta y libertad de expresión;⁴⁴⁹ vendió la mesilla a los Estados Unidos de América; comenzó un despotismo crónico en cobro de impuestos (puertas, ventanas y perros); y además suprimió los poderes locales de los ayuntamientos. Un grupo liberal organizó un plan que se contraponía a todo lo que representaba la figura de Santa Anna, ese plan se llamó: Plan de Ayutla, lugar donde se conformó el plan, en un poblado en el Estado de Guerrero. El plan de Ayutla fue una

⁴⁴⁷ Trejo Estrada, Evelia. El protagonista incómodo de una historia ejemplar. En Savarino, Franco y Mutolo, Andrea (coords.). El anticlericalismo en México. Porrúa. México. 2008. Pp. 297-318.

⁴⁴⁸ Velasco Gómez, Ambrosio. José María Vigil. En Rovira Gaspar, Ma. Carmen. Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX. Universidad Autónoma de Queretaro. Queretaro. 1997.

⁴⁴⁹ Cfr. Hernández, Octavio. Mil y un planes, tres revoluciones y una última Constitución. Porrúa. México. 1988. p. 120.

impugnación legítima del abuso del poder dictatorial y del centralismo que ejercía Santa Anna. El plan de Ayutla colocó como eje nuevamente a las libertades individuales y los contrapesos del poder ejecutivo.⁴⁵⁰ Además los sectores que tomaron la bandera del Plan de Ayutla convocaron a un Congreso Constituyente en el año 1955.⁴⁵¹ Es interesante observar que hay una relación directa entre la revolución que provoca el derrumbe del poder dictatorial de Santa Anna y la Constitución que se construye del Congreso Constituyente. Ciertamente, la Constitución del 57 es políticamente radical porque brota de la efervescencia revolucionaria.

La Constitución política de 1857 contenía una profunda dualidad, un doble sentido que para los liberales del Congreso Constituyente tenía un propósito fundamental para finalmente lograr estabilizar al país.⁴⁵² Por un lado, la Constitución era un instrumento de organización política centrada en el federalismo donde se articulaba tres aspectos del poder: derechos territoriales, la defensa de los derechos del hombre y las exigencias de ampliar la representación política. Por el otro, la Constitución era un programa a futuro que buscaba establecer un orden político y social.

La constitución política contenía como fundamento el iusnaturalismo,⁴⁵³ es decir, que se basaba en el derecho natural, una doctrina con un carácter a priori –en los términos de Kant- que es ajena a la experiencia. Las libertades según la Constitución se arraigan en principios. Estos principios se sostenían en una república, una forma de gobierno democrático-popular; en la soberanía nacional ejecutada por un equilibrio entre poderes federales y locales; y un equilibrio de poderes –Legislativo, Ejecutivo y Judicial-.

Hay una tensión esencial provocada por el contenido dual de la Constitución en su forma de gobierno y en su carácter “utópico”. Los posteriores años de guerras civiles e intervenciones militares deja un sentimiento de que hay un fracaso constitucional para enfrentar las problemáticas en la sociedad mexicana. Fue sin duda una desencanto en ambos bandos: por un lado, los liberales doctrinarios, defensores del sentido de la Constitución política, pensaban que no había posibilidad de una mediación; por el otro lado, los conservadores, mucho más moderados, pensaban en reedificar un tipo de monarquía constitucional o al menos un poder personificado fuerte que fuera eficaz y eficiente para resolver los problemas sociales.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Cfr. Rabasa, Emilio. El pensamiento político del constituyente de 1856-1857. Porrúa. México. 1991. P. 15.

⁴⁵¹ Cfr. Márquez, Daniel. La Constitución de 1857, libertad e institucionalidad. En Valadés, Diego y Carbonell, Miguel (coords.). El proceso constituyente mexicano. A 150 años de la constitución de 1857 y 90 de la constitución de 1917. UNAM. México. 2007. Pp. 625-649.

⁴⁵² Cfr. Del Castillo Velasco, José María. Apuntamientos del derecho constitucional mexicano. Comisión Nacional Editorial del Partido Revolucionario Institucional. México. 1976. P. 28

⁴⁵³ Cfr. Luna Argudín, María. El Congreso y la política mexicana (1857-1911). FCE. México. 2006.

⁴⁵⁴ Cfr. Medina Peña, Luis. Invención del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX. FCE. México 2004. P. 276.

Para los liberales conservadores admiradores del orden ven en la Constitución una abstracción y una ideal de los buenos deseos que una carta constitucional operativa en la realidad mexicana. Los liberales doctrinarios ven en la Constitución, un devenir, un tipo de utopía que no significa el “no-lugar”: un imaginario cuasi-literario que se sustenta concretamente en las nubes; sino como un “no-todavía”, es decir, un imaginario que impulsa al ser humano a un tipo de sociedad mucho mejor. Ahí se encuentra la particularidad de la tensión esencial.

Este debate emergió debido a lucha política de la década de los 70. La reelección de Lerdo para el periodo de 1876 a 1880 detonó el conflicto. Un sector anti-reeleccionista dirigido por el General Porfirio Díaz se sublevó, creando el Plan de Tuxtepec para derrocar al gobierno de Lerdo. Ante la derrota de Lerdo ante el ejército de Díaz, José María Iglesias como presidente de la Suprema Corte de Justicia fue presidente interino. Sin embargo, José María Iglesias perdió también militarmente contra Díaz. Después de la victoria, Díaz llama a las elecciones, ganando por un alto margen. Después de la victoria de Díaz, fue bastante prudente y llevó a cabo una política de conciliación con el grupo de Tuxtepec y con el grupo de los lerdistas. Además consigue el apoyo del grupo intelectual de Justo Sierra, financiando sus publicaciones de *La Libertad*. Díaz también negocia con uno de sus grandes críticos, el espiritualista José María Vigil, quien decidiría dejar de involucrarse en política ante el llamado de Díaz de hacerse cargo de la organización de la Biblioteca Nacional de México. El debate de la Constitución Política del 57 volvió a emerger después de que algunos críticos de Díaz señalaban las contradicciones del Plan de Tuxtepec, la bandera política anti-reeleccionista, con lo que Díaz realizaba en su periodo gubernamental. Pese a que unos de los puntos del Plan de Tuxtepec era el respeto de la Constitución del 57, en los hechos, se decía, no hay nada en el gobierno que aluda al respeto por esa carta magna. Otro aspecto que detonó la polémica fue que el Plan de Tuxtepec asumía el compromiso de echar andar la autonomía municipal, sin embargo, esto se había olvidado, criticaban los más radicales del grupo de Tuxtepec.

***La Libertad* y su crítica a la Constitución: Sierra**

Los escritores de *La Libertad* desarrollaron poco a poco una noción de la política científica. Tenía mucho que ver con la influencia de la sociología positivista de Auguste Comte y la sociología evolucionista de Herbert Spencer que basaban sus ideas en el desarrollo de la ciencia o la ciencia aplicada en la política. De manera que bajo el método de investigación científica se entendiera el problema para remediarlo y hacer funcionar a la sociedad de manera ordenada y progresiva. Otro pensador que influyó mucho fue John Stuart Mill y su texto *Essay on Liberty* principalmente por noción de libertad restrictiva en los derechos individuales.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Explica Daniel Cosío Villegas que en Justo Sierra había una lucha que se expresa en el título que le dio a su periódico: El bien público con una tendencia más romántica y la radical a la de *La Libertad* que se expresa sin duda con el pacto que tuvo con Porfirio Díaz. Díaz aportaba el dinero para mantener viva la publicación y

Los escritores de La Libertad abogaban por el arte de la administración poniendo un mayor énfasis a los valores de eficacia y eficiencia para hacer de la política una maquinaria que resolviera las dificultades de la anarquía intelectual, al reducir los límites de la libertad de los ciudadanos para dar paso a un poder fuerte del Estado para mantener el orden, la paz y el progreso.

La idea de administración venía de la concepción saint-simoniana del gobierno de los industriales por el conocimiento que han logrado en hacer más eficientes los recursos y de hacer mínimos los gastos. La noción de poder político se inspiraba en la eficiencia de la industria. Los escritores de La Libertad reflexionaron con mucha atención los acontecimientos que ocurrían en Europa, particularmente en la Comuna de París y lo que se llamó la Tercera República en 1877. La lectura de los intelectuales de La Libertad fue que el país no estaba preparado todavía para este gobierno industrial por lo que era el momento de establecer una dictadura ilustrada, un poder estatal fuerte para fortalecer el organismo social mexicano. Sierra en este sentido escribe en un artículo titulado: “programa de “la libertad” dice: [...] es natural pedir para un pueblo que por sus elementos heterogéneos y aislados, está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión, porque de lo contrario la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará y esta sociedad será un aborto”.⁴⁵⁶

Los escritores de La Libertad se llamaron a sí mismos liberales-conservadores, es decir, como aquellos liberales que veían sólo factible las libertades individuales en un ambiente de orden y progreso. De hecho Sierra en su artículo “liberales-conservadores” se autodenomina un liberal-conservador en vez de revolucionario o reaccionario.⁴⁵⁷ Su fuente de inspiración eran los acontecimientos de la república francesa. Para los escritores de La Libertad la Tercera República francesa era un modelo a seguir pues se había mantenido en pie pese al radicalismo de la izquierda francesa y el conservadurismo extremo de la monarquía. Ellos se asumían como liberales conservadores porque asumían que era necesario seguir la idea de Leon Gambetta de establecer una república conservadora. Jorge Hammeken escribe en la Libertad: “Gambetta, el republicano rojo, el demagogo feroz, declara que la república conservadora, es la única posible. Y el resultado es la paz, y como consecuencia de la paz el afianzamiento del orden y el majestuoso desarrollo del progreso.”⁴⁵⁸ Además, La Libertad publicó uno de los discursos de Gambetta entre los meses de octubre y noviembre del año 1878.⁴⁵⁹ Los escritores de La Libertad interpretaron los hechos de la Tercera República francesa como una reacción efectuada por un gobierno fuerte popular contra las utopías de

Sierra aportaba la ideas para darle legitimidad y fuerza justificatoria al gobierno de Díaz. Cfr. Cosío Villegas, Justo Sierra a solas. En Aguilar Rivera, José Antonio (comp.). La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005. FCE. México. 2011. Pp. 954-967.

⁴⁵⁶ Sierra, Justo. “Programa de la Libertad”. La libertad. 3 de septiembre de 1879. P. 2

⁴⁵⁷ Sierra, Justo. “Liberales-conservadores”. La libertad. 10 de mayo de 1878. P. 1.

⁴⁵⁸ Hammeken y Mexia, Jorge. “Una reminiscencia y un ejemplo”. La libertad. 5 de septiembre de 1879. P. 2.

⁴⁵⁹ Cfr. Discursos de Gambetta. 9 de octubre, 27 y 29 de noviembre de 1878

derechos absolutos. Ellos tomaron las ideas directamente de Émile Littré quien pensaba que la sociología era mucho más adecuada para explicar los fenómenos de índole político para ser resueltos por el saber de la ciencia. También Jules Simon y su libro *Le Gouvernement de M. Thiers* fueron muy comentadas por *La Libertad*, de ella destacaron la prudencia, la moderación y el conservadurismo de la política propuesta por Simon. Además empataba muy bien con intereses editoriales de *La Libertad* porque Simon fue un promotor del anticlericalismo y un promotor de la reforma educativa científica. Sierra por ejemplo en su artículo: Programa la libertad, oportunidad para reformar la constitución, escribe sus intenciones de reformar la constitución política del 57 donde explica que es necesario “crear en el seno de la constitución un centro de unidad para un país que se disuelve”.⁴⁶⁰ Incluso, se publicó un escrito de Littré donde se reconoce la importancia del Estado Laico y la educación con un corte científico: “La republica conservadora [...] se consagra a salvar siempre la equidad de la civilización y la naturaleza laica del Estado moderno [...] porque hace penetrar cada vez más y más en la educación la ciencia y su espíritu, para que la evolución social no sufra ni oposición ni detención.”⁴⁶¹

La Constitución Política de 1857 era una piedra en el camino para llevar a cabo ese liberalismo conservador que los escritores de *La Libertad* defendían.⁴⁶² La Constitución Política tenía artículos que imposibilitaban el ejercicio del poder por parte del ejecutivo y del Estado. A los individuos les daba un rango muy elevado de autonomía. El artículo 5º era principalmente difícil de sobrellevar para echar a andar esa dictadura honrada pues facultaba a los individuos con derechos para su retribución y pleno consentimiento. La propuesta de los jóvenes escritores de *La Libertad* era limitar las libertades individuales para garantizar una plena intervención del Estado para lograr la paz y el orden en la sociedad. Para Sierra, la Constitución Política es una utopía liberal pues en la realidad no se aplicaban esas amplísimas facultades que tiene el individuo y aún éstas no eran deseables. La Constitución tendría que ser el “reflejo” de la realidad social. El principal objetivo de la carta magna es garantizar el orden, la paz y el progreso de la sociedad. Sierra pensaba que era necesario reformar la Constitución para fortalecer el poder administrativo. Principalmente pensaba la reforma en tres puntos: El primero, era alargar el periodo presidencial de 4 a 6 o 7 años, esto daría mucha mayor estabilidad reduciendo los periodos de transición y de elecciones. El segundo, debería de darse al Ejecutivo el poder de veto para impedir que pasen reformas ya aprobadas en el Congreso. El tercero era que se le debería de dar un poder para legislar al Ejecutivo por periodos especiales. Esto daría al traste según a la falsa concepción de la separación de poderes.

Defensa de los principios de la Constitución: Vigil

⁴⁶⁰ Sierra, Justo. Programa *La Libertad*, oportunidad para reformar la constitución. *La Libertad*, 22 de diciembre de 1878. P. 2.

⁴⁶¹ Littré, Émile. “El programa liberal-conservador de Littré”. *La Libertad*, 22 de junio de 1879. P. 1.

⁴⁶² Cfr. Cosío Villegas, Daniel. *La constitución de 1857 y sus críticos*. FCE. México. 1973.

José María Vigil, en cambio, era un viejo liberal que había vivido en carne propia la revolución del Plan de Ayutla. Desde las planas de *La Revolución* y *El País* tomó posición a favor de los grupos revolucionarios. Tenía una fuerte formación en filosofía, jurisprudencia, en letras y latín que le permitió tener una visión humanista sobre los problemas del país. Desde la edad de 25 años, cuando Vigil comenzó escribir como periodista, Vigil defendió ideales políticos que fueron siempre los mismos, desde sus primeros escritos hasta su debate con Sierra y su estudio sistemático de la Reforma del quinto tomo del México a través de los siglos. Sin duda alguna su liberalismo refería a valores republicanos.⁴⁶³ Vigil se llamaba a sí mismo liberal, cuando en la práctica tiene ideas más cercanas al republicanismo que al liberalismo. Además el pensamiento de Vigil contiene un profundo sentido antropológico y filosófico que enfatiza el carácter revolucionario de la sociedad.

La condición ambivalente humana

Vigil hace una interesante referencia a la condición humana, aunque sea un párrafo introductorio, ya Vigil está reconociendo que el ser humano es indeterminado y ambivalente; dotarle de esta característica a lo propiamente humano lo lleva a reconocer que somos una especie de ruleta que de un instante pasamos de un estado de éxtasis y felicidad a uno que es el opuesto, un estado de miseria y de tristeza. “En la condición a que el hombre está sujeto, en que tiene que luchar consigo mismo para la realización de alguna de esas verdades que a fuerza de afanes ha logrado conquistar su inteligencia”.⁴⁶⁴ Esta lucha irremediable entre fuerzas opuestas, que vienen de esta característica ambivalente del hombre, deviene en una especie de superación en la que la inteligencia se sobrepone. Toda revolución que se dan en las distintas sociedades, emerge con una razón de ser propia, que quizá expresa un malestar por las injusticias y las iniquidades de un gobierno corrompido.

No hay distinción entre la política y la sociedad: ¿entre ciencia y política?

Otro de los aspectos más notables que fue desarrollado en este artículo es el de la no distinción entre lo social y lo político, en los términos de una teoría de la sociedad de la diferenciación de las esferas. En este punto se menciona que todo movimiento revolucionario no sólo alude a un ámbito político, sino que también refiere a lo social. De hecho ahí encuentra su fuente de legitimidad y su mayor impacto: una revolución que sólo modifica las formas políticas y no transforma sustancialmente a la sociedad tendrá irremediablemente que fracasar.

⁴⁶³ Mi interés es encontrar el pensamiento republicano en los escritos políticos de Vigil, pese a que él mismo se llamaba a sí mismo liberal. En esto coincido plenamente con Hale, cuando dice que más allá de cómo se definían los autores deberíamos entender más bien su actos en la práctica. Esto lo refiere sobre aquellos que se llamaban “constitucionalistas”, sin embargo ellos los más grandes críticos de la constitución de 1857. Hale. La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX. Op. cit. p. 42.

⁴⁶⁴ Ibid. p. 67.

“Las revoluciones que se han bautizado con el nombre de políticas, todas tienen, más o menos, una tendencia social; porque ¿qué sería una revolución puramente política? ¿una revolución que recayera sobre las solas formas de la organización externa del Estado?”⁴⁶⁵

Además también deja ver en las siguientes líneas, un interés por caracterizar el objeto más propicio para el estudio de la ciencia. Con cierta animadversión menciona que toda ciencia que focalice su objeto del conocimiento a la forma, lo único que captará será el accidente de los acontecimientos. Por su parte si uno desea ver de una manera más certera se requiere observar la modificación pasajera de la substancia: “verdadero objeto de la ciencia; y la substancia de las formas políticas, es la sociedad, pues es, en último análisis, el punto a que tienden las revoluciones políticas”.⁴⁶⁶

Utopía como proyecto revolucionario

La forma nos llevaría a identificar a la política en sus propios términos, totalmente diferenciado de su verdadero fin y propósito, el cual es la sociedad: “[...] en alguna de las muchas banderas que se divide el campo político moderno, aun cuando no tengan bien fijadas sus ideas en el valor intrínseco de lo que defienden, se dirigen por la fuerza natural de las cosas al verdadero fin que ellos ignoran, es decir, a la sociedad, principio y término de la revolución”.⁴⁶⁷ La revolución es definida por Vigil como la convivencia de principios rectores: el conocimiento de la corrupción del mundo existente y la esperanza de vislumbrar un tipo de sociedad que magnifique el bien y todas las cualidades humanas existentes. Lo que me parece interesante en este punto es que la esperanza la define como la forma, es decir, como expresión de un orden cosas mucho más perfecto. Ésta proporciona una fuerza motriz que impulsa el espíritu hasta la consecución de la primavera de los pueblos, de una sociedad más libre, más equitativa y más justa.

Esta transformación social no simplemente refiere una forma de gobierno, sino a la sustancia, a un principio o a un fundamento, que magnifique los lazos de la sociedad, que le de valor a lo comunitario y no a lo meramente individual, que sea crítico para cuestionar nuestro presente, pero que siempre tenga una esperanza para revitalizar las fuerzas de transformación, he aquí que considero que el pensamiento de Vigil es republicano: no es un sus formas de gobierno, pero si en su sustancia:

“Que el gobierno resida en uno o en muchos, que los poderes se encuentren divididos o aglomerados, que la autoridad se transmita por elección o sucesión, no son más que modos que no se quieran sino en tanto que son traducciones de pensamientos fundamentales, hondamente distintos, y la prueba mejor que se pudiera dar sobre este particular, sería la inversión momentánea de los resultados, porque entonces se vería, como por encanto, la

⁴⁶⁵ *Ibíd.*

⁴⁶⁶ *Ibíd.*

⁴⁶⁷ *Ibíd.* p. 88.

mutación de papeles, defendiendo entre sí las opuestas formas, pues la idea substancial permanecía la misma”.⁴⁶⁸

La revolución para Vigil es una tradición, no es algo que se queda inmóvil, que permanece; sino que justo su fuerza se localiza en su reactualización, revitalizando sus principios y sus fundamentos; es una especie de memoria que se actualiza suministrando en el imaginario las bases de una sociedad libre, justa y equitativa:

“En México, podemos decir sin equivocarnos, que no ha habido más que una revolución, iniciada el año de diez, y esa misma revolución que se ha creído apagada en distintos tiempos, vuelve siempre a aparecer más robusta, más amenazadora, con distintos aspectos, pero una misma en el fondo porque los hombres que sólo son su instrumento, cambian, perecen; mientras que el principio revolucionario permanece uno, intacto, inflexible; y se transmite como una tradición sagrada de espíritu en espíritu, siempre vigoroso, siempre avanzando de la oscuridad; pero menos terrible, como no lo es menos el fuego de una mina antes de ser su explosión”.⁴⁶⁹

La tradición revolucionaria, para Vigil, tiene suma importancia, principalmente porque reivindica los valores más fundamentales para una sociedad que se emancipa de las clases poseedoras de privilegios y propiedades. Es la única manera que devela la esperanza y magnifica la inteligencia para las clases desposeídas; es ahí donde el pueblo se reivindica, logrando su libertad, encontrando su felicidad, despertando un potencial: un espíritu universal que emancipa sus mejores virtudes. Estos valores son mucho más cercanos a aquellos valores reivindicados por la revolución francesa, es decir, por el republicanismo francés de finales del siglo XVIII:

“Ya es tiempo, si, de que se hagan efectivas esas promesas, tantas veces hechas y tantas burladas; ya es tiempo de que la libertad en todos sentidos, la igualdad que ha pasado al rango de una verdad trivial, la fraternidad bien entendida, que solo puede existir entre ciudadanos libres e iguales, dejen el campo que han ocupado hasta ahora en el papel, para pasar a ser realidades en la vida practica”.⁴⁷⁰

Es indudable que el tipo de justicia que reivindica Vigil es el de la equidad e igualdad, tanto en los derechos políticos y sociales y también en la propiedad de la tierra. Las virtudes emancipadoras de la revolución social dotan a la nación de un mecanismo que hace posible que esa equidad y esa igualdad permanezcan y se respeten. Una de esas grandes virtudes que se han convertido en ley es la ley de desamortización, la cual refiere que toda propiedad de la Iglesia católica en desuso sería confiscada por el gobierno. Esto porque según Vigil, las reformas permitirían una distribución más equitativa de las tierras, revocando los grandes privilegios del poder clerical. Vigil explica:

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ *Ibid.* 88-89.

⁴⁷⁰ *Ibid.* p. 90.

“Nuestros lectores ya habrán comprendido que hablamos de la ley de 25 de junio, ley saludada con entusiasmo por todos los buenos mexicanos que se interesan en el verdadero bienestar del pueblo; ley concebida en los términos más equitativos y que ha resuelto con mayor sencillez y sabiduría, los problemas más difíciles que sobre este asunto se presentaban; ley en suma, que ha merecido la aprobación de los que desean el movimiento que ponga en juego las fuentes de nuestra riqueza nacional[...]”.⁴⁷¹

Valores republicanos:

1) Soberanía

Uno de los ideales políticos centrales de Vigil refiere a la soberanía del pueblo, lo cual significa que el pueblo y el gobernante deben ser uno mismo en propósito y en objetivos, no deberían estar escindidos o separados. La fuente de todo poder emana del pueblo, pero un pueblo que lucha que está en constante sublevación para el respeto de su derecho. Aquí el ciudadano ama a su tierra, es patriótico y toma sus armas para la defensa de sus tierras y sus derechos: “¡Oh pueblo! ¡pueblo! Tú eres fuerte, eres valiente; lo has probado a la faz del mundo,[...] has luchado brazo a brazo contra el poder de oro y de las armas; abandonado a tus solas fuerzas, has sacudido el yugo que sobre ti pesaba”.⁴⁷²

2) Justicia

El segundo refiere a una crítica sustantiva de la concepción liberal, donde se reconocen derechos formales y no derechos fundamentales, no solamente individuales, sino que también de la comunidad. La lucha del pueblo no es solamente para alcanzar “[...] el miserable derecho a votar”⁴⁷³, tampoco lo ha hecho para que sólo algunos se beneficien a costa de los demás. Más bien, la lucha es para alcanzar la justicia, “porque la justicia es la base de tu felicidad futura”.⁴⁷⁴ Vigil aquí apela a un principio sustantivo, a un tipo de normatividad que busca permanentemente el bien común en la sociedad.

3) Emancipación

El tercero refiere a la noción de emancipación sobre un grupo que se ha corrompido con el correr del tiempo. El clero utiliza el privilegio de su autoridad para enriquecerse para estafar y para cobrar indulgencias, pese a que se diga con recurrencia que todas esas obras son humanitarias. “Todo el mundo paga por nacer, por casarse, por morir, amén de las infinitas estafas sobre indulgencias, cofradías, hermandades de todo género y demás industrias piadosas que nos es imposible enumerar; pero de las cuales se puede decir que no hay una sola cuyo objeto sea meramente humanitario”.⁴⁷⁵ Ante esa corrupción se requiere

⁴⁷¹ Vigil, Jose Maria. La ley de desamortizacion. El pais. Guadalajara, 6 de agosto de 1856. En Ibid. p. 92.

⁴⁷² Vigil, José María. Introducción de la Revolución. Periódico Democrático Independiente. Guadalajara, 28 de Agosto de 1855. En Sierra, Carlos. Op. cit. p. 63.

⁴⁷³ Ibid. p 64.

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 70.

una revolución, es decir, una transformación radical que quite los privilegios de la clase corrupta para que sean repartidos entre los muchos. Además ese movimiento social permite emancipar al pueblo, permite reconocer nuevamente que toda soberanía viene del pueblo. Esto es la verdadera libertad: la autonomía del pueblo en aras de su felicidad. “[...]la revolución que estamos presenciando, y en la que apenas se anuncia la aurora de la verdadera libertad”.⁴⁷⁶ Esto ha permitido reconocer que el pueblo es el único rey, que en el pueblo está la libertad, el futuro y la justicia: “Tú eres ahora el rey; y no hay de qué te admires, porque siempre el rey ha sido el más fuerte, y tú lo eres, te lo decimos, porque lo has probado: en consecuencia, a ti, rey; a ti, fuerte; a ti, pueblo, es a quien hoy se saluda, porque todos quieren alcanzar tus favores, todos quieren estar en tu gracia: tú, por otra parte, eres libre y puedes concederla a quien te plazca”.⁴⁷⁷

4) Sentido común

El cuarto aspecto es su idea sobre el sentido común. Los conservadores hablan como si estuvieran en un pedestal o en un pináculo donde se ve todo de una manera mucho más clara, y donde se pueden vislumbrar las verdades. Este tipo de conocimiento es muy distinto, quizá bastante formal para que sea entendido por la gente común y corriente:

“Perdonadnos, señores conservadores, el que tengamos un modo de ver las cosas distinto del vuestro: no nos condenéis porque seamos un poco positivos y no nos podamos elevar, en consecuencia, hasta el encumbrado pináculo de vuestra metafísica, desde donde veis tan bien, lo que un hombre corriente, que apenas cuenta con su sentido común para juzgar, mira tan mal. Los hombres científicos, como vosotros, tienen allá, su modo de discurrir muy suyo, su lógica aparte, su lenguaje aparte, hasta su ortografía, todo aparte, que si no se comprende por los profanos, como nosotros, no es culpa suya, sino de pobre pigmeos, que quieren sujetar a la medida de su opaca razón, cosas tan encumbradas, tan misteriosas”.⁴⁷⁸

Vigil reconoce la importancia de la palabra, del lenguaje, éste puede cambiar completamente la realidad. El poder de la palabra siempre se magnificará cuando este hable la lengua común –la del sentido común- y no el dialecto de los sabios. Porque los sabios entienden todo al revés de cómo lo entiende el pueblo: “[...] la riqueza, se llama pobreza; la rebelión obediencia; la holgazanería, virtud evangélica; la superstición más estúpida, religión, los clérigos pillos, Jesucristo; los redactores de la “Voz del pueblo”, profetas; etc”.⁴⁷⁹

Secularismo y laicismo

Vigil entra a la polémica nacional sobre la protesta de los clericales al juramento constitucional. Fue bien sabido que ante dicha protesta, un liberal el Lic. Manuel T. Álvarez

⁴⁷⁶ Ibid. p. 68.

⁴⁷⁷ Ibid. p. 69.

⁴⁷⁸ Ibid. p. 74.

⁴⁷⁹ Ibid. p. 75.

escribió un importante artículo llamado “Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento de la constitución” en este trabajo, Alvirez defendió el juramento constitucional. Vigil se posiciona en esta polémica y defiende a capa y espada la secularización de México. El principal cuestionamiento que Vigil plantea en este artículo titulado: “La prensa conservadora y el sentido común” es a la autoridad clerical. Toda sumisión y todo respeto a la autoridad religiosa, según el jalisciense llevaría a un retroceso. La emancipación requiere de desapegarse del poder y de la autoridad religiosa para dar paso a un tipo de autoridad que emane del pueblo. “La sociedad será más feliz, mientras más se sustraiga del poder clerical; esta verdad confirmada por la historia, la estamos palpando entre nosotros: el clero poseído del espíritu del cuerpo, segregado de la familia, todo lo sacrifica el interés de su clase”.⁴⁸⁰

El secularismo no tendría que replicar únicamente en el poder político, sino que también en la educación. Los grandes privilegios del clero se dan principalmente por la formación de la ciudadanía de los valores religiosos. Es necesario que se dé una emancipación religiosa del espíritu humano, esto para cobrar el vuelo de la ilustración y despejar la inteligencia del dogma y la opacidad del pensamiento. Vigil piensa que la clase clerical debería de ser excluida, para dar la bienvenida al pormenor de los nuevos tiempos. “Claro es que semejante estado es eminentemente absurdo, y si se quiere caminar derecho a una verdadera regeneración, debe cuanto antes venir abajo: duro es decirlo; pero el clero se ha hecho indigno de la confianza pública”.⁴⁸¹

El clero mexicano es sumamente conservador, intenta defender sus propios derechos y privilegios a punta de la bayoneta. Si fuera revolucionaria, tal vez tendría el mismo destino que el movimiento religioso del mormonismo de los Estados Unidos de América, quienes fueron expulsados e incluso tuvieron una guerra con EUA. “[...] porque si anduviera predicando la rebelión contra el gobierno, ya lo hubieran echado al Lago Salado con los mormones, sino de otra especie de independencia [...]”.⁴⁸² Vigil defiende con todo la Constitución política de 1857, considerándola lo más cercana a una forma política en la que se respetaban las libertades políticas y sociales, donde se expresaban las garantías para llevar a una sociedad a un bien común, y donde se expresaban la opinión pública de manera simétrica con la mediación de poderes intermedios que daban acento a una igualdad entre los diferentes poderes que constituían a un gobierno.

Nacionalismo

En medio de un ambiente de intervención militar extranjera, Vigil abre su mente y aclara las ideas de liberación republicana y de la emancipación de México. En todos sus artículos llama a la defensa de la nación contra la invasión tripartita, en esta defensa encuentra los

⁴⁸⁰ Vigil, Jose Maria. La prensa conservadora y el sentido comun. El pais. Guadalajara, 13 de junio de 1857. p. 3-4

⁴⁸¹ *Ibíd.* p. 105.

⁴⁸² *Ibíd.* p. 115.

fundamentos que pueden magnificar a toda la sociedad: valores patrióticos, valores cívicos, valores nacionales, valores comunitarios y valores individuales. Definitivamente, está convencido de la formación de ciudadanos amantes de la república, quienes están inclinados al principio fundamental que dice: “vale más la muerte del hombre libre, que la vida precaria del esclavo”. Vigil piensa que sólo este tipo de oposición –la intervención francesa- podría despertar el espíritu más emancipador de la nación, hasta llevarlo a imaginarse un país donde la igualdad y la libertad lleguen finalmente a consumarse.

“Nosotros hemos saludado esa excitación del espíritu público como la aurora de una nueva era, como la inauguración de una época magnífica, fecunda, regeneradora, en que México dejaría de ser el patrimonio de unos cuantos y en que la voluntad nacional, explícitamente manifestada, se haría obedecer y acatar, pues nada hay superior a un pueblo que quiere eficazmente”.⁴⁸³

Vigil consideraba que el espíritu republicano en México se fortalecería en el proceso mismo de la defensa de sus tierras de los poderes extranjeros. Esto permitía la unidad del pueblo en propósito y en convicción. Vigil es consciente de que el egoísmo lo único que hace es dividir y fragmentar en los propósitos de la sociedad:

“Sí, los pueblos deben estar firmemente persuadidos de que su bienestar y su propia seguridad, están puestos en su propia defensa; de que los vendidos cuentan como elementos principal con el deplorable egoísmo que divide y aísla a los pueblos entre sí y aún a los vecinos de un mismo lugar, y por último, de que la unión da la fuerza, en las grandes crisis sobre todo, en que sola actitud decidida y compacta de un pueblo unido, basta para hundir en el polvo la frente de los enemigos de la sociedad”.⁴⁸⁴

Vigil pensaba que la libertad sólo se puede lograr con la defensa de los derechos y de la tierra. El pueblo armado y patriótico logra su autodefensa ante los extranjeros y naciones que quieren esclavizar a otras naciones. Esta lucha de emancipación despierta valores del honor, de la valentía, de la autodefensa y del orgullo de lo propio y de lo nacional. La lucha por la libertad emana de la convicción, de ese principio inquebrantable que proporciona la esperanza necesaria para superar los tiempos oscuros: “porque la libertad, en suma, es un don precioso que no se abdica, sobre todo, cuando para alcanzarla ha sido preciso derramar tanta sangre y pasar por tanto sacrificio”.⁴⁸⁵

La misma vitalidad de la nación, lo que le da fuerza y un impulso sustancial se encuentra en el campo de batalla, sólo ahí se evoca la libertad, la trascendencia de este momento de intervención y de imposición extranjera. El motor de la lucha es el odio al yugo al extranjero, no al extranjero por ser ajeno a la cosmovisión cultural propia, sino a una

⁴⁸³ Vigil, José María. Espíritu público. El país. Guadalajara, 11 de marzo de 1862. En Op. cit. p. 122.

⁴⁸⁴ *Ibíd.* p. 123.

⁴⁸⁵ Vigil, José María. Exigencias de la situación. El siglo diez y nueve. México, 14 de Octubre de 1862. En Op. cit. p. 134 y 135.

imposición desde el extranjero para hacer menos a la nación, para pisotear la soberanía nacional. “El gobierno mexicano no debe, pues, humillarse ni por un solo momento a la inicuas exigencias de los invasores”.⁴⁸⁶

Vigil ve el porvenir del país por un acontecimiento que para él tiene una importante carga simbólica, el hecho de que el mayor punto de defensa de la intervención francesa, la ciudad de Puebla, se caracterizaba por ser una de las ciudades más renuentes a las ideas liberales y más cercanas a las ideas conservadoras. La defensa nacional entonces se da desde los sectores más conservadores de la nación, lo que quiere decir que la intervención es deplorable a los ojos de cualquier mexicano que con indignación levanta el brazo en pro de la defensa, va al campo de batalla a defender la dignidad de una nación que se quebranta con las pisadas del yugo del ejército extranjero.

Debate entre Justo Sierra y José María Vigil sobre la Constitución Política de 1857

La polémica entre estos autores es la expresión de la ambivalencia de presupuestos políticos que estaban en boga en ese periodo que era el cientificismo y el constitucionalismo liberal. Por un lado Justo Sierra, articulista de *La Libertad* y por el otro José María Vigil articulista de *El Monitor Republicano*, fueron los dos grandes oponentes en la década de los setenta. A continuación haremos referencia a este debate.

El debate comienza con un artículo realizado por José María Vigil, criticando a la Suprema Corte de Justicia por los fallos que favorecían al Estado. Según Vigil, ellos violaban el contenido de los derechos individuales otorgados por la Constitución de 1857, más particularmente, el artículo 5º que defendía la libertad de vocación, prohibiendo los contratos basados en la leva o en el voto religioso Vigil considera que este artículo es el fundamento de la Constitución porque tiene como objeto y propósito la defensa de “la persona misma, su tiempo, su trabajo, su voluntad, y hasta su vida, es decir, que se trata del hombre en toda la extensión de la palabra, física y moralmente hablando.”⁴⁸⁷

Vigil considera que los fallos se explican por la perversión del Estado y sus intereses tiránicos que buscan aprovecharse de sus ciudadanos obligándolos a servir a la milicia por medio de la leva arrancando salvajemente a las personas de sus hogares.⁴⁸⁸ Además se añade al problema del reclutamiento forzado de los ciudadanos, la poca compensación económica a la que ellos están sujetos, violando con ello el artículo 31, el cual menciona que pese a que los mexicanos están obligados a defender el territorio, ellos no pueden ser obligados por el Estado y si ellos aceptan deben ser justamente compensados. Vigil considera que la autoridad manipula a la población para llevar a cabo sus intereses egoístas: “Desde los altos funcionarios hasta los últimos agentes de policía, desde los preclaros

⁴⁸⁶ Vigil, José María. La defensa nacional. El siglo diez y nueve. México, 18 de octubre de 1862. En Op. cit. p. 137.

⁴⁸⁷ . Vigil, José María. Boletín del Monitor. En el Monitor Republicano. Jueves 22 de Agosto de 1878. P.1.

⁴⁸⁸ . Ibidem.

varones que la nave del Estado hasta el oscuro alcalde de la aldea, todos parecen inspirados por el mismo sentimiento despótico de abusar del poder, de oprimir al débil, de vejar al desvalido”⁴⁸⁹ Sin embargo, la Suprema Corte pone más importancia al artículo 31º el cual resalta la obligación de los ciudadanos de servir a la patria sobre la libertad del individuo y su justa retribución. Vigil considera que el Estado perverso al obligar a sus ciudadanos los está esclavizando.

Sierra desde *La Libertad* del 23 de Agosto describe sus diferencias con José Maria Vigil. El primer argumento de Sierra es sobre la diferencia generacional pues Vigil pertenece a la vieja escuela liberal y por esa razón sus argumentos bien podrían guardarse en un baúl de chácharas viejas. Para Sierra las sociedades evolucionan, se transforman y cambian, los ideales de Vigil han sido rebasados por el cambio drástico de la realidad mexicana. El liberalismo de Vigil es literario porque se preocupa más por lograr una frase bien combinada que por demostrar y explicar metódicamente sus argumentos. Vigil no quiere ver los terribles hechos de la calle y prefiere mirar castillos en el cielo.⁴⁹⁰

Con respecto al carácter perverso y tiránico del Estado y sus autoridades, Sierra considera que la corrupción se origina en la sociedad y no en el Estado: “...nosotros nos preguntamos ¿esas autoridades nos caen de la nubes? No, brotan de la sociedad y son genuinos productos de nuestra viciosa Constitución; son la escrófula que revela la pobreza mortal de nuestro temperamento.”⁴⁹¹ Las autoridades y sus actos totalmente irresponsables y deshonestos son el producto de una sociedad corrompida. La pobreza moral y económica de la sociedad es la razón por la que el Estado está putrefacto. Es una cadena de abusos y de imposiciones que van del individuo hacia todos los ámbitos de la vida.

Sierra considera que los derechos individuales realmente no existen en la sociedad mexicana. Primero porque los individuos de la sociedad no están preparados para tomar decisiones con responsabilidad y segundo porque no existen instituciones que ayuden a los individuos a lidiar con sus propios derechos: “¡Respeto a los derechos individuales! Pero ¿en qué árbol de nuestros campos se da esa fruta? ¿No observa el señor Vigil el odio por la vida ajena y el desdén por la libertad, que tiene todo mexicano abandonado a sus instintos?”⁴⁹² La sociedad mexicana se caracteriza por su salvajismo y su ferocidad. Nadie respeta dichos derechos porque esos derechos no corresponden con la sociedad que realmente tenemos. Sierra justifica la arbitrariedad y el despotismo de la sociedad mexicana, habla de la anarquía de la sociedad porque se requiere hacer evolucionar la sociedad a un nivel más elevado, al orden y a la paz social. Las ideas se dibujan en el paño de la realidad y la realidad ilustra e impone a las ideas.

⁴⁸⁹ . Ibidem.

⁴⁹⁰ . Sierra, Justo. El señor Vigil y el artículo 5º de la Constitución en *la Libertad* . 23 de agosto de 1878. En *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*. FCE. México. 1997. p. 61

⁴⁹¹ - Ibidem

⁴⁹² . Ibidem.

Vigil hace una feroz defensa de la Constitución de 1857. En la Constitución está la respuesta del tipo de sociedad que queremos. Es verdad que la sociedad no sigue los principios que se encuentran en la carta magna, pero si el pueblo de México se dejara guiar por la Constitución entonces estaría viviendo en una nueva edad de oro: “Respecto al epíteto viciosa (la Constitución del 57) aplicado a nuestra ley fundamental, observamos de paso, que sin creer que sea una obra perfecta en todas sus partes, nos parece que bastaría a labrar la felicidad del pueblo mexicano si se observara fielmente, [...]”⁴⁹³ La clave para lograr el desarrollo de la sociedad mexicana sería el seguimiento estricto de la constitución de la 57 pues ella es producto de un momento histórico en el que se maximizan los valores republicanos y democráticos de la raza latina y de la soberanía popular. La Constitución no es perfecta pero se puede ir puliendo en virtud de las transformaciones que se dan en la realidad social.

Vigil considera que los ideales pueden mover la realidad hacia una mejor dirección en vez de que la realidad fría y descarnada te lleve a la imposición de un orden social:

“Decididamente nuestro desacuerdo con La Libertad no puede ser más radical ni más profundo. Nuestro colega establece el hecho frío, descarnado, algo exagerado, como luego veremos, y ateniéndose exclusivamente a él, considera una reclamación revolucionaria el exigir cumplimiento de la ley; nosotros, discurrendo de diversa manera, reconocemos la triste verdad del pésimo legado que nos hicieron nuestros antepasados; pero en lugar de conformarnos con ello, tratamos de apresurar el día en que la regeneración se consume; seguimos luchando sin cesar un momento en derribar el monstruoso sistema de abyección y de servilismo, y no vacilamos en tomar esa bocina sonora de la revolución democrática para gritar en todos los tonos, que tiránicas son las autoridades que conculcan las garantías individuales.”⁴⁹⁴

De esta manera, José María Vigil no puede resignarse a los acontecimientos y considera que es menester anunciar y reclamar a las autoridades por las muchas injusticias que existen en la sociedad mexicana. La lucha debe de ser continua y no debería permitirse caer en la resignación de los acontecimientos y los hechos. Por el contrario, los hechos inspiran a la consolidación de la regeneración, la emancipación y la transformación del país hacia la democracia. En cambio su colega Sierra parece tener una visión reaccionaria de los recientes acontecimientos en el país, ya que justifica la realidad tal como es para imponer el orden perverso del Estado sobre los derechos individuales reconocidos en la Constitución. Quizá la crítica más férrea es la siguiente:

“...porque admitida su teoría (de Sierra) es un disparate conceder derechos superiores a las necesidades generales del pueblo, y como en una sociedad apenas embrionaria como la nuestra, el único régimen posible es la arbitrariedad y el despotismo, resulta que la violación de las garantías, el ultraje del derecho proviene, de que el precepto legal no está en

⁴⁹³ . Ibidem.

⁴⁹⁴ . Ibidem.

consonancia con las necesidades de la vida, de donde se sigue, que el mejor medio de evitar la violación de garantías y el ultraje al derecho, es suprimir el derecho y las garantías, porque en efecto, nadie puede violar ni ultrajar lo que no existe. Este es ni más ni menos el dogma reaccionario.”⁴⁹⁵

La corrupción que deja cimbrado al país en la más impronta tiranía, según la perspectiva de Sierra, nos orilla a no reconocer ningún derecho, ningún principio, ninguna orientación más que la biológica concepción de lo embrionario y, con ello, la de las necesidades de la vida. El derecho se afirma en el contenido de las leyes de la Constitución del 57, que parecieran ser producto de otras realidades, de otros mundos; pero no del nuestro, no el de las necesidades de la naciente nación. La Constitución Política se labró en el calor de la batallas, fue la bandera que impulsó la defensa nacional contra la monarquía y la imposición de los extranjeros.

Para Vigil, Sierra tiene una idea del mexicano de forma despectiva: “Nuestro colega (Sierra) calumnia al pueblo de México cuando asienta que: “todo mexicano, abandonado a sus instintos, tiene el odio por la vida ajena y el desdén por la libertad.” Vigil menciona que es risible creer que “todo mexicano sea por instinto asesino y esclavo”⁴⁹⁶ Es cierto, sigue Vigil, el atraso que vivimos en nuestro país, pero eso no significa que el mexicano esté condenado a reproducir constantemente los vicios heredados por los malos gobiernos y por el despotismo de sus autoridades. Los constantes movimientos políticos como las revoluciones y los movimientos independentistas en otros años son un ejemplo de la conciencia de emancipación y de autonomía frente a la corrupción de gobiernos y la perversión de los grandes imperios. Este movimiento impulsa el espíritu rebelde.

Ciertas expresiones sociales como revoluciones y movimientos independentistas manifiestan una conciencia de autonomía de la sociedad mexicana, donde se impulsa un espíritu rebelde que asume la posibilidad de que el mexicano tome su destino con responsabilidad. Los ideales encontrados en la Constitución del 57 son un gran referente para orientar la acción y concretar la anhelada consagración de la regeneración y la emancipación en la nación. Los valores son fundamentales para orientar a la sociedad e impulsarla a un mejor camino. El valor fundamental de nuestra sociedad es la libertad porque es una forma de resistencia contra todo tipo de tiranía explica Vigil.

Sierra por el contrario considera que los principios abstractos y metafísicos no ayudan mucho para entender la realidad y el presente en una sociedad. Se vuelven dañinos porque crean ilusiones que no concuerdan con la realidad: “La vieja escuela liberal que ha pasado de moda [...] es la escuela que cree que una sociedad se regenera gracias a dogmas políticos enlazados con dogmas metafísicos, sin tener en cuenta la verdad de los hechos, ni la experiencia, ni las condiciones en que un pueblo vive, hace leyes facticias, que no son

⁴⁹⁵ . Ibidem.

⁴⁹⁶ . Ibidem.

producto de las necesidades sociales, sino que tienden por medio de proposiciones falsas a reducir a las sociedades de un modo de ser determinado, lo que es un error científico.”⁴⁹⁷ Para Sierra se requiere del uso de la ciencia para explicar, entender por qué la sociedad debe adaptarse a las condiciones que se presentan para lograr el orden y no la emancipación.

Sierra considera que el viejo liberalismo que promueve Vigil es y ha sido una escuela que nace “en la agitación y para la agitación,”⁴⁹⁸ es el tipo de pensamiento que promueve la anarquía, la irracionalidad y lo sanguinario de la sociedad. Este tipo de pensamiento se forja al calor de la batalla y de la guerra civil. Sierra piensa que se requiere crear una nueva escuela, un tipo de liberalismo que promueva la racionalidad, el orden, la ley y la paz para salir del estado anárquico y llegar a un estado positivo. Para Sierra la ciencia es el único camino para llegar a acuerdos racionales que permitan la convivencia sana en sociedad. El lenguaje literario de Vigil en cambio promueve el desacuerdo y el desorden social: “(Vigil) necesitaba de la elocuencia y de la retórica para provocar las pasiones de una parte de la sociedad, y lanzarla como un ariete formidable sobre la otra; de aquí sus procedimientos esencialmente literarios y sentimentales que constituyen en remplazar los que debiera ser una prueba rigurosamente científica por un giro político.”⁴⁹⁹

El problema es que Vigil utiliza un tipo de argumentación que se basa mayormente en afectos, sentimientos e ilusiones literarias, habla de ideales y utopías que nada tienen que ver con el mundo. Sierra considera que se requieren juicios fríos o juicios de hecho para hablar del mundo y tener mucho más claro qué es lo que está sucediendo para transformarlo. Sierra considera que es importante seguir con una actitud objetiva y separada en vez comprometerse con la sociedad por medio de los afectos y sentimientos. Las polémicas deben resolverse a través del juicio de hecho que se corrobora con la evidencia científica. Una de las evidencias científicas es, para Sierra, que la Constitución del 57 no ha servido para traer la paz y el bienestar de la sociedad mexicana, más bien ha producido mucho más anarquía. Se requiere una nueva constitución forjada sobre la base de la rigurosidad de los juicios de hecho, de la objetividad y de la evidencia científica. Sierra se pregunta: “¿Cómo es que tiene una Constitución en que hay cien veces menos elementos conservadores, de estabilidad y de orden, que en el más liberal de los países que marchen al frente de la civilización?”⁵⁰⁰ La Constitución es letra muerta y no responde a ninguna necesidad de la sociedad. Por ello, Sierra se pregunta: “¿Cuándo, en qué día, en qué momento se ha observado la Constitución?”⁵⁰¹

⁴⁹⁷ . Sierra, Justo. La Libertad y el señor Vigil. En La Libertad 30 de agosto de 1878. En Op. cit. p. 62.

⁴⁹⁸ . Ibídem.

⁴⁹⁹ . Ibídem.

⁵⁰⁰ . Ibíd. p. 63

⁵⁰¹ . Ibídem.

Vigil entonces cita a el artículo “La démocratie devant la moral de l’avenir” de Elme-Marie Caro, en este artículo Caro debate los argumentos del evolucionismo social de Herbert Spencer. Principalmente critica que de acuerdo a las teorías evolucionistas la moral sería un resultado de una lucha de instintos. Para Caro, la moral tendría que ser pensada basada en la teoría del derecho natural, es decir, hay un derecho primordial, derechos inherentes a los individuos que les permite ser libres.⁵⁰² El principal argumento es que la democracia es posible a partir de presupuestos a priori sin remitir necesariamente a la experiencia. En política no se requiere del juicio de hecho, sino de ideales que impulsen a la comunidad a una asociación más fuerte y más integrada. Vigil rescata la tradición filosófica revolucionaria del siglo XVIII y cita a Rousseau en particular y apunta al principio de soberanía de la comunidad. El pueblo debe regirse por la voluntad general que es un tipo de potencia social que permite la autonomía y la libre toma de decisiones para lograr el interés de todos por el bien común.⁵⁰³ Las leyes producidas por esa voluntad general son un producto de la búsqueda constante por la igualdad. La voluntad general se origina por un pacto convencional donde se otorgan facultades a todos los individuos para que en igual de condiciones participen en la toma de decisiones y así alcanzar el bien común.

Es cierto que hay desigualdades naturales, Vigil cita literalmente el argumento que Caro utiliza para explicar qué piensa el evolucionismo spenceriano: “Las clases sociales, seguimos traduciendo a M. Caro, se han formado en cada sociedad de la misma manera y por la acción de la misma ley que las razas en el seno de la especie ¿Quién se atrevería racionalmente a quejarse de ello?...Por una serie de deducciones fuertemente encadenadas, se llega a establecer estas dos proposiciones fundamentales: 1º no hay desigualdad de derecho que no pueda encontrar su razón en una desigualdad de hecho, no hay desigualdad social que no deba tener y no tenga en el origen su punto de partida en una desigualdad natural. 2º correlativamente, toda desigualdad natural que se produce en un individuo, se establece y se perpetúa en una raza, debe tener por consecuencia una desigualdad social, sobre todo cuando la aparición y la fijación de esa desigualdad en la raza, corresponde a una necesidad social, a una utilidad étnica más o menos duradera.”⁵⁰⁴ Si se asume que no puede resolverse esa desigualdad natural entonces se justifica la existencia de élites políticas que controlen a la mayoría de la población. Del mismo modo si se acepta esa desigualdad entonces se podría decir que no habría por qué hablar de la igualdad, ni derechos para todos. Vigil considera que Sierra hace del principio de desigualdad su fundamento de la sociedad por tanto justifica un tipo de sociedad injusta y perversa bajo sus categorías de orden y progreso.

⁵⁰² Caro, Elme-Marie. “La démocratie devant la morale de l’avenir. Les nouvelles théories sur le droit naturel” *Revue des deux mondes*, 1 noviembre de 1875. Pp. 5-36

⁵⁰³ . Ibídem.

⁵⁰⁴ . Ibídem.

Por esta razón, es más fácil para Sierra y sus colegas de *La Libertad* hacer a un lado a la Constitución del 57, “Si nuestro pueblo está atrasado, si es incapaz de practicar las libertades que le otorga la ley fundamental, el remedio es muy sencillo, quitarle esas libertades, darle una legislación proporcionada a las necesidades de su atraso, sacrificar el individuo a la sociedad.”⁵⁰⁵ Si el pueblo mexicano no está preparado para esas libertades entonces quitémoslas, no tendría caso dotarle de esas responsabilidades si no están preparados para afrontarlas con decisión. Sin embargo, para Vigil, asumir ese argumento nos conduciría a la tiranía política y al abuso del poder sin restricciones. Vigil cree que los ideales son los que mueven al mundo y no los hechos. Por lo que es fundamental ajustarnos a los ideales que se plasman en la Constitución: “En suma, nosotros creemos que un Estado que no se funda en la justicia para todos, es un edificio que reposa sobre bases falsas, que tienen que desplomarse indefectiblemente, y que sacrificar el derecho individual al bien común, según la teoría que se nos viene preconizando, es el medio seguro de abrir la puerta a la tiranía.”⁵⁰⁶

Sierra piensa que Vigil defiende un tipo de libertad que es totalmente absoluta y abstracta que no es útil para la sociedad. Además considera que la teoría de la soberanía de Rousseau no ayuda mucho para explicar a la sociedad porque carece de la evidencia empírica y refiere a un ámbito prescriptivo de la política: “No esperábamos que el defensor del derecho individual absoluto se fijase en la secta de Rousseau, cuyos principios fundamentales son la existencia de un Estado feliz primitivo, del que es una degeneración al Estado actual; de un contrato que es la base de las relaciones sociales, lo que quiere decir que la sociedad es algo puramente convencional y, sobre todo, del famoso dogma del poder absoluto del pueblo, a cuyo derecho se subordinan los del individuo.”⁵⁰⁷

Para Sierra no es factible pensar que los individuos tienen de por sí facultades inherentes o innatas que les permitan establecer contratos con otros individuos. Nada más peligroso que afirmar eso pues nos lleva a suponer que los individuos tienen por sí mismos libertades y derechos absolutos. La voluntad general es un dogma del poder absoluto del pueblo, esto a veces no deja ver las terribles consecuencias que producen las revueltas de las masas. El pacto social no es producto de una convención libre, ni participativa, sino que es la expresión de la desigualdad, de fuerzas que sobrepasan la voluntad y de consecuencias no esperadas. La consigna de la voluntad general que asume la igualdad como principio no permite descifrar que trae como consecuencia no buscada mayor desigualdad

Sierra explica los siguientes tres principios fundamentales de su política científicista:

“1º La sociedad, como toda existencia concreta, es el producto de un desarrollo sometido a leyes fijas. Dirigir las investigaciones en el sentido de conocer estas leyes y conformar a

⁵⁰⁵ . Ibíd. p. 2.

⁵⁰⁶ . Ibídem.

⁵⁰⁷ . Sierra, Justo. Nuestros Principios. En *La Libertad* del 6 de septiembre de 1878. En Op. cit. p. 63.

ellas las leyes positivas debe ser el trabajo del estadista, del legislador, del publicista. Todo lo que sea contrario a esas leyes es artificial, solo puede mantenerse por la violencia física o moral, y está condenado a perecer irremisiblemente. Esta violencia es, por regla general, la que recibe el nombre de Revolución o de reacción. Llamamos al desarrollo orgánico de los grupos humanos “la evolución social”.⁵⁰⁸

Aquí se muestra claramente que las leyes positivas están por encima de los individuos, y estas son la expresión del desarrollo orgánico de la sociedad. Las voluntades dependen de la tendencia irremediable de la marcha evolutiva de la sociedad. Así, cada individuo debería de aprender cómo es que la sociedad marcha por sí misma y no tratar de imponer sus voluntades individuales en el transcurrir de ese desarrollo orgánico de la sociedad.

El segundo punto es el siguiente:

“2º No pudiendo tener el derecho, fuera del arbitrarismo metafísico, otra base que el principio de utilidad en relación con los intereses progresivos del género humano, y siendo el progreso resultante de la actividad creciente de cada individuo, es el deber de todos, formulado en la ley, facilitar el desarrollo de esta actividad. Esto es lo que entendemos por “derecho individual”.⁵⁰⁹

El derecho individual es sumamente diferente a la concepción de Vigil pues la libertad para Sierra es una potencia que se incrementa en el transcurrir del tiempo; es algo a lo que se aspira y a lo que eventualmente se va a llegar. No es una facultad innata, sino que es el destino del hombre. Esa libertad llegará sin que se tenga que luchar por ellos, sino que la sociedad en su propia evolución la proporcionará.

El punto tres es:

“3º La función del Estado consiste en proteger esos derechos, esto es, lo que llamamos la justicia social. Pero como el Estado es, sea cual fuera su forma o apariencia legal, un producto de los sentimientos que preponderan en una sociedad, a medida que estos sentimientos son más antisociales, digámoslo así, el Estado tiene que ser más conservador, la autoridad más vigorosa, para impedir la disolución del grupo nacional, en cuyo caso el derecho individual tiene que ceder, y ha cedido y cederá siempre para no perecer.”⁵¹⁰

Sierra cree que se requiere un Estado fuerte, otorgándole todas las facultades para que éste garantice el orden y la seguridad, que es el entorno propicio para que los derechos individuales puedan realizarse. Sin embargo estas libertades deberían estar limitadas y restringidas para que sea posible el desarrollo orgánico de la sociedad y en un estadio posterior se pueda gozar de una libertad más plena. Por el momento, piensa Sierra, es más importante la necesidad de garantizar el orden que otorgar amplias libertades. “[...] lo

⁵⁰⁸ . Ibíd. p. 64

⁵⁰⁹ . Ibídem.

⁵¹⁰ . Ibídem.

repetiremos cien veces, la lógica tiene exigencias terribles y las necesidades sociales dan al traste con los más sagrados dogmas de la democracia radical.”⁵¹¹

Vigil teme que los individuos al carecer de la libertad no aprendan a ser responsables. Al haber un Estado fuerte, el individuo no se responsabilizaría jamás porque la autoridad tomaría las decisiones por él.

“Suprimir la libertad para adquirir el uso práctico de la libertad, es condenar al individuo a la más completa inacción durante muchos años para que se desarrollen y robustezcan sus miembros; es encerrarlo en profundas para que adquiera una vista perspicacísima; es privarlo de toda instrucción de toda instrucción para que se haga un sabio de primer orden”⁵¹²

Vigil le recuerda a Sierra que ahora mismo están haciendo uso de libertades otorgadas por la Constitución, al expresar libremente, con responsabilidad, sus puntos de vista. Si se le otorga demasiado poder a la autoridad no se sabrá si en algún punto se tenga que restringir esa libertad de expresión para salvaguardar el orden. Pareciera que Sierra estaría conforme con reducir incluso ese derecho y regresar a los tiempos de la colonia donde los virreyes dictaban lo que se tenía que decir y hacer.

La evolución social a la que apela *La Libertad* evoca a los tiempos de tiranía del pasado y a la imposición del poder. Por esa razón, considera Vigil que si se toma el camino que proponen Sierra y sus colegas nos llevará a una época de calamidad.

“Esa evolución retrógrada, porque no puede tener otro sentido, que pretende *La Libertad*, sería la inauguración de un periodo de calamidades horribles para el país, porque veríamos renovarse en mayores proporciones las luchas fratricidas que han ensangrentado nuestro suelo, y no producirían más fruto que precipitar la disolución definitiva de nuestra desgraciada sociedad.”⁵¹³

La ignorancia y la fuerza bruta al final serían el motor del progreso de la sociedad tan anhelada por *La Libertad*. La imposición nos haría dependiente de autoridades corruptas que siempre buscan primeramente sus propios intereses y no las necesidades del pueblo. Un Estado fuerte nos llevaría irremediamente a la desazón, ya que el individuo no aprendería a ser libre, a ser responsable, a ser crítico.

Sierra menciona que la mejor manera de lograr institucionalizar los derechos y garantías individuales es por medio del orden y el libre desarrollo orgánico de la sociedad. “Quieren los revolucionarios hacer el progreso a hachazos, imponerlo por la violencia, sin comprender que el progreso no está a la merced de los soñadores, ni se fabrica por medio

⁵¹¹ . *Ibíd.*

⁵¹² . Vigil. José María. Boletín del Monitor. En el Monitor Republicano. 22 de octubre de 1878. p. 1.

⁵¹³ . *Ibíd.*

de códigos políticos, sino que efectúa lenta y trabajosamente.”⁵¹⁴ Las constituciones tienen que ser efectivamente el reflejo de las necesidades de la sociedad, sino jamás llegarían a ser una firme base de la que se pueda partir para comenzar a cimentar el desarrollo y el progreso de una sociedad. La Constitución del 57 no cumple con estos requisitos, ya que se estableció en medio de la turbulencia y la guerra civil que afectó en demasía a nuestra sociedad.

“El resultado es que cuando en virtud de una Revolución se redactan constituciones, éstas flotan en las superficies de las sociedades como las palmas acuáticas sobre las corrientes, sin tocar con sus raíces al fondo. Sucede entonces que entre las instituciones escritas y las instituciones naturales no hay trabazón alguna; y como se dañan y lastiman mutuamente, la realidad es, en consecuencia, que un pueblo vive sin instituciones y es juguete de las aventuras políticas y sociales. Esto es lo que sucede con la República Mexicana, como no nos cansamos de repetirlo, como lo probaremos de sobra.”⁵¹⁵

Este debate es la expresión de una pugna entre humanistas y positivistas en la conformación de un proyecto de nación idóneo a las nuevas condiciones. El punto crucial de la discusión es la Constitución de 1857, que atribuía características republicanas al régimen mexicano. Por un lado, José María Vigil, férreo defensor de esta carta magna, consideraba que las libertades y los derechos atribuidos en ella darían a los ciudadanos la responsabilidad para tomar decisiones con un mayor criterio y así lograr un tránsito a la autonomía colectiva. Por el contrario, Justo Sierra es un crítico de la Constitución, ya que considera que esas libertades y derechos no pertenecen a la realidad mexicana, pues el desorden y la anarquía política provocan desazón y conflicto entre los individuos y los grupos de la nación, así lo que se requiere primeramente es establecer un orden y una pacificación de la nación, por medio de una educación homogénea y por medio de la seguridad del país.

Ambos pensadores siguieron en su propio camino desarrollando esos conceptos generales que se expresaron en el debate de 1878. José María Vigil siguió teniendo peso político principalmente por dos razones: La primera porque todavía logró ser electo como diputado al Congreso de la Unión como representante del Estado de Jalisco hasta 1886. Segundo porque tuvo una relación muy cercana con Carmen Romero Rubio que fue la esposa del presidente Porfirio Díaz. Ellos aparentemente se conocieron en las tardes literarias del Liceo Hidalgo donde había reuniones para discutir las obras literarias mexicanas, francesas, etc.⁵¹⁶ De hecho, Vigil dedicó su obra: *Antología de Poetisas Mexicanas* a Carmen Romero Rubio. Ambos fueron defensores del feminismo y Carmen estaba muy emocionada porque Vigil había hecho un trabajo histórico de los poetas mexicanos.⁵¹⁷ Desde 1880 Vigil se

⁵¹⁴ . Sierra, Justo. Algunas palabras a “El Monitor”. En La Libertad del 23 de octubre de 1878. En Op. cit. p. 65.

⁵¹⁵ . Ibídem.

⁵¹⁶ Voir Perales Ojeda, Alicia. Asociaciones literarias mexicanas siglo XIX. UNAM. México. 1957. P. 89-122.

⁵¹⁷ Voir Vigil, José María. Antología de Poetisas Mexicanas. Oficina Tip. de la secretaria de fomento. México. 1892.

dedicó también a sus cursos de Historia y Cronología en la Escuela Secundaria de Niñas y a sus cursos de lógica en la Escuela Nacional Preparatoria. Además Vigil comenzó sus investigaciones literarias y sus traducciones. Esa devoción por los libros y su conocimiento amplio en las humanidades lo llevan a ser nombrado director de la Biblioteca Nacional de México. En 1882 decidió editar y traducir la *Revista Filosófica* que sería un bastión para exponer sus ataques a la filosofía positivista, contraponiéndose a la influencia del periódico *El Positivismo* de Porfirio Parra. En el año 1885 comenzó la defensa del texto de lógica de Paul Janet, *Tratado elemental de filosofía* ante el ataque del grupo de los positivistas que había logrado mayor fuerza políticamente. A pesar de sus esfuerzos, el director de la ENP decidió eliminar el texto de lógica espiritualista. En ese momento, Vigil decidió renunciar a su cátedra de lógica de la ENP. Después siguió enseñando en la Escuela Normal de Profesores. Y posteriormente siguió enseñando en la ENP la cátedra de Literatura Española y Patria hasta 1905. En 1884 comenzó a escribir su gran obra el quinto tomo dedicado a la Reforma de magna obra México a través de los siglos coordinado por Mariano Riva Palacios. En este monumental trabajo, José María Vigil refiere a la disputa entre los sectores liberales y conservadores particularmente centrada en el problema del secularismo y el laicismo.

Dispositivo histórico contra el olvido de los pueblos: la Historia

Es interesante observar la concepción que Vigil tiene sobre la historia y ésta cómo se contrapone a la noción de historia propuesta por los positivistas mexicanos. Vigil publica en 1878 en el periódico progresista *El Sistema Postal* un artículo que fue titulado: *Rescate del Pasado y Proyección del Mismo*; propone una concepción histórica cimentada en una formación humanística clásica, que venía como respuesta ante el inminente abandono en el que se hallaban los estudios históricos en México. Quizá, la mejor manera para rescatar a la tradición y el pasado de nuestra nación sería, para Vigil, el rescate de los valores indígenas. Así como los historicistas románticos alemanes rescataron las lenguas clásicas como el griego y el latín, Vigil considera que es de vital importancia el rescate de la lengua hablada por las culturas precolombinas como lo es el náhuatl que debería tener el mismo valor que el latín y el griego.

Además, era elemental que los estudios medios y superiores contaran con una formación sólida de las civilizaciones prehispánicas. Tanto como su historia, su arte y su literatura eran muy importantes para el enriquecimiento y el autoconocimiento de nuestro presente, fundamental para propiciar un mejor futuro. De esta manera, Vigil concibe una historia tanto universal y mexicana en la que se integre lo nacional, lo propiamente nuestro y lo que nos caracteriza. De manera que podamos tener una identidad propia frente a las otras naciones. Lejos de seguir modelos ajenos, es necesario reivindicar lo propio para no caer en el auto-desprecio y el engrandecimiento del extranjero.

Es interesante como Vigil reconoce la importancia de los estudios históricos en el periodo colonial, incluso lo hace remitiéndose a la importancia del pasado que indudablemente

constituye nuestro presente, y no es algo que fácilmente pueda negarse. De ahí que los estudios históricos liberales no nos permitan comprender nuestras propias raíces, pues al final menosprecian con desdén los valores indígenas. Nuestra nación está en medio de dos grandes polos culturales que aún no han podido conciliarse. Por un lado, lo indígena que condena el pasado español y, por otro lado, lo español que condena el pasado indígena. Este aparente estado contradictorio de lo que define lo mexicano trae consigo un fuerte sentimiento de incompletitud que nos vuelve incapaces de actos supremos y extraordinarios.

El texto de Vigil comienza con una crítica a todos aquellos que han planteado que la historia de México es secundaria en la formación científica y literaria. Pareciera que todos ellos tienen un mayor interés en la historia de otros países y en el estudio clásico de los griegos y romanos. Nos explica:

Es un hecho deplorable pero verdadero que el estudio de la historia patria ha ocupado, generalmente hablando, un lugar secundario en nuestra educación científica y literaria. Muy común es encontrar personas profundamente versadas en historias y literaturas extranjeras, que conocen a la perfección las antigüedades griegas y romanas, y que han hecho estudios extensos sobre los escritores clásicos, y que se encuentran al corriente del movimiento social y político de los pueblos europeos, las cuales sin embargo, al tratarse de las cosas de México, manifiestan una ignorancia suma, porque no han tenido ni tiempo ni oportunidad para echar una mirada indagadora sobre lo que más debía interesarnos, porque nos toca más de cerca.⁵¹⁸

Vigil comprende que es de vital importancia los estudios de la historia mexicana, dándoles un peso similar a los estudios clásicos griegos y romanos u otros pueblos. Asimismo reconoce la necesidad de ofrecer cursos a las nuevas generaciones que no sólo se basen en ideas abstractas y ajenas de la realidad mexicana. Más bien, se requiere de una formación mucho más práctica para el uso en general de la sociedad mexicana. Así, hay un reconocimiento formativo de la ciencia y la literatura clásica desde un profundo mexicanismo, con lo cual figuraría el náhuatl como punto nuclear de sentido para comprender nuestras raíces. “[...] que la civilización de nuestros antepasados, más variada, más rica y más grandiosa bajo todos los aspectos que la sangrienta barbarie de las antiguas tribus del norte, fuese el fundamento de nuestros estudios históricos y literarios.”⁵¹⁹

Visión cosmopolita de Vigil

En el segundo apartado del texto, Vigil describe que la característica fundamental de la sociedad moderna es ser principalmente cosmopolita. Esto se da a causa del cristianismo, que ha derrumbado las fronteras entre los pueblos para establecer lazos en común, considerando que la propiedad más importante de estas ideas es que poco a poco fueron eliminando las xenofóbicas denominaciones de bárbaros y extranjeros. Pero aun ante la

⁵¹⁸ . Vigil, José María. Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria. En *Ibid.* p. 265.

⁵¹⁹ . *Ibid.* p. 267.

inminente universalización de una sociedad cosmopolita moderna se requiere del reconocimiento individual y de la fisonomía propia de las naciones. “[...]sostendremos como una conveniencia y una necesidad para los pueblos, el que mantengan aquellos rasgos que contituyen su fisonomía propia, su personalidad en medio del concurso de las naciones.”⁵²⁰

Este principio del reconocimiento de las naciones se fundamenta en una visión liberal del respeto a las garantías y libertades de los individuos, pues así como se respeta la individualidad de cada persona en la sociedad, así también cada nación debería tener sus garantías y derechos. Menciona:

“Pues bien, otro tanto tiene que suceder en las nacionalidades con relación a la humanidad general. De aquí procede ese sentimiento legítimo de patriotismo; esa proclamación de derechos inviolables como el de no-intervención; esos respetos mutuos elevados a la categoría de prescripciones obligatorias por la ley internacional; de aquí proceden también esos esfuerzos de las naciones más civilizadas, como las del norte de Europa, según hemos visto en nuestro artículo anterior, para consagrar una atención especial a sus cosas propias, buscando en ellas la fuente de inspiraciones inagotables, que enaltecen el sentimiento de sus estimación individual, haciéndolas crecer en su propio concepto.”⁵²¹

Ciertamente, pese a la universalización de la sociedad moderna se requiere del sentimiento patriótico, de la exaltación de lo propio y de la comprensión de la historia propia, de manera que todo ideal construido desde afuera no corra la imperfección del vicio del auto-desprecio. “[...] los pueblos que enamorados de un ideal abstracto, se olvida de sí mismos para correr tras una perfección quimérica, pronto caen en el peor de los vicios, el desprecio propio, primer paso en camino del envilecimiento y la nulidad.”⁵²²

Una de esas consecuencias es que en México se tiene un profundo resentimiento al periodo colonial, provocado principalmente por el deplorable sentimiento de grandeza de los conquistadores sobre las sociedades prehispánicas. El olvido de los estudios precolombinos y coloniales es característico de ese periodo. Vigil señala la importancia de estudiar nuestro pasado, pese a que fuese considerado como la barbarie. Lo importante es conocerlo ya que ahí se encuentran las raíces de nuestras costumbres y de nuestros hábitos para conocer el presente y para poder enfocar el futuro. “[...]los pueblos no se constituyen a priori; los pueblos no pueden prescindir de su pasado, única base segura para conocer el presente y preparar el porvenir; de donde se sigue, naturalmente, que ninguna ignorancia puede ser más funesta para una nación que recae sobre los asuntos que le conciernen.”⁵²³

⁵²⁰ . Ibidem.

⁵²¹ . Ibid. p. 268.

⁵²² . Ibidem.

⁵²³ . Ibid. p. 269.

Posteriormente cita a M. Guizot, quien elaboró una obra titulada: *La Historia de Francia contada a mis nietos*. En uno de sus apartados, M. Guizot expresa el objetivo principal de elaborar dicho tratado, del cual citaré algunos extractos:

“[...] lo que se necesitaría ahora es que nuestro hijos, cuando todos sepan leer, puedan aprender por medio de la lectura a hacerse hombres y ciudadanos; que junto al pequeño libro que también y en tan pocas palabras les enseña sus deberes en esta vida y su destino en la otra, se pudiese también en sus manos algún otro librito que con brevedad, claridad y sencillez, les dijese lo que es este rincón del globo, esta tierra que habitan; por qué pruebas, por qué transformaciones ha venido a ser la Francia; que torrentes de sangre han regado qué y con qué título debemos amarla y servirla; cómo nuestros padres, de siglo en siglo, por rudos senderos y no sin dar a menudo más de un paso atrás, pero encaminándose siempre hacia el derecho y hacia la libertad, hacia la emancipación de las condiciones y de las personas, han constituido al fin esta gran familia y fundado este vasto hogar, donde todos podemos sentarnos con un derecho igual, un interés común, y un mismo porvenir como un mismo pasado.”⁵²⁴

De la misma manera que Guizot se percató de la importancia de la historia de Francia para motivar a los jóvenes a amar a su nación, Vigil propone que la instrucción llegue a todos los mexicanos para que ellos puedan llegar a ser verdaderos hombres y ciudadanos. El valor de conocer lo que constituye a una nación, desde los momentos difíciles hasta los momentos de gloria, lleva a los hombres hasta el interés, el amor y la preocupación de llevar el pedazo de tierra simbólicamente en cualquier lugar de la tierra donde uno se encuentre. Finalmente, esta instrucción permite el reconocimiento y la autoconciencia de los caminos que se han recorrido para consumir en la sombra de mucha penumbra las libertades y la autonomía de la que en un tiempo presente se disfruta. Con ello, la fe en el porvenir se fortalecerá, pues alimentará al espíritu el valorar los bienes inestimables con los que contamos, heredados por los padres de la nación y la fortaleza que se encontrará en el ejemplo de nuestros antepasados.

Incluso, Vigil reconoce en ese artículo que el pasado reciente de la historia política en México da motivos suficientes para sentirse congratulados. Pese a los conflictos y a las dificultades políticas por las que ha pasado el país en esas décadas se ha transitado poco a poco a una fase distinta que ha contribuido, aunque sea una pequeña porción de la gran obra del progreso universal. Sin embargo, al compararse con la inmensa porción que las naciones más poderosas del mundo han realizado a dicha obra, no queda más que seguir trabajando. “Si nos ponemos en paralelo con las naciones más civilizadas de Europa y América, preciso es confesar que no podemos darnos por satisfechos, pues nos queda un inmenso campo que recorrer para llegar siquiera al nivel de esas naciones.”⁵²⁵

⁵²⁴ . Ibid. p. 268.

⁵²⁵ . Ibid. p. 271.

Posteriormente, Vigil realiza un diagnóstico de la enseñanza de la historia en México, lo cual, aparentemente lo deja con un sentimiento de decepción al considerar que su instrucción ha ocupado un lugar insignificante y que los pocos estudios históricos que se han realizado tienen el inconveniente de narrar fríamente los acontecimientos. Vigil explica:

“Concretándonos a la historia de nuestro país, fácil es ver que entre los diversos compendios escritos sobre ella, los autores se han fijado de preferencia en la narración de los hechos, relacionándolos con la exactitud de lugar y tiempo, y procurando aglomerar la mayor suma de acontecimientos, consignados con el laconismo propio de una obra de cortas dimensiones. Esto da por resultado que la historia llega a tomar cierto carácter de crónica fría y descarnada en que abundan poco las ideas generales, y en que la inteligencia se fatiga con un cúmulo de fechas y nombres propios que inspiran repulsión en vez de crear ese atractivo.”⁵²⁶

La propuesta historiográfica de Vigil es de suma importancia, pues se requiere de valorar la fisonomía moral de los grandes personajes de la historia; tomando en cuenta su influencia, las obras elaboradas y su impacto en el mundo que lo rodeaba. Sin embargo, debe haber límites a esa elaboración histórica apelando a sentimientos y valoraciones, ya que al exagerar los hechos, con el fin explícito de defender una causa cualquiera, pone en peligro el justo límite que un estudio histórico demanda. Esto trae como consecuencia el peligro de la enseñanza de ciertas conductas morales que van contra un pensamiento progresista, el cambio y la transformación del statu quo. Ciertamente, Vigil implícitamente reconoce la valía de la historia para la transformación nacional o la regeneración del país. Por ese motivo, escribe una cita del filósofo espiritualista Paul Janet que dice:

“La historia es hoy un estudio de absoluta necesidad; no solamente porque el espíritu histórico es uno de los rasgos característicos de nuestro siglo, sino también, y sobre todo, porque un país político no puede ignorar la historia. Bajo el régimen del poder absoluto, la historia es inútil y peligrosa; se notará que en el siglo XVII, nada es más raro que hallar en nuestros escritores clásicos una alusión a los acontecimientos y a los hombres de la historia nacional; pero luego que existen instituciones, que los súbditos se han convertido en ciudadanos, la historia del país y la de sus vecinos es una parte indispensable del patriotismo. ¿Cómo comprender alguna cosa de la política de su tiempo, sin conocer los acontecimientos que han precedido y traído los tiempos en que estamos?”⁵²⁷

La conciencia histórica activa poco a poco los resortes más poderosos de la vida humana como los son la fe en sí mismo, la confianza que se tiene en un llamado que podríamos llamar destino y la ambición de salir adelante. En cambio, el sentimiento de inferioridad tiende a hacer depresivo, incapaz de juzgarse como algo extraordinario y destinado a sucumbir en los atropellos de la vida. Vigil considera que esa inferioridad es la característica predominante de la nación mexicana. El diagnóstico pareciera severo, pero si

⁵²⁶ . Ibidem.

⁵²⁷ . Ibid. 272.

abrimos de raíz la conciencia profunda del indígena encontraríamos los fantasmas que han menguado el desarrollo de la cultura nacional. Vigil lo describe de la siguiente manera:

“Ese sentimiento funesto de inferioridad, parece haber perpetuado en la raza indígena al través de la dominación colonial y de la consumación de la independencia, manteniéndola en ese estado de miseria física y de abatimiento moral, con que hace a veces desesperar de su provenir, y temer complicaciones futuras que pueden orillar a la patria a catástrofes irreparables. Porque en efecto, ¿qué vale proclamar los grandes principios de la democracia moderna, la igualdad política, los derechos imprescriptibles, las garantías inviolables que forman el credo de la escuela liberal, ante masas sordas a todas esas bellas palabras, insensibles a esas magníficas teorías, porque nacen y viven embuidas en la deplorable preocupación de que siempre han de permanecer en una situación de inferioridad, de dependencia, que apaga en su seno el germen de todas las nobles aspiraciones en que se cifra el poder y grandeza de los pueblos?”⁵²⁸

La pregunta que intenta responder Vigil es: ¿Cómo un pueblo tan golpeado por su pasado puede tener una conciencia histórica que impulse los resortes de la vida humana? ¿Cómo descubrir en nuestra propia historia el secreto de la república de Washington: que borra de su diccionario la palabra imposible? El diagnóstico de la nación, según Vigil, es que México ha marchado rápidamente en un sentido determinado, pero paradójicamente ese avance rápido ha hecho que en su desarrollo se sienta los vacíos de ilusiones inconsistentes y fugaces, creando castillos en aire que desvían su entusiasmo. Así, esta nación se encuentra en una búsqueda de sí mismo para dar sentido a su presente y para localizar la confianza de su destino. “Las ilusiones de la juventud por bellas, por respetables que sean, no dejan por eso de esencialmente inconsistentes y fugaces, legando al desaparecer un vacío que se mide por sus primitivos encantos.”⁵²⁹

La independencia representa un deslumbramiento, un renacer que lleva al país de las tinieblas hacia la luz del sol en la plenitud del día. Esto produjo dos consecuencias para el imaginario colectivo. Primero, se creyó que la nación daba un salto a la altura de las naciones más poderosas del orbe. Segundo, se concibe el pasado de la nación como algo tormentoso, se mira las raíces con desprecio, que lleva a la aversión de todo nuestro pasado. Poco a poco la nación se dio cuenta que no era posible compararse a las naciones más poderosas y que el odio a su pasado producía la desvalorización de su identidad. Vigil lo explica de la siguiente manera:

“Cuando las sociedades se sienten decepcionadas en sus más halagüeñas esperanzas, porque ven que la lógica inexorable de los hechos viene a destruir los castillos aéreos que hubiera creado su entusiasmo se verifica en ellas una de esas crisis que comprometen hasta cierto

⁵²⁸ . Ibid. 274.

⁵²⁹ . ibídem.

punto su existencia, pues no es posible que ningún ser humano, individual o colectivo, pueda vivir largo tiempo de puras negaciones.”⁵³⁰

Ante esta circunstancia, el pueblo mexicano experimenta la necesidad de estudiarse a sí mismo para evaluar con precisión sus aspiraciones, comprender sus raíces y encontrar el camino. La historia es la gran maestra de los pueblos que hace posible la preparación del porvenir. “[...] estudiar seriamente su historia y todas las ciencias que con ella se relacionan, para establecer con sinceridad las bases de su desarrollo natural, dando de mano igualmente a la exageración de la utopía y a las desoladoras influencias de una filosofía escéptica.”⁵³¹

El camino para la nación es uno propio y autónomo. El genio mexicano debe desplegar las alas por sí mismo, evitando reproducir e imitar lo que se enseña en las naciones más adelantadas. No se trata de imponer los modelos que han hecho grandes a otros pueblos, se requiere, más bien, de buscar nuevas vías para potencializar la actividad propia de la patria. México debe darse cuenta que la sociedad actual es una sociedad que se caracteriza por ser cosmopolita, lo cual significa que ninguna nación se ve privada de los beneficios que ha realizado la humanidad en su conjunto. Además me parece interesante que Vigil señale que uno los principios que hacen posible que esta sociedad cosmopolita transite constantemente a nuevos estadios es la fuerte ambición.

“De aquí ha provenido esa especie de grandiosa ambición que agita a los pueblos modernos, para llevar su contingente a la obra gigantesca del progreso universal; de aquí ha provenido ese orgullo legítimo de no quererse quedar atrás ninguno en la marcha triunfal de nuestro siglo; de aquí ha provenido, en fin, ese espíritu novelador y justo, que sólo rinde al mérito positivo, y que castiga con desdeñoso sarcasmo a la nulidad infatuada por el éxito pasajero de una forma que todavía ejerce su imperio en las sociedades semibárbaras.”⁵³²

Con ello, se menciona que la sociedad moderna hoy en día está en competencia por tratar de influir entre naciones. Aunque, Vigil se pregunta: ¿qué tanto México ha podido influir e inspirar a otras naciones? ¿En qué hemos de sentirnos orgullosos? ¿Qué descubrimiento científico o qué verdad trascendental ha salido del genio de algún mexicano? La respuesta de Vigil es fría, pero indudablemente corresponde con la realidad: en nada hemos correspondido con el avance de la humanidad, pese a que nuestro orgullo se vea atrofiado.

Sin embargo, este tétrico diagnóstico no es definitivo. No se puede decir que este retraso histórico sea consecuencia de nuestra naturaleza inferior o la naturaleza superior de los pueblos más desarrollados. Por tanto, se requiere del convencimiento propio del genio

⁵³⁰ . Ibid. 275.

⁵³¹ . ibídem.

⁵³² . Ibid. p. 276.

humano para poder trascenderse a sí mismo. Nos dice Vigil: “[...] entonces queda uno convencido de que el genio mexicano no tiene más que hacer un esfuerzo para desplegar las alas, sacudir las ligas de la rutina, adquirir un poco de confianza en sí mismo para lanzarse osado en ese palenque donde hay coronas para todas las sienas que palpitan con la acción enérgica del pensamiento.”⁵³³

Definitivamente, la sociedad mexicana pasa por una época difícil. Incluso, se podría decir, que es una sociedad caracterizada por la anarquía, pero depende del conocimiento que se tenga de las condiciones históricas que han hecho que nos mantengamos en ese estado para que podamos salir del retraso y el conflicto. Así, Vigil termina mencionando lo que para él es la respuesta para lograr el primer empuje del desarrollo de la sociedad:

La respuesta se halla en la conciencia de la sociedad misma, que ilustrada cada día más por el soberbio espectáculo del mundo que la rodea, comprende mejor que en el análisis de sus propias fuerzas, en el conocimiento de sus propios elementos reposa el secreto de su grandeza, la curación radical de los males que la aquejan y la conquista del puesto que le corresponde en el templo majestuoso de la civilización.⁵³⁴

La reforma y el quinto tomo

La crítica al catolicismo no sólo se da en el ámbito teórico y social, sino también en su desarrollo histórico. En 1875 en un artículo que Vigil escribe para el periódico *El Porvenir* hace una descripción que después desarrollará en la introducción de estudio de México a través de los siglos en el tomo V referente a la Reforma. También se debe hacer notar que el periódico *El Provenir* tenía un propósito muy definido –que junto con algunos colaboradores como Emilio Velasco, Jesús Castañeda, Agustín González, Alfonso Lancaster Jones, Hilarión Frías y Soto propusieron-, era fortalecer al partido republicano en dos vías, por un lado se promueve la unidad del partido y por el otro se busca la reconstrucción del partido para finalmente lograr la paz y la institucionalización de las leyes de reforma. Vigil hace nuevamente una defensa de la constitución política frente a los ataques del clero, particularmente del periódico conservador llamado: “La voz de México”, la respuesta de Vigil es que la reforma no significaba ateísmo o la prohibición del catolicismo sino que era la necesidad de encontrar un fundamento que permitiera lograr la anhelada autonomía de una nación independiente. Por el contrario, lo que había mostrado el partido conservador católico es que a cualquier precio podrían dejar en mano del extranjero a la nación. Uno de los argumentos que va utilizar Vigil para atacar a los conservadores es el papel que ha jugado la historia el catolicismo. En su artículo el catolicismo y protestantismo considera que el catolicismo puede ser al mismo tiempo un elemento civilizador o una rémora del progreso. Por su parte Vigil considera que el catolicismo

⁵³³ . Ibid. p. 277.

⁵³⁴ . Ibid. p. 278.

esclavizador se ha perpetuado en gran parte de la historia de México,⁵³⁵ su introducción no fue en un principio a partir de la negociación o no fue aceptado de forma pacífica, sino que fue brutalmente impuesto por la espada y la sangre. Esto dio como resultado que los pueblos conquistados, los pueblos nativos, fuesen sometidos y ultrajados en nombre de la religión: el catolicismo fue la servidumbre espiritual de los pueblos precolombinos. Nos dice Vigil:

“No es del caso examinar la superioridad incontestable del catolicismo, aún en las rudas formas que tomó en la España del siglo XVI, sobre el sangriento gentilismo de los aztecas; la verdad es que estos dos hechos, la introducción del catolicismo y la conquista están íntimamente ligados, siendo, por consiguiente, inseparables en el espíritu de la raza indígena”.⁵³⁶

Vigil considera que el catolicismo es una religión impuesta desde afuera, nunca fue aceptada ni asumida tal cual. Esto hizo que Vigil pensara el catolicismo como algo que no se había dado de forma natural en la sociedad embrionaria de la colonia. Estaba ahí, simplemente porque había una autoridad extranjera que la defendió. De hecho es en la movimientos independentista de 1810 que deja en evidencia la lucha interna que había en la iglesia en ese momento. Vigil continua diciendo: “A través de la multitud de conflictos que surgieron desde esa época hasta nuestros días, se desprendió, haciéndose cada día más perceptible, esta tremenda verdad: el catolicismo que había penetrado en México, santificando la conquista, era un enemigo irreconciliable de la emancipación, de la libertad y del progreso de la patria”.⁵³⁷ Este tipo de influencia religiosa llega hasta la traición política a la patria, al permitir y promover la intervención francesa en nuestro territorio.

El tomo V es un monumental escrito que Vigil realiza poniendo en práctica su concepción histórica y su trabajo en los archivos de la Biblioteca Nacional. Vigil elabora una narración que se enfoca en 10 años que va de la revolución de Ayutla, la Constitución política de 1857, la intervención militar extranjera y el imperio de Maximiliano. En la “Introducción”,⁵³⁸ Vigil menciona que se va a dedicar a narrar los hechos de uno de los “momentos más terribles que puede pasar un pueblo” producto de una larga crisis. Vigil considera que esos 10 años no son fortuitos y tienen mucho que ver con el momento de la conquista. Muestra la dualidad, la ambivalencia que refiere al hecho que por la espada se conquista a un pueblo y con la religión se le pacifica. Para Vigil el éxito de la empresa de la

⁵³⁵ Trejo Estrada, Evelia. Tiempo de crisis en Historias y relatos, 1885-1902. En Suárez Cortina, Manuel; Trejo Estrada, Evelia y Cano Andaluz, Aurora. Cuestion religiosa España y México en la época liberal. Editorial de la Universidad de Cantabria. Santander. 2013. Pp. 431-470.

⁵³⁶ Vigil, José María. Catolicismo y protestantismo. En el Porvenir. México, 23 de noviembre de 1875. En Op.cit. p. 260

⁵³⁷ *Ibíd.* p. 262.

⁵³⁸ Evelia Trejo analiza la introducción del Tomo V de José María Vigil. Cfr. Trejo Estrada, Evelia. El protagonista incómodo de una historia ejemplar. En Savarino, Franco y Mutolo, Andrea (coords.). El anticlericalismo en México. Porrúa. México. 2008. Pp. 297-318.

conquista se dio justamente por la religión, un poder superior a la espada de la conquista. A pesar de ese tema común, el problema fue que los indígenas fueron tratados como inferiores. La historia transitó en México recorrió un torrente de desajustes simbólicos y asimetrías que produjeron en algún momentos desarticulaciones de identidad y de violencia generalizada.

Lo interesante del asunto es que Vigil refiere a un principio fundamental que produce innovaciones en la sociedad: ...las innovaciones radicales que pretenden desentrañar vicios en una sociedad no pueden ser resultado de combinaciones teóricas de gabinete, sino el producto de la experiencia, la expresión de exigencias populares determinadas por cambios profundos de la opinión pública⁵³⁹

Vigil encuentra la primera gran fractura que produjo la reforma en la expulsión de los jesuitas porque comienza haber una tensión entre poderes eclesiásticos con poderes civiles, tensiones que se van acumulando y que con el movimiento de independencia de 1810 se da la dislocación política que promueve un espíritu emancipatorio y liberador que transforma de manera radical a la sociedad en su conjunto.

El grupo político de Sierra

Sierra en cambio tuvo un apoyo directo del poder político porque su grupo fue ganando posiciones sumamente importantes. Su carrera política estuvo mayormente orientada a los asuntos educativos. Desde el momento en que fue elegido diputado del Congreso en 1880 mostró un enorme interés en la educación pues siempre propuso reformas en ese ramo. Incluso, en los inicios de la década de los 80 ya había comenzado a elaborar su proyecto para la conformación de la Universidad Nacional sobre las bases de las ruinas que había dejado la Real y Pontificia Universidad. Aunque el proyecto fue rechazado jamás dejaría la empresa. Fue hasta que fue llamado titular del ministerio de Instrucción Pública que entonces echó andar el proyecto en 1905.

Sierra además elaboró su proyecto histórico que se vio concretizado en su libro: *Evolución política del pueblo mexicano*. Esta obra es una síntesis de la evolución del pueblo mexicano que discurre desde los inicios hasta la época actual para su tiempo. Sierra utiliza un método y un pensamiento evolucionista que supone que la sociedad es producto de fuerzas ocultas o irracionales que surgen en un pasado mítico o irrestricto que se van desplegando hacia un presente virtuoso o en un reino de la razón. Sierra por ejemplo escribe: “Toda nación civilizada ha empezado por ser salvaje, la distancia es inmensa; pues esa distancia convertida en siglos, es la que ha recorrido el germano salvaje para convertirse en el inglés actual. Decir cómo ha sucedido esto, cómo los pueblos, desapareciendo unos y

⁵³⁹ Tomo V. p. XV

sobreviviendo otros, han pasado al estado salvaje al que tienen hoy es lo que se llama historia.⁵⁴⁰

Sierra comprende la historia como ese proceso o esa progresión del mundo en el que la razón le ilumina el sendero hasta llegar paulatinamente a un tipo de sociedad que goza de las libertades que se personifica en la figura de Porfirio Díaz. Sierra concibe la historia como una ciencia pues en ella puede ser posible clarificar las causas, comprobar los hechos para fijar con mayor albor las leyes generales e históricas que determinan el paso de la humanidad.⁵⁴¹ Sierra elabora un esquema similar a la de la historiografía positivista que supone que un estado de orden y progreso sustituye al caos y a la anarquía.⁵⁴² Sierra considera que el estado de caos de la sociedad mexicana se encuentra encarnada en la sujeción de los gobiernos a los poderes económicos, a las figuras personalizadas y a la codicia de los países más poderosos y que encuentra en la Reforma su punto más álgido y un estadio necesario para transitar a un momento histórico más avanzado que sería el del orden social y político y el progreso económico traído por el gobierno de Díaz

La historia positivista: Parra

Porfirio Parra el prominente discípulo de Gabino Barreda hace una interesante reflexión sobre la historia desde una mirada positivista. Parra criticó primeramente la tarea de los historiadores, quienes solamente se han dedicado a acumular, consultar, buscar y publicar documentos. Cuando lo importante es reflexionar esos sucesos como datos para obtener

⁵⁴⁰ Sierra, Justo. Elementos de historia General. En Obras completas del Maestro Justo Sierra. Tomo IX. Impresos Universidad. México. 1948. P. 200

⁵⁴¹ Cfr. Finkelman, Morgenstein, Maty. El pensamiento de Justo Sierra y el sentido de sus aportaciones historiográficas. Tesis de licenciatura de Historia. UNAM. México. 1966.

⁵⁴² Esta visión tiene mucho que ver con la concepción sociológica biologicista que está de acuerdo con la noción de Porfirio Parra que desarrolla en *Los historiadores y sus enseñanzas* donde explica que una verdadera ciencia de la historia tiene que ver con un intento sistemático de convertir los estudios históricos en científicos. Para lograrlo, es necesario enfocarse en los métodos idóneos para llevar los acontecimientos específicos y particulares, relacionándolos gradualmente y haciéndolos equivalentes entre unos y otros, hasta llegar a una representación más genérica en la que por fin se ha logrado relacionar dichos acontecimientos causalmente. Esto tiene que ver definitivamente con una concepción metodológica monista, poniendo como modelo a seguir la actividad de las ciencias naturales. Así en el fondo se promueve un tipo de historia que nos permita comprender nuestro mundo cultural desde un proyecto científicista que nos da herramientas para predecir el acontecer humano, nos permite generalizar y abstraer las particularidades culturales e históricas hasta acarrearlas a una noción de humanidad que poco a poco va develándose en su devenir. Esto es más claro cuando lo leemos en su artículo Historia de la Ciencia: Esos grupos humanos, esparcidos en la vasta superficie del globo, se ha modificado, sino que están encadenados por el invisible, pero poderoso hilo de una uniformidad. El reinado luminoso de la ciencia, ensanchando día a día su poderoso imperio, ha restringido en proporción el recinto tenebroso confiado al ciego azar o a supuestas intervenciones sobrenaturales. [...]La ciencia de nuestros días ha amplificado tan profundo concepto, la ha definido bien, robusteciendo y ensanchando sus bases. No tiene por único fundamento la Historia, que toma nota y que relata los sucesos de la vida humana colectiva; las ciencias todas, en fuerte consorcio y emitiendo unánime testimonio, le sirven de base. Cfr. Parra, Porfirio. Los Historiadores y su Enseñanza. En Ortega y Medina, Juan Antonio. Polémicas y Ensayos mexicanos en torno a la historia. UNAM. 1970. México. p. 307; Parra, Porfirio. La ciencia en México. En Sierra, Justo. México: Su Evolución Social. Tomo I. Vol. II. J. Ballezá. México. 1900. p. 419.

leyes históricas generales. El transitar de los pueblos se concibe como el camino a seguir orientado hacia un destino común de la humanidad. La sociología tendría un papel importante para hacer que los hechos aislados e individuales puedan ser explicados dentro del torrente general de la evolución de la sociedad.

El texto elaborado por Porfirio Parra fue publicado en el periódico *El Universal* el 14 de febrero de 1891, el cual tituló: *Los Historiadores y su Enseñanza*. Parra comienza describiendo un primer momento de la historia como parte de las humanidades: “Hace dos siglos se le tenía por un ramo de las bellas letras: la Historia se juzgaba como el relato ameno, elegante y hermoso de los grandes sucesos, de los grandes personajes que han regido la suerte de las naciones.”⁵⁴³ El papel del historiador era, entonces, embellecer con alegorías la vida de los héroes, haciendo que las metáforas escudriñen de forma atenta los móviles de la grandeza y las epopeyas de la vida. Por tanto, el historiador hacía narrativas de los momentos gloriosos.

Sin embargo, la Historia en el siglo XVIII comenzó a transformarse, a ser concebida de otra manera. Ya no eran las narrativas las que consolidaban a la historia, sino las reflexiones que se daban en los acontecimientos. El historiador poco a poco se convirtió en un filósofo del acontecer histórico: “El historiador más bien que contar los acontecimientos filosofaba sobre ellos, y sus consideraciones recaían, ya sobre la suerte de una nación, ya sobre el destino común a todas, o ya sobre la condición humana. Este aspecto bajo el cual se veían los hechos históricos dio lugar a la filosofía de la Historia.”⁵⁴⁴

Parra continúa con la preocupación de las dificultades que en su tiempo tenía la enseñanza de la filosofía de la historia, ya que su estudio no era de manera metódica, homogénea y sistemática. “Sucede con la Historia lo que con otras muchas materias que tiene mucha extensión y cuya exposición sintética ofrece grandes dificultades; su enseñanza tiene que variar según el grado de la cultura de los educandos y el objeto que se quiera alcanzar con esas enseñanzas”.⁵⁴⁵ Ante esto, Parra considera que es necesario hacer una distinción didáctica de la historia en tres niveles: formación primaria, formación preparatoria y formación superior; con el único propósito de procurar una enseñanza ordenada para los jóvenes estudiantes.

El primer momento, la formación primaria, se enfoca en el aspecto emocional de la historia por lo que se tiene que comenzar la enseñanza con el gusto, con la emoción y el amor que produce el conocimiento de la historia. En general le concierne la esfera de los afectos: “Estos efectos de la Historia sobre la parte moral y afectiva de nuestro ser deben ser utilizados principalmente en aquel periodo de la enseñanza en que se trata de cultivar por el

⁵⁴³ . Parra, Porfirio. *Los Historiadores y su Enseñanza*. En Ortega y Medina, Juan Antonio. *Polémicas y Ensayos mexicanos en torno a la historia*. UNAM. 1970. México. p. 307.

⁵⁴⁴ . *Ibidem*.

⁵⁴⁵ . *Ibidem*.

ejercicio aquellas facultades del espíritu, es decir, en la enseñanza primaria”.⁵⁴⁶ El grado de instrucción es elemental, principalmente, se enseña los valores patrios, la vida de los héroes nacionales y las alegorías de los orígenes de la nación; utilizando de manera creativa un estilo narrativo animado y pintoresco.

El segundo momento refiere al desarrollo de lo imaginativo que debería ser enseñado en la formación preparatoria. El efecto fundamental del aspecto imaginativo es que comienza a producir representaciones en la facultad intelectual que son conocidas como ideación y abstracción, con lo que el ser humano puede realizar relaciones entre los sucesos de distintas épocas y de distintos lugares. “En virtud de las mismas facultades distinguimos el grado de importancia de los sucesos, pudiendo discernir los acontecimientos dominadores entre otros de poca monta que los rodean”.⁵⁴⁷ La enseñanza de la Historia, entonces, tendrá que ser de manera clara y concisa para que poco a poco se perfeccione el cultivo de las ya mencionadas facultades intelectuales.

Finalmente, el tercer momento hace alusión al aspecto racional de la Historia. Se llega a la instancia más evolucionada de la explicación de los acontecimientos históricos por medio de esclarecer y sistematizar la relación entre la causa y el efecto. El propósito es comprobar las leyes generales que determinan el acontecer de la sociedad. Parra explica:

“Hemos hablado de lo que pudiera llamarse el aspecto racional de la Historia. Así considerada esta parte del conocimiento, constituye una verdadera ciencia que pone en relieve la relación de causa y efecto, que comprueba la ley de la causalidad que asciende de los hechos a la ley, al mismo tiempo que ilustrada por la ley interpreta los hechos. Un estudio de la Historia considerado así pertenecería a la educación superior y se compondría de dos partes a saber: la crítica histórica y la filosofía de la Historia”.⁵⁴⁸

De esta manera, la crítica histórica, según Parra, es la que nos permite corroborar los datos y los testimonios históricos, aplicando los diversos métodos lógicos para llegar a un nivel de certeza probable. La filosofía la Historia es una aplicación rigurosa de la lógica inductiva que nos permite generalizar los acontecimientos hasta llegar a leyes sociológicas.

Esta clasificación pedagógica de la historia permite en última instancia que el curso de historia sea impartido en un año solamente. “En efecto, no confundiendo los distintos aspectos de la enseñanza histórica y limitándose exclusivamente al que hemos llamado imaginativo, el curso del que hablamos es perfectamente enseñable en un año. Basta para ello no extenderse en narraciones inoportunas, no perder el tiempo en anécdotas sobre tal persona o tal reinado, ni extraviarse en consideraciones filosóficas y trascendentales, que,

⁵⁴⁶ . Ibid. p. 308.

⁵⁴⁷ Ibidem.

⁵⁴⁸ . Ibidem.

como ya lo indicamos, pertenecen a una enseñanza superior, a cursos académicos de Historia”.⁵⁴⁹

Sin duda alguna, esta concepción de la historia tiene que ver con un intento sistemático de convertir los estudios históricos en científicos. Para lograrlo, es necesario enfocarse en los métodos idóneos para llevar los acontecimientos específicos y particulares, relacionándolos gradualmente y haciéndolos equivalentes entre unos y otros, hasta llegar a una representación más genérica en la que por fin se ha logrado relacionar dichos acontecimientos causalmente. Esto tiene que ver definitivamente con una concepción metodológica monista, poniendo como modelo a seguir la actividad de las ciencias naturales. Así en el fondo se promueve un tipo de historia que nos permita comprender nuestro mundo cultural desde un proyecto científicista que nos da herramientas para predecir el acontecer humano, nos permite generalizar y abstraer las particularidades culturales e históricas hasta acarrearlas a una noción de humanidad que poco a poco va develándose en su devenir. Esto es más claro cuando lo leemos en su artículo Historia de la Ciencia:

“Esos grupos humanos, esparcidos en la vasta superficie del globo, se ha modificado, sino que están encadenados por el invisible, pero poderoso hilo de una uniformidad. El reinado luminoso de la ciencia, ensanchando día a día su poderoso imperio, ha restringido en proporción el recinto tenebroso confiado al ciego azar o a supuestas intervenciones sobrenaturales. [...]La ciencia de nuestros días ha amplificado tan profundo concepto, la ha definido bien, robusteciendo y ensanchando sus bases. No tiene por único fundamento la Historia, que toma nota y que relata los sucesos de la vida humana colectiva; las ciencias todas, en fuerte consorcio y emitiendo unánime testimonio, le sirven de base”.⁵⁵⁰

Un romanticismo oculto en Sierra y el renacer del espíritu liberal juarista

Sierra también realiza un estudio histórico que se tituló Juárez, su obra y su tiempo que se realizó por la conmemoración del natalicio de Benito Juárez y la construcción de su hemicycle. Francisco Bulnes había cuestionado a la figura de Benito Juárez considerándolo un falso héroe patrio o un caramelo literario pues se había equivocado constantemente en la defensa nacional contra la intervención francesa.⁵⁵¹ Sierra concibió un Juárez que dignamente actuó en defensa de la intervención militar extranjera pese a su origen humilde pudo encarar con valentía las problemáticas de la sociedad. Sierra utilizó un método biográfico que poco a poco desgajó en el contexto social y político en el que vivió Juárez.

⁵⁴⁹ . Ibid. p. 309.

⁵⁵⁰ . Parra, Porfirio. La ciencia en México. En Sierra, Justo. México: Su Evolución Social. Tomo I. Vol. II. J. Ballezá. México. 1900. p. 419.

⁵⁵¹ Cfr. Rodríguez Kuri, Ariel. Los usos de Bulnes. En Clark de Lara, Belem y Speckman Guerra, Elisa (edits.) La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. UNAM. México. 2005. Pp. 413-428

Algunos piensan que esa obra tiene un acento romántico, desplazando poco a poco su positivismo evolucionista.⁵⁵²

Sierra y su regreso al romanticismo

Sierra poco a poco regresa a sus raíces románticas quizá por el desencanto de la dictadura de Porfirio Díaz ya en las páginas de la *Evolución política del pueblo mexicano*, comienza a ver con ciertas dudas al régimen de Díaz. Sierra termina haciendo un llamado a la libertad y al liberalismo constitucional, el eco oculto de su juventud y la voz inminente de Vigil, que Sierra tanto había combatido. En términos filosóficos también se nota el tránsito de Sierra, pues es evidente que al ser director interino de la Escuela Nacional Preparatoria reafirmaba con solidez los principios filosóficos positivistas, pero estos no se verían reflejados en las ideas de Sierra en la fundación de la Universidad Nacional en 1910, pues ahí Sierra tuvo un retorno al idealismo de su juventud y a las posiciones liberales y humanistas de José María Vigil. Volveremos sobre este punto un poco más adelante.

Conclusión

Una de las tesis centrales de Hale es que la filosofía idealista, es decir, el espiritualismo en México es un pensamiento que defiende el pensamiento político del liberalismo clásico. Sin embargo, considero que el espiritualismo mexicano en particular el pensamiento de José María Vigil es republicano, el cual no sólo se caracteriza por defender una forma de gobierno republicano –contra la monarquía-, sino que también apela a ciertos principios que refieren valores y principios republicanos como son la libertad negativa, el bien común, el patriotismo y la virtud cívica. Los escritos periodísticos muestran efectivamente esos valores republicanos y cívicos en forma de resistencia contra los poderes foráneos insurrectos que pretenden imponer una lógica externa, europea y francesa a las formas políticas de la nación. Intento mostrar que el pensamiento espiritualista es emancipatorio y disidente contra la hegemonía positivista. Vigil, en aparaciencia, es un ejemplo mucho más claro de un pensamiento que encuentra en la tradición hispanoamericana las ideas de resistencia contra el pensamiento positivista en México. Aunque el pensamiento positivista en México también retoma figuras culturales propias que la distinguen del pensamiento positivista en Francia. La principal diferencia es en la concepción política. Mientras que en Francia el positivismo se inspira en el mecanismo administrativo de la revolución industrial que se traspasa con un criterio impersonal en sus formas de hacer política, en México, ese mecanismo administrativo, en su forma de poder, se volvió personal en la figura de Porfirio Díaz. Esto es una expresión de poder en los caudillos pero desde un discurso cientifista. Con Vigil, parece más claro que su crítica al positivismo mexicano anclado en la figura dictatorial es tomada de la tradición hispanoamericana y en la tradición indígena. Los debates políticos sobre la constitución comienzan a abrir una reflexión más profunda y ontológica sobre la identidad nacional. Mientras el romanticismo de Vigil lleva la mirada a la memoria, al pasado a los orígenes de la conformación de la nueva nación. En la

⁵⁵² Matute, Álvaro. Justo Sierra, el positivista romántico. En *Ibid.* p. 439

contradicción y en la ambivalencia de las culturas española e indígena en disputa que termina imponiendo una cultura sobre otra después de la conquista. Sin embargo, hay algo en lo indígena que a Vigil le parece interesante una forma o una especie de resistencia a tomarlo todo sino que la cultura de lo mexicano se vuelca a un juego que va de ida y vuelta y que no supone la síntesis sino que es un juego dialéctico permanente y que mantiene las tensiones en una lógica de disputa. La política para Vigil es parecida a esa noción de disputa. Las libertades humanas son justamente la expresión de esa dinámica contradictoria y relacional que suponen una tensión permanente. Vigil considera que esa tensión es fundamental para hacer que la sociedad pueda producir transformaciones y donde las relaciones se equiparen y sean equivalentes. El debate de lo político es trastocado por la historia. La pregunta es qué tipo de historia se requiere para hacer de lo político un espacio abierto y un espacio donde se discuta la justicia, la igualdad y la libertad humana. Para Vigil, la historia y la memoria colectiva es fundamental para despertar los sentimientos, los valores, los principios y las esperanzas del nuevo devenir como nación. Los positivistas articulan un argumento biologicista y naturalista de la sociedad donde sus leyes van más allá de los deseos e intereses de los individuos reproduciendo vicios y malestares en la sociedad. La historia es un producto de leyes generales, la historia de alguna forma tiene que mirar al futuro porque los hechos son un producto de la uniformidad de la naturaleza, si explicamos el presente podemos predecir lo que nos viene. El debate por la Constitución Política es la expresión de una pugna entre humanistas y positivistas en la conformación de un proyecto de nación idóneo a las nuevas condiciones. Por un lado, José María Vigil, defensor de esta carta magna, considera que constitución contiene un profundo ideal utópico de esperanza que emerge con la defensa de los valores republicanos. Por el contrario, Justo Sierra es un crítico de la Constitución, principalmente porque es un fracaso inaudito en la política mexicana, principalmente porque sus letras no representan la realidad mexicana y segundo porque se requiere en la práctica fortalecer una figura personalizada en la figura de Porfirio Díaz.

Capítulo VI. Las polémicas filosóficas sobre el libro de texto de Lógica

La polémica sobre el libro de texto llega en un momento de una avanzada contra el proyecto positivista de la ENP, a finales de la década de los 70, debido a política mediadora de Porfirio Díaz donde comienzan a avanzar posiciones los enemigos de proyecto positivista. Barreda había sido destituido en 1878 por su cercanía con Juárez y Lerdo. Los liberales del viejo cuño encontraron un cómodo espacio para seguir su avanzada contra el positivismo en la administración de Manuel González. Al parecer lo que derramó la gota del vaso de agua fue el suicidio del joven estudiante de la Preparatoria Salvador Castellet en sus propias instalaciones. Este hecho dio razones a los católicos y a los liberales para poner en cuestión el modelo educativo basado en el positivismo. Barreda fue llamado a una misión diplomática en Berlín y Alfonso Herrera, un positivismo convencido, tomó el puesto de director y Porfirio Parra tomó la cátedra de lógica. La salida de Barreda significó un duro golpe para el grupo de los positivistas

El por qué el manual de lógica de la preparatoria se volvió un punto nodal en la discusión es porque en esa materia se reforzaba el proyecto positivista en la formación educativa. Hubo muchos nuevos manuales que se sugerían en diversas materias de plan educativo, pero ninguno de ellos provocó una gran controversia pública. La razón de la polémica se debió quizá a lo que Sierra decía por ahí del año 1878, en el mes de enero, que la única cátedra en que incidentalmente se pueden tocar cuestiones de la moral es la lógica.⁵⁵³ Los valores morales son lo que más divide a la gente. La voz de México, periódico católico por excelencia, atacaba la inmoralidad del contenido del plan de estudios, a grado tal, decían los católicos, que provocó el suicidio del joven estudiante en la preparatoria. Para los católicos apropiarse del curso significaba retomar nuevamente el punto nodal de la educación religiosa basada en la buena moral y en la vida cristiana devota. Para los liberales del viejo cuño significaba adoctrinar con principios seculares la libertad de culto y la libertad individual. La moral era el área de mayor discusión. Se pensaba que apropiarse de la materia de lógica podría cambiar de manera drástica o mantener el proyecto positivista. Se podría decir que era la piedra central del sistema educativo y por ellos causó un inmenso revuelo, una discusión que duró más de dos años en un primer momento, de 1880 a 1882 y 10 años más tarde en 1892.

Además, el debate mismo es una manifestación de la lucha de las dos culturas, entre positivistas y humanistas. Lo que hacía tan polémico el asunto era que el curso de lógica en la formación educativa tradicional de los jesuitas la materia de lógica estaba colocada en el primer año de la formación. Con el plan positivista la materia de lógica pasa del primer al último año de la formación al último año de la formación. Los jesuitas le daban mucha importancia a la formación filosófica y teológica de los estudiantes. La lógica era sumamente importante para que el pensamiento se ordenara con reglas de reflexión tanto

⁵⁵³ La Libertad, 11 de enero 1878

filosófica como metafísica. Al contrario, los positivistas colocaron a la lógica al final para desplazar a la filosofía y la metafísica en un terreno secundario.

La disputa entre el proyecto filosófico del positivismo y el proyecto filosófico humanista se evidenció claramente en la gran controversia sobre el libro de texto. En un primer momento, el debate fue protagonizado por los mismos positivistas y los krausistas. Posteriormente, José María Vigil, el filósofo espiritualista, entraría en el debate principalmente por su designación como el profesor permanente de la materia de lógica. Su designación fue fuertemente apoyada por el grupo de los católicos y por los liberales de viejo cuño. Para los positivistas significó otro duro golpe al proyecto educativo del positivismo, pues precisamente se había quitado de esa posición al gran discípulo de Gabino Barreda, el joven Porfirio Parra. En la última parte del debate los grandes protagonistas fueron, sin duda, Porfirio Parra y José María Vigil.

El rechazo del texto positivista de Bain por Mariscal

La disputa da comienzo con el rechazo del ministro Ignacio Mariscal⁵⁵⁴ al texto positivista de Alexander Bain⁵⁵⁵ que ya había sido aprobado por la junta de profesores de la ENP. El ministro no sólo no aprobó el texto aprobado por la junta sino que le impuso el texto⁵⁵⁶ de la Lógica de Guillaume Tiberghien.⁵⁵⁷ Ignacio Mariscal escribió un comunicado donde explicaba las principales razones de esta decisión, que por cierto tenía el visto bueno del ejecutivo, es decir, de Porfirio Díaz quien se encontraba en su último año de su periodo en la presidencia para cederle el poder a su allegado Manuel González que iniciaría su periodo en diciembre de 1880. Ignacio Mariscal argumenta que el positivismo declara abiertamente que no puede haber certezas en el orden moral, ni tampoco de “la existencia de Dios, del

⁵⁵⁴ Ignacio Mariscal remplazó al ministro Protasio Tagle quien aunque no apoyaba directamente al proyecto educativo positivista si era un mediador entre los sectores conservadores católicos y los positivistas, especialmente con Gabino Barreda. Pese a que el ministro Tagle apoyó a Barreda con el asunto del suicidio, definitivamente Porfirio Díaz decidió retirarlo de la Escuela Nacional Preparatorio por los reclamos del sector católico. Ignacio Mariscal era muy cercano a los grupos católicos y fue él quien directamente designó el texto de krausista de Tiberghien como el manual oficial del materia de Lógica.

⁵⁵⁵ . Alexander Bain era un fulminante pensador de la tradición de la psicología experimental británica que justamente se remontaba esta tradición hasta John Locke. Este texto fue propuesto por Porfirio Parra, pues él consideraba que la psicología era una ciencia positiva útil para la proyección positiva de la sociedad, algo que no compartía Gabino Barreda. Él pensaba de la misma manera que Comte, relegaba a la psicología a un terreno metafísico y poco relevante en fase positiva. Por esa razón, Parra utilizó el texto de Bain para incorporar una tradición que desde su punto de vista era rica y provechosa a los nuevos retos que enfrentaría el método positivo en la ordenación y en la síntesis del pensamiento.

⁵⁵⁶ El texto fue traducido por José María del Castillo Velasco (1820-1883) del francés, editado en 1865.

⁵⁵⁷ . Guillaume Tiberghien, un alumno de Ahrens, quien fue alumno de Krause, nació en Bélgica y fue profesor durante muchos años en la Universidad Libre de Bruselas. Varias de sus obras fueron traducidas en España entre 1872 y 1875. Tiberghien fue conocido entre los alumnos de Sanz del Río en parte porque expuso las ideas de Krause con más claridad que el propio maestro y en parte porque promovió el Krausismo. El Krausismo tuvo un impacto muy fuerte en España, aunque en México no fue tan aceptado como el espiritualismo francés porque el krausismo no tenía cimentada una crítica tan fuerte al positivismo como la tenía el espiritualismo francés.

alma o los destinos futuros del hombre.”⁵⁵⁸ Otra razón que se argumenta es que la formación positivista difunde un tipo de doctrina anti-religiosa que atenta contra las creencias de la mayoría de los estudiantes que los lleva por las sendas del escepticismo. Con esta decisión se atacó de manera directa al proyecto educativo del positivismo por la importancia de la materia en toda su estructura. Gabino Barreda había sido el primer profesor de la materia de Lógica y utilizó el texto de John Stuart Mill desde 1869, cuando la ENP abrió sus puertas, hasta 1876, luego su discípulo Porfirio Parra sería el elegido para seguir la enseñanza de la materia de lógica con él se introdujo el texto de Alexander Bain quien era un importante pensador de la psicología experimental británica. La junta se vio obligada a cambiar el texto de John Stuart Mill por uno más tolerante con la religión que era el de Bain. Las principales figuras del ataque contra al positivismo, Ezequiel Montes e Ignacio Mariscal se habían formado con los jesuitas en el Colegio de San Ildefonso y pertenecían a la tradición liberal revolucionaria que como José María Vigil habían experimentado de cerca la intervención francesa, la defensa de la Constitución Política de 1857 y quienes veían un peligro en la formación positivista por su falta de entusiasmo hacia la patria y hacia la soberanía nacional. Por ejemplo, Montes usualmente señalaba que el positivismo había producido hombres que calificaban desdeñosamente de abstracción metafísica la idea de patria y había promulgado ideas referentes a la búsqueda incesante de la ganancia personal.

Sierra, el golpe de estado y los primeros debates

Justo Sierra como diputado cuestionó la decisión del ministro Ignacio Mariscal. Sierra sin duda pone en cuestionamiento el hecho de que el Ejecutivo tuviera que intervenir en una decisión que ya había sido tomada por la junta de profesores de la ENP. Por ello, Sierra consideraba que la imposición del texto de Tiberghien significaba un golpe de estado para la ENP, violando con todos sus estatutos y con la constitución política misma.⁵⁵⁹ Sierra consideraba que el texto de Tiberghien tenía bastantes problemas, el primero era que el texto por sí mismo no era claro; segundo, el texto era muy abstracto y muy metafísico pues una de las tesis básicas del texto era que para los asuntos morales y políticos tendrían que ser estudiados por las ciencias ideales por lo que los métodos de observación y experimentación serían imposibles de ser aplicados. Sierra también menciona que el texto de Tiberghien atenta contra la propia Constitución Política de 1857 pues en ese libro se impulsa un sistema religioso porque menciona que el principio de toda ciencia es Dio, es decir que, la base de todo conocimiento sería la teología. Esto es sentido contrario al espíritu secular que se encuentran en los párrafos de la carta magna.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Mariscal Ignacio. Comunicado de la secretaría de Estado y del despacho de Justicia e Instrucción Pública (México, 14 de octubre de 1880) Diario Oficial, 19 de noviembre de 1880.

⁵⁵⁹ Para muchos aquí se encuentra el hecho que inspiraría a Sierra a crear una Universidad Nacional de México.

⁵⁶⁰ Cfr. Sierra, Justo. Contra la imposición ministerial del texto de Lógica en la Escuela Preparatoria. En Obras Completas, VIII. La educación nacional. UNAM. México. 1977. Pp. 155-159

Hilario Santiago Gabilondo escribe una defensa del rechazo del texto de Bain por parte del Ministro y acepta la decisión de la utilización del texto krausista de Tiberghien. Gabilondo sostiene que en un primer momento, no hubo una comisión seria para evaluar la propuesta de Gabino Barreda para utilizar el positivismo en la ENP. Además cree que el positivismo no es una escuela filosófica probada pues incluso en universidades de gran prestigio no se enseñan sus principios. Además teme que el pensamiento positivista lo único que genere sean jóvenes sin entusiasmo y egoístas:

“Se presenta Comte, que dejando viva la duda en el alma en cuanto al origen de todas las manifestaciones psicológicas, produce sólo el más desconsolador escepticismo. Matando todos los impulsos a lo ideal, todas las tendencias naturales que nos vuelven a Dios, sustituyendo los principios con los fenómenos; haciendo abstracción del mundo moral para considerar sólo a la naturaleza, eliminado al Ser Supremo, de quien dice que la ciencia le ha despedido dándole las gracias por sus servicios provisionales, deja reducido el corazón humano a inmenso comentario, en donde de vez en cuando aparecen fuegos fatuos que sólo sirven para alumbrar la soledad y la tristeza de las tumbas.”⁵⁶¹

Gabilondo también apunta a que el positivismo ha provocado una especie de indiferencia en los jóvenes por construir una nación con valores cívicos republicanos que hagan posible la defensa de la soberanía nacional. Considera que Comte al definir como conocible los fenómenos, entonces el conocimiento es relativo, lo único que es posible conocer son relaciones de sucesión o de similitud de hechos. Esto impacta de manera a la concepción política pues también las libertades se ven fracturadas y reducidas a la sucesión de acontecimientos. Esto impide forjar valores políticos absolutos. Según Gabilondo, los movimientos políticos que emergen y se vuelven revolucionarios y transformadores de las condiciones sociales que los oprimen creen en valores absolutos que los impulsan a lograr ese gran cambio en su sociedad. Incluso el movimiento independentista de las colonias en el continente americano obedece a esa devoción por libertades absolutas. Las personas que inspiraron esa revolución como Washington, Hamilton, Jefferson y Franklin, no conocían el positivismo, en cambio se forjaron en una filosofía política que los impulsaba a seguir con convicción sus ideales. Asimismo, en México, la Constitución Política de 1857 fue producto de esos ideales que inspiraron a la nación pese a los desafíos que se vivían por la intervención francesa y la monarquía extranjera. Sin embargo, hombres con una enorme convicción lucharon por esas libertades absolutas de tal manera que pudieron liberarse y recuperar sus dominios, viendo firmemente ese futuro de promesas libertarias. Gabilondo cree que el krausismo enseña principios absolutos que inspiran al hombre a consolidar su autonomía y su soberanía.

Muchos positivistas como Cosmes cuestionaban que el libro de Tiberghien no enseñaba nada sobre el método de la inducción. Según Gabilondo, el texto de Tiberghien como el de

⁵⁶¹ Gabilondo, Hilario Santiago. La lógica de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria. En Sánchez Cuervo, Antolín. Las polémicas en torno al krausismo en México. UNAM. México. 2004. P. 261

Bain enseñaban tanto los métodos deductivos como los métodos inductivos, así que la crítica no tenía fundamento. Jorge Hammeken y Mexía cuestionó los argumentos presentados por Gabilondo. Primeramente, él considera que no es legal ni moral la intervención del Ministro Mariscal al rechazar el texto de Bain. Además, Hammeken proporciona algunos datos que prueban que lejos de pensar que el positivismo ha sido rechazado por las universidades ha habido grandes hombres que asumen el positivismo y que han realizado muchas cosas. En Alemania se encuentran grandes positivistas como Helmholtz, Virchow, Haeckel; en Inglaterra, se encuentran Darwin, Spencer, Bain y Huxley; y en Francia, se encuentran grandes figuras como Littré, Taine y Gambetta.

“Mal que le pese al Sr. Gabilondo y a los que como él piensan, el positivismo avanza a pasos agigantados y hace retroceder más y más a las falanges de una metafísica gastada e impotente. Cada conquista de la ciencia, cada hecho observado, cada experiencia nueva, son otros triunfos para nuestra doctrina; y como nuestro método se adapta siempre a las nuevas condiciones de la ciencia y de la sociedad, como en materia de principios absolutos sólo admitimos uno y es que todo es relativo [...]”,⁵⁶²

Sierra cuestiona que la metafísica promueve políticos como Robespierre o Saint Just quienes promueven mayormente el sacrificio que el amor a la ciencia y por ende producen un tipo de política que tiende hacia la anarquía, el caos y el desorden. La época del terror después de la revolución francesa es un claro ejemplo del desorden que se crea cuando se sigue sin ninguna prudencia y ningún espíritu objetivos los ideales y los principios.⁵⁶³

Un año después y la declaración del ministro Ezequiel Montes

El debate se agudizó con las declaraciones del ministro de Instrucción Pública Ezequiel Montes, quien hizo una dura crítica a la ley del 15 de Marzo de 1869 en la que se estableció la Escuela Nacional Preparatoria con un programa educativo positivista. El ministro consideraba que la educación propuesta por Gabino Barreda era incompleta, pues se eliminaba de la instrucción la metafísica; reduciendo a ésta a la observación y la experimentación. Esto traería como consecuencia que los jóvenes tendrían un vacío en su formación, llevándolos a la influencia directa de doctrinas como el ateísmo y el materialismo, en la que se plantea que no hay valores morales absolutos.

Los jóvenes carecerían de una formación sólida en filosofía y moral que los orientara con un mayor compromiso con la sociedad en su conjunto. En cambio al carecer de esta sensibilidad, los jóvenes se dejan llevar según su propio interés y su propio beneficio. La crítica más fuerte de Montes al sistema educativo positivista es que acababa con toda generosidad y con todo el sacrificio, para volcarlo al cumplimiento cabal de la comodidad personal. Para salvar a la juventud de esta tendencia de desprecio a su propia patria, se

⁵⁶² Hammeken y Mexía, Jorge. Filosofía positiva y filosofía metafísica. En Sánchez Cuervo, Antolín. Op. cit. p. 322.

⁵⁶³ Cfr. Zea, Leopoldo. El positivismo en México. Op. cit. p. 342.

requiere de una educación mucho más amplia, no sólo remitida a la formación de las ciencias naturales, sino que se requiere una formación filosófica para empezar a resolver los problemas trascendentales de la nación.

Una de las respuestas más duras, la realizó Justo Sierra en un artículo titulado: “*El plan de Estudios del Sr. Montes*”, en la que sostiene principalmente que los argumentos del ministro carecen de razones científicas, y más bien, alude a razones morales que tienen el mismo tono de las ideas filosófico-religiosas coloniales que ponen obstáculos al desarrollo del espíritu científico. Sierra cuestiona a Montes, exigiéndole que aclare cómo es que la metafísica puede llevar a un hombre al sacrificio y a la generosidad. Para Sierra, más bien, la metafísica es algo del pasado: “[...] bien muerta debe estar la metafísica, cuando ni el Sr. Montes la pudo resucitar”.⁵⁶⁴

Justo Sierra ataca las propuestas del plan de estudios de Montes. Sierra defiende el método positivo pues era aplicado en muchas ciencias como astronomía, la psicología y la sociología. Sierra considera que es inconveniente la actividad racional limitada a lo sensible que muchas veces se le atribuye a la ciencia. La ciencia estriba en la abstracción para facultar a la ciencia de un poder genérico que permita integrar las diferentes experiencias. Sierra piensa que la ciencia no niega del todo la moral absoluta, pero lo que sí es cierto es que la ciencia no nos permite conocer ese ámbito de la vida. Sierra concibe un positivismo que permita desarrollar valores como el altruismo, las libertades individuales, la responsabilidad moral, el amor a la familia y a la patria. Según Sierra, la metafísica produciría ciudadanos como Robespierre y St. Just que sobrevaloran mayormente el sacrificio que el amor a la ciencia. La ciencia ha formado en cambio espíritus predispuestos al conocimiento con una estructura lógica en donde se contemple los procedimientos deductivos, inductivos y taxonómicos que le aportan al saber una interesante diversidad de perspectivas que enriquecen de sobremano el saber científico. Esta visión refiere a la unidad e integración de la ciencia entre las diferentes disciplinas que se articulan en una creciente complejidad y en su relativa dependencia. Sierra reconoce la importancia tanto de la psicología como la sociología. Sierra logra obstaculizar el proyecto de Montes y la avanzada del krausismo en la preparatoria. Pero no pudo detener el nombramiento de José María Vigil para ser profesor de Lógica.

En 1881 el Sr. Montes, le da un golpe directo al positivismo al ser aprobado como nuevo profesor de la materia de Lógica al espiritualista José María Vigil.⁵⁶⁵ Sin embargo, los positivistas se organizaron y ganaron posiciones en la Junta de profesores de la ENP y no se aprobó el texto de Tiberghien. Sierra se movió dentro de la Cámara también y echó para atrás el texto krausista. No se aceptó incluso la propuesta de Vigil de utilizar el texto de Tiberghien en francés. Así que por un periodo de tiempo no hubo libro de lógica y sólo se

⁵⁶⁴ Sierra, Justo. El plan de estudios del Sr. Montes, en la Libertad. a. I, núm. 93, 1881.

⁵⁶⁵ Cfr. Rodríguez Preciado, Salvador Iván. Raíces y tradiciones de la psicología social en México. Un estudio historiográfico. ITESO. Guadalajara. 2014.

dejó al criterio del profesor dictar sus enseñanzas orales. Para Sierra y los positivistas fue un pequeño triunfo en medio de la avanzada anti-positivista. Lo que no se pudo echar para atrás fue al profesor designado Vigil que aunque no era krausista, si era un espiritualista republicano y por lo tanto un anti-positivista. Pero al menos, los positivistas pensaban que eran un pensador mucho más secular que cualquier otro que profesara un catolicismo recalcitrante. Sierra logró detener el plan Montes y detuvo por algún momento la asignación de la junta del texto oficial de la materia de Lógica. Como dice Sánchez: "...la polémica sobre la Lógica de Tiberghien canalizará una tensión acumulada durante toda una década".⁵⁶⁶ Y como diría Hale: "La polémica tomó un cariz más filosófico a fines de 1881 y principios de 1882 y alcanzó un momento culminante en los artículos de Vigil en su Revista Filosófica y de Parra en El Positivismo y en La Libertad.

El cariz más filosófico como dice Hale se dio en los debates entre José María Vigil y el anterior profesor de lógica y discípulo de Barreda, Porfirio Parra que desde La Libertad realizaría su defensa al método y a la lógica positiva. Vigil insistió en que la controversia obedecía a principios filosóficos para ese entonces Vigil se acerca a la tradición espiritualista francesa y no al krausismo. Vigil comienza a traducir textos franceses del diccionario filosófico aprobado por Cousin y muchos artículos de la *Revue de deux mondes*. La tradición espiritualista francesa como hemos visto estaba lidiando con la avanzada positivista y científicista. Vigil retoma mucho de los argumentos del espiritualismo para cuestionar al positivismo mexicano. En el transcurso de sus debates con los positivistas mexicanos comienza a articular un pensamiento propio y una reflexión personal que lo llevó a tener una interpretación diferente a los que habían hecho los franceses; su radicalismo político lo acerca mucho más a los planteamientos políticos del anti-eclectico y anti-saint-simoniano Pierre Leroux que propiamente a los discípulos de Victor Cousin. No he podido encontrar referencias de Leroux en los trabajos de Vigil; lo que cierto es que Vigil cita el republicanismo de Caro a través de su lectura de Rousseau. Algo que tienen en común Leroux y Vigil es su admiración al filósofo genovés Rousseau, quizá por ello tengan un pensamiento parecido. Además Vigil no se parece en nada al conservadurismo político de los espiritualistas franceses. Vigil hizo una crítica hacia el positivismo única, su noción del anarquismo del positivismo es una sofisticada revisión de los diferentes pensadores de la escuela positivista y sus diferencias. Lo que hace único a Vigil es que incorpora una tradición humanista y republicana iberoamericana y además incorpora a su pensamiento ese romanticismo característico de los pueblos precolombinos y étnicos.

El debate filosófico entre José María Vigil y Porfirio Parra

El debate comenzó con la crítica de Parra, al comentar que el espiritualismo de Vigil era la expresión de un anarquismo intelectual. Esto lo expuso en un artículo titulado "La educación intelectual" publicado en La Libertad del 10 de enero de 1882. Para Parra el

⁵⁶⁶ . Sánchez. Op. cit. 132.

eclecticismo de Victor Cousin partía de un terreno inestable al reconocer la diversidad de sistemas filosóficos, dándole un acceso directo a la metafísica y a un deísmo religioso en la explicación de los fenómenos de la naturaleza. De esos tres sistemas que diferenciaba el positivismo, que recordemos eran el sistema teológico, metafísico y positivo, Parra decía que sólo se tendría que elegir uno, sin duda alguna el sistema positivo. Para el eclecticismo se requería simultáneamente de tres sistemas pues, según esto, era una manera más amplia de conocer. Ahí radicaba la anarquía que Parra encontraba en el espiritualismo francés, ya que no había un medio que es el método científico que disciplinara al pensamiento, para darle un orden y una orientación.

En *La Libertad* del 10 de diciembre de 1881 en una nota que tituló *La Educación Intelectual*, decía que “Huimos del odioso recinto del pasado”.⁵⁶⁷ Parra y en general los positivistas tenían un juicio negativo de la colonia, como si ese momento fuera corroído por el fantasma del autoritarismo y el despotismo. Lo interesante del asunto es que Parra concibe que las diferencias de opinión producen violencia y muerte. “La diversidad de opinión es sinónimo de una decadencia intelectual”⁵⁶⁸ Esto se debe a que la opinión se concibe, con los términos de la ciencia decimonónica, como un prejuicio o un juicio sin conocimiento. El prejuicio sólo puede convertirse en un juicio válido y justificado cuando se le llena de contenido científico. Ese contenido científico es proporcionado por la educación, una educación institucional e intelectual que procure el cuidado del espíritu. “En la educación está la salvación” decía Parra, enalteciendo los últimos adelantos científicos o más particularmente médicos. La educación era entonces pensada como la higiene del espíritu que permite desarrollar las facultades y las virtudes humanas.

La lógica juega un rol fundamental en el saneamiento de los conceptos pues es un conocimiento práctico que nos enseña a transformar el mundo por medio de elaboración de conceptos fácticos, observables y demostrables. En la siguiente entrega de *La Educación Intelectual* hace una crítica al eclecticismo. Al menos encuentro muy interesante que Parra se dirija a los eclécticos, si bien no lo dice abiertamente en su artículo, uno bien puede interpretar que al referirse a los eclécticos refiera directamente al nuevo profesor titular de la materia de lógica, José María Vigil y al texto krausista promovido por el ministro Montes. Parra dice sobre los eclécticos que para ellos todos los sistemas son buenos y particularmente ponen acento en la verdad como una lucha de contrarios. Parra elabora una argumentación que consiste principalmente que esa lucha de contrarios que los eclécticos defienden cae regularmente en contradicción. Parra ve que la preparatoria fundada por su maestro se ha convertido en ecléctica,⁵⁶⁹ es decir, en un recinto que en sí misma representa las contradicciones de una institución que ha sufrido innumerables ataques en diferentes

⁵⁶⁷ Parra, Porfirio. *La educación intelectual*. *La Libertad* de 10 de diciembre de 1881.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ Parra, Porfirio. *La Educación Intelectual III: El eclecticismo en la preparatoria*. *La Libertad* 17 de diciembre de 1881.

frentes. La preparatoria apunta Parra se ha convertido en lo que había combatido en una anarquía intelectual. Los eclécticos nunca encuentran fin en las disputas, les fascina prolongar hasta el infinito las discusiones. En cambio, los positivistas usan el método como el dispositivo perfecto para dar fin a las polémicas.

Mientras los eclécticos usan diferentes sistemas, los positivistas han encontrado en un sistema su pensamiento. Parra le pregunta a los eclécticos: ¿Cómo sabemos qué partes si entran y que no de un sistema? Los positivistas en cambio conciben que el sistema en conjunto de verdades enlazadas en términos armónicos que no podrían ser compatibles a otro sistema. Las conclusiones se podrán ver, dice Parra, son rigurosamente comprobadas del propio sistema.⁵⁷⁰ Parra toma el slogan de Barreda en cuanto a la lógica: “Debemos ser intolerantes en teoría y tolerantes en la práctica”.⁵⁷¹ Esto quiere decir que el principal propósito de la lógica es que las palabras pueden transformar el mundo, pero una transformación con mediadores artificiales como el método y los instrumentos de mediación. En cambio, los eclécticos viven atrapados en las categorías en sus múltiples relaciones y nunca van al mundo a cambiarlo. Esto se puede notar según Parra en la educación enseñada en las primeras universidades europeas donde sí había uniformidad de opiniones, pero esta se caracterizaba por su completa apatía intelectual y un espíritu de la investigación atrapado en las ramas de la metafísica. Parra explica que la gran transformación de la educación intelectual se da con la imprenta pues con ello ya no es necesario viajar hasta París para recibir instrucción de los sabios sino que la información se propaga a través de los libros. También los debates se dan entre libro y libro, revista y revista. Antes los debates se quedaban en los auditorios o en las salas. Las discusiones utilizaba la retórica para herir a los contrincantes y no para buscar la verdad de las cosas. Los debates se quedaban en abstracto porque se buscaba las verdades absolutas, no se utilizaba ni la observación ni la experimentación. La retórica era un medio para embellecer la palabra y no para descubrir nuevos conocimientos. Las mediaciones artificiales como el método y los instrumentos de precisión aportaron los cálculos y los descubrimientos para que el mundo encontrara nuevas cosas en su camino práctico. La retórica servía para hacer extrañas invenciones y conexiones entre los conceptos y las historias. Parra explica que la razón encuentra un correctivo mejor: “el acuerdo de las opiniones con los hechos”.

Parra en definitiva creía que sólo los hechos podían generar consensos. Descartes y Bacon fueron los filósofos que rompieron con la síntesis escolástica para poner una nueva síntesis, la síntesis del método. Aunque pensaron caminos diferentes Descartes en la deducción y Bacon en la inducción. Lo cierto es que el camino señalado por Bacon comienza a tener muchísima fuerza, de hecho el mismo Barreda considera que la inducción es fundamental para explicar y descubrir los fenómenos naturales.⁵⁷² Considera que el sistema cartesiano

⁵⁷⁰ Ibidem

⁵⁷¹ Ibidem

⁵⁷² Parra, Porfirio. La Educación Intelectual VII: Descartes y su método. La Libertad 25 de enero de 1882.

fue muy importante para la época al destronar a los métodos escolásticos, pero ese tipo de metafísica progresista se volvió retrógrada pues hoy en día no se puede creer que podemos acceder a las cosas tal como son en sí. La ciencia tiene un proyecto más somero y por esa razón es más relativista por eso ha hecho suyo el ataque a la metafísica porque como decía Barreda, señala Parra, la metafísica tiene un carácter anárquico, pues tiende a tiranizar a la conciencias. Mientras que la escolástica creó la hoguera, la metafísica creó la guillotina. Por eso decía Newton, sigue Parra: “Física guárdate de la metafísica”.⁵⁷³

El positivismo es un sistema que profesa el cultivo de la ciencia que se el conocimiento más útil y que se ha demostrado ha mejorado de una manera significativa a la vida humana. Parra veía en el positivismo como un tipo de pensamiento que coordinaba los materiales de la observación y los enlaces de las categorías para que los conceptos y las ideas fueran más claros y distintos.⁵⁷⁴ El ser humano es capaz explicar las leyes que gobiernan al mundo pues la naturaleza es uniforme e invariable. La ciencia explica esas leyes y puede modificar los fenómenos como le apetece. La tecnología transforma al mundo y es sumamente beneficiosa para la humanidad como la medicina. Parra explica que hay tres aspectos fundamentales que mueven al espíritu humano. El primero es que todos huímos del dolor, el otro es que nuestros actos se dirigen a la obtención de lucro y finalmente hay un instinto de conservación. Parra considera que la educación es el móvil que hace posible que las sociedades humanas evolucionen. A mayor conocimiento, mejor moral o mejores decisiones morales. Parra consideraba que el espiritualismo defendido por Vigil era un buen ejemplo del anarquismo intelectual porque el eclecticismo era desordenado, contradictorio y paradójico. El humanismo propuesto por el jalisciense partía de un terreno inestable al reconocer la diversidad de sistemas filosóficos, dándole un acceso directo a la metafísica y al deísmo religioso en la explicación de los fenómenos de la naturaleza y de lo social. De los tres sistemas del pensamiento que diferenciaba el positivismo, los cuales eran el sistema teológico, metafísico y positivo, Parra pensaba que la fase que vivía la sociedad mexicana era la fase última, la fase positiva.

La revista filosófica de José María Vigil

En el desarrollo del debate sobre el libro de lógica, Vigil publicó la primera revista filosófica de México en la cual tradujo muchos artículos de diferentes pensadores franceses de la época como Paul Janet, E. Charles, Elme-Marie Caro et Théodore Jouffroy, además de una traducción del discurso de Padre Félix que expuso en la Catedral de Notre Dame. Vigil traduce varios de los conceptos del *dictionnaire des sciences philosophiques*. En esta revista que se publican por secciones se puede notar que José María Vigil que sobretodo es un espiritualista y no un krausista. Cuando Vigil es nombrado profesor de la materia de Lógica se ve obligado, de cierta forma, a tomar una posición en la controversia. Él apoya el texto krausista de Tiberghien e incluso pone una propuesta sobre la mesa en la revisión de

⁵⁷³ Ibidem

⁵⁷⁴ Cfr. Parra, Porfirio. La Educación Intelectual X: El positivismo. La Libertad. 15 de febrero de 1882.

la traducción del texto al español. Esto se debe a que Vigil es la persona idónea para los católicos y los krausistas para la enseñanza de la materia de lógica pues Vigil pertenecía a la vieja escuela liberal y republicana. Sierra al neutralizar el ataque krausista, al no permitir que se acepte en el congreso el texto de Tiberghien como el oficial hubo casi un año donde no hubo manual para la materia de lógica. En ese periodo de tiempo, Vigil publica su revista que a todas luces es espiritualista. Todas las referencias que utiliza, todas las traducciones que realiza son de la escuela espiritualista francesa. Incluso ante la avanzada nuevamente del positivismo al ser propuesto el texto de lógica del joven Luis E. Ruiz, Vigil propone el texto de *Lógica* de Paul Janet, gran heredero del espiritismo francés.

Para José María Vigil, en el texto de Paul Janet se localizaban los principios del espiritismo. Mientras el positivismo hacia a un lado a la filosofía de sus planes de estudio y, generalmente, de su actividad intelectual, el espiritismo le daba una importancia mayúscula, a grado tal, que para Janet, cada una de las ciencias tiene su filosofía y además de que la filosofía tiene su dominio propio y es autónoma ante las ciencias mismas. Pero no se podía conformar sólo con eso, ya que la filosofía también tiene relación con las funciones más elevadas del alma humana, es decir, el arte y la religión. Por esa razón, el pensamiento es un conglomerado armonioso y unificado que no deja escapar ningún sistema de pensamiento.

Con respecto a la revista filosófica, Vigil comienza publicando un texto que estaba integrado en el *diccionario des sciences philosophiques* que fue coordinado por Adolf Franck y revisado por Victor Cousin. El diccionario está organizado en orden alfabético de diversos conceptos generales. Cada concepto general era desarrollado por diferentes autores de diferentes instituciones francesas, aunque estaban cercanos a las nociones del espiritismo ecléctico de Cousin. Uno de esos conceptos generales fue traducido por Vigil para su revista. El concepto que decidió publicar al inicio fue el de Filosofía. Me parece interesante que Vigil haya comenzado por traducir ese concepto. Esa noción en particular de la filosofía es algo que comparte plenamente Vigil y que completamente se contrapone al proyecto positivista. La traducción que realiza Vigil sobre este texto es fundamental para el proyecto filosófico que defiende. A continuación describiré las nociones generales que se dibujan en este artículo y ver de qué manera ese texto es el toque de piedra para los debates que tiene con Porfirio Parra y con Luis E. Ruiz.

El concepto de la Filosofía

La filosofía está integrada por diferentes y variados sistemas que se aglutinan alrededor de un conjunto de preguntas y cuestiones humanas, todas ellas enfocadas en descubrir la fuente y el origen de la razón de las cosas al dislumbrar los efectos producidos por sus causas y las consecuencias que generan sus principios. De cierto modo es un regreso a Aristóteles, en el sentido que “No hay ciencia de los particular”⁵⁷⁵ Así que el objetivo de la

⁵⁷⁵ Vigil, José María. Revista filosófica. Imprenta y litografía de Ireneo Paz. México. 1882. P. 8.

filosofía es llegar a deducir los grandes conceptos como lo absoluto, lo infinito, la verdad en sí y el ser necesario. Para llegar a eso se requiere de la metafísica pues eso permite que la verdad se exprese de forma mucho más completa y elevada en su grado de unidad y certidumbre. El estudiar al pensamiento por medio de la psicología o un conocimiento científico, experimental y demostrativo sería mutilar la inmensa riqueza del conocimiento. Además no puede haber ciencia sin metafísica pues: “¿cómo analizar el pensamiento sin pensar un instante en el ser que piensa; sin hacerse ninguna pregunta sobre la naturaleza, la duración, el origen de este ser, y el lugar que ocupa en medio del universo; sin procurar darse cuenta del valor del pensamiento y del modo con que puede examinarse la existencia?”⁵⁷⁶ La metafísica es lo que vivifica al conocimiento, es el centro de todas las investigaciones, la base y el tronco que soporta y da vida a todas sus ramas. Aristóteles organizó una estructura más precisa y más sabiamente con respecto al conocimiento, colocó en la cumbre de la filosofía a la metafísica –filosofía primera-, la lógica era un instrumento universal para todas las ciencias.⁵⁷⁷ Otro pilar de la noción de conocimiento que se explica en el artículo es sobre la clasificación de las ciencias que se dividen en tres grandes ramas: la filosofía la que refiere la razón y a la conciencia, la filosofía de la humanidad que refiere principalmente la historia, y la filosofía de la naturaleza que refiere al estudio de las leyes y fenómenos de la naturaleza. Estos tres órdenes del conocimiento están organizados no por una estructura vertical donde una predomine sobre la otra sino que se organizan por medio de círculos concéntricos

José María Vigil debate con las ideas de Porfirio Parra. Mientras que Parra consideraba que la mejor manera para conocer era por medio del método científico para que ordenara y disciplinara al pensamiento, dándole un orden y orientación progresiva a la humanidad; Vigil critica esta perspectiva de Parra en un artículo titulado: *La anarquía positivista*, donde se pone en evidencia que aún dentro del propio positivismo no había un acuerdo común, ni una síntesis común, ni siquiera esa conciencia metódica colectiva que unificara los principios de su doctrina. Vigil lo demuestra describiendo las ideas de los principales expositores del positivismo como Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Littré y John Stuart Mill. Aún cuando el positivismo pregonaba el orden y el progreso, aún cuando se anunciaba con certeza que el método experimental era la manera correcta para llegar a una síntesis de los fenómenos y, no sólo de ello, sino de una síntesis de las conciencias en un orden político; para Vigil, esto sería discutible, pues entre los mismos positivistas existe una gran divergencia sobre los puntos más importantes de su doctrina, por tanto él decía, esto sigue siendo una anarquismo del pensamiento, una anarquismo positivista.

“El positivismo gasta demasiada tinta para probarnos que cierta diversidad de opiniones en algunos puntos es compatible con la unidad del método y la homogeneidad de una ciencia. Aquí nos permitiremos observar que la diversidad de opiniones entre los positivistas no es

⁵⁷⁶ Ibid. p. 9

⁵⁷⁷ Cfr. Ibid. p. 18.

solo sobre ciertas materias secundarias, sino sobre las cuestiones capitales que forman la parte positiva de su construcción sistemática.”⁵⁷⁸

La anarquía positivista

La anarquía positivista, según Vigil, es que se pone en evidencia que aún dentro del propio positivismo no había un acuerdo común, ni una síntesis común, ni siquiera esa conciencia metódica colectiva que unificara los principios de su doctrina. Como dice Hernández en su estudio introductorio de los textos filosóficos de José María Vigil:

“José María Vigil buscaba poner en evidencia un singular fenómeno, incomprensible de la óptica del planteamiento recién expuesto, a saber, la contundente anarquía positivista, es decir, la dispersión y el debate irresoluble entre ideas que no eran propias de viejos y equivocados autores metafísicos, sino de los modernos campeones reconocidos –por lo menos en México- de una poco articulada corriente positivista”.⁵⁷⁹

Lo que expone José María Vigil de forma metódica y aludiendo a perspectivas encontradas entre los más grandes positivistas reconocidos como los serían Auguste Comte, Herbert Spencer y John Stuart Mill; es que no existía un orden, ni mucho menos, una síntesis del pensamiento en la fase positivista, pues si lo hubiera, eso tendría que expresarse claramente entre los más grandes exponentes de dicha corriente. Sin embargo, esto no era así a los ojos de José María Vigil.

Así Vigil muestra que existen diferencias en los principales puntos doctrinales de los más importantes exponentes del positivismo. Los principales puntos en los que si estaban de acuerdo eran que el conocimiento provenía de la experiencia sensible; que el conocimiento es relativo y que refieren exclusivamente a fenómenos que son observables; que esos fenómenos no pueden ser explicados por causas primeras o últimas; y finalmente, que esos fenómenos se presentan a modo de relaciones invariables y necesarias.

José María Vigil marca muchas diferencias entre los exponentes positivistas, pero nos gustaría mencionar un par de ellas, que nos parecen significativas en los posteriores debates en los que se adentrarán Vigil y Parra. Comte siempre había hablado de tres formas distintas de explicar los fenómenos que le interesaban a la humanidad, de ahí había sacado sus estadios de desarrollo del pensamiento, en donde recordamos, eran tres fases: la fase teológica, la fase metafísica y la fase positiva. Para Spencer, no existía una diferencia entre las formas de explicación del mundo, pues para este autor, explicar por dioses o espíritus o por esencias o causas materiales e inmediatas no era explicar absolutamente nada. Spencer, decía Vigil, explica que las explicaciones sólo se pueden dar cuando están interconectadas por un método unívoco que permite ampliar las observaciones y al mismo tiempo las explicaciones de los fenómenos a seguir. En vez de tres formas de explicación sólo existe una sola.

⁵⁷⁸ Ibid. 61.

⁵⁷⁹ . Hernández Prado, José. Estudio Introductorio, en Vigil. Op. cit. p. 24.

Otra diferencia muy importante que ambos autores tenían era referente a las causas, para Comte los fenómenos no eran explicados por causas ya sean eficientes o finales, en realidad para Comte estos fenómenos eran moldeados por aspectos sociales o por ideas generadas por tradiciones o costumbres. Por su parte, Spencer refería al hecho de que había una condición propiamente humana, la cual era que la causalidad era un aspecto inherente a lo humano, por tanto, en cierta forma carga más la explicación sobre fenómenos propiamente biológicos. De ahí que Spencer dejara abierta la posibilidad de la existencia de lo sobrenatural, reconciliando con ello la relación entre ciencia y religión. Cosa contraria a la concepción de Comte que suponía que las causas finales no son de interés para el estudio de las ciencias, sino las causas inmediatas, de ahí que sea imposible una reconciliación de la ciencia con la religión.

De esta manera, Vigil enumera las diferencias entre los mayores exponentes del positivismo llegando a la conclusión de que:

“Dejando a un lado, empero, esta cuestión, concluiremos haciendo notar que, conocidas las profundas divergencias que sobre puntos capitales separan de Comte a Mill, y después de las explícitas declaraciones del último, no es posible, sin incurrir en contradicción, al traer a un debate las autoridades incompatibles de ambos como apoyo de la misma doctrina, lo cual funda la necesidad imperiosa en que están nuestros positivistas de fijar su posición con toda claridad, puesto que es lógicamente imposible ser al mismo tiempo discípulo de Comte y Spencer, de Mill y de Littré”.⁵⁸⁰

Si el positivismo pregonaba el orden y el progreso, si anunciaba con certeza que el método experimental era la manera correcta para llevar a la síntesis de los fenómenos y no sólo de ellos, sino una síntesis de las conciencias como exhortaba Gabino Barreda. Para el jalisciense esto es discutible, pues aun entre los positivistas existe una gran divergencia sobre los puntos más importantes de su doctrina.

“Ahora bien, nosotros creemos sinceramente que ese conjunto de negaciones comprendido bajo el nombre de positivismo y que se da el título pomposo de filosofía, encierra gravísimos errores que tarde o temprano se convierten en males efectivos para el individuo, para la familia y para la sociedad; creemos que nada puede ser más perjudicial para la juventud que inculcar en ella los principios de una escuela que predispone de tal manera para el materialismo y el ateísmo que viene al fin a resolverse en ellos, y por último, creemos que todos los principios políticos en que descansan las instituciones del país, y de cuya recta aplicación depende su felicidad futura, se sienten heridos en su base por doctrinas que envuelven necesariamente la negación de toda libertad y de todo derecho.”⁵⁸¹

Uno de los ejemplos que Vigil utiliza para demostrar esa enorme divergencia o anarquismo entre los mismos positivistas es referente a la clasificación de las ciencias que tiene enorme

⁵⁸⁰ . Ibid. p. 120.

⁵⁸¹ . Vigil, José María. Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz. En Ibid. p. 124.

divergencias. Mientras que Comte enumera seis ciencias para Littré son siete. Ellos dos excluyen a la psicología, Spencer y Mill consideran que la psicología debería ser considerada como ciencia. Vigil lanza la pregunta : ¿A qué debemos atenernos? No creemos que nuestro colega pretende admitir simultáneamente todas esas opiniones”⁵⁸²

Parra considera que pese a que existan divergencias todavía existían algunos aspectos comunes en los que todos los positivistas estaban de acuerdo. Para Vigil esas divergencias eran enormemente opuestas e incluso contradictorias: “podrá afirmarse y negarse la idea de causa, podrá afirmarse y negarse la libertad, podrá afirmarse y negarse el despotismo, podrá afirmarse y negarse todo, siendo siempre positivista, siendo siempre miembro ortodoxo de una escuela que viene a repetir en nuestro siglo el proloquio de los antiguos sofistas, todo es verdad y todo es mentira.”⁵⁸³

Vigil consideraba que uno de los principales problemas del positivismo era que se tomaba como base segura del conocimiento: los hechos fácticos y observables. Parra decía que el positivismo no era un sistema filosófico sino un método. Vigil entonces dice que si el positivismo no es un sistema filosófico entonces no es positivismo porque todos los positivistas hablan de que el positivismo es proyecto filosófico e histórico para llevar a la sociedad a un estadio progresivo: “El positivismo no es positivista. Esta proposición que al primer aspecto ofrece el carácter de una paradoja, es sin embargo la excepción de un hecho fundado en las mismas palabras de nuestro colega.”⁵⁸⁴ Para Vigil el positivismo o la doctrina del método como lo pone Parra, contiene profundos principios metafísicos, enunciados que no cumplen sus estrictas condiciones de prueba y comprobación. Esto lo expresa Littré, según Vigil, cuando dice que la filosofía positiva “es el estudio general del mundo, o en términos escolásticos, del objeto; y en ese mundo, en ese objeto, el hombre se encuentra en su lugar, sea como ser viviente, sea como ser social.”⁵⁸⁵ La filosofía positivista en ese sentido es una enorme cosmovisión que implica categorías relacionadas con el ser social, un ente que es específico e indeterminado. Más que un simple método el positivismo es una doctrina filosófica que contiene presupuestos metafísicos como los tiene el sensualismo y el empirismo, en este sentido no tiene diferencias con estas doctrinas filosóficas. Vigil considera que todas las doctrinas filosóficas tienen divergencias y discrepancias en muchos puntos. Por ello, le parece ingenuo que los positivistas como Barreda y Parra promuevan la síntesis de las ciencias cuando a todas luces el supuesto método positivista ha producido anarquía, lo que los positivistas intentan eliminar. “...Más ¿qué pensar de un método que no sólo engendra la anarquía entre sus sectarios, sino que mantiene a los dos grandes jefes de la escuela en una perpetua contradicción consigo mismos, hasta que cae el uno en los delirios de una especie de misticismo ridículo y

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Ibidem.

⁵⁸⁴ Ibid. p. 94.

⁵⁸⁵ Ibidem

grotesco y se entrega el otro en brazos de la misma teología que fue el constante blanco de sus ataques?”⁵⁸⁶ En el mismo sentido pregunta Vigil: “¿El método acaso no forma parte de la doctrina?”⁵⁸⁷

Pero sí el positivismo mexicano solo utilizara al método entonces excluiría muchos aspectos de la vida humana, ya que no consideraba las múltiples facetas del conocimiento de lo humano. Al tratar de sustentar el conocimiento científico por medio de la experimentación y de la observación se olvidaban de otros aspectos fundamentales como la psicología, la razón, la moral, la historia, la política y lo social. El error de los positivistas, según Vigil, era el de poner métodos de las ciencias naturales para la explicación del mundo social, tratando de explicar fenómenos de índole humano como si tuviesen una determinación invariable como la naturaleza. Para la visión humanista de Vigil la sociedad mexicana era un conglomerado ecléctico de sistemas de pensamiento, por ello se requería simultáneamente de tres sistemas, pues éstos darían una definición mucho más plural y amplia del devenir histórico de nuestro país.

El libro de lógica de Luis E. Ruiz

El 20 de julio de 1882 la junta de Profesores de ENP nuevamente se reunía para definir qué se tenía que hacer con el tema del manual de Lógica. Vigil pidió a la junta que se mantuvieran sus lecciones orales. Sierra por el contrario decía que se requería al menos un material de consulta para los estudiantes así que la junta designó el libro de *Nociones de Lógica* de Luis E. Ruiz, flamante positivista. Aunque se decía públicamente que este era un texto neutral y que no tenía ningún corte positivista. Era indudable que la decisión del manual había sido un golpe nuevamente del positivismo. José María Vigil no coincide con los fundamentos de la lógica expuesto por Ruiz y elabora un artículo llamado: *Nociones de Lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz*, en el que se menciona que este texto es a todas luces positivista, pues toma como base las doctrinas tanto de Bain como de Mill, aunque de forma menos aceptable.⁵⁸⁸ La intención de Luis E. Ruiz para elaborar este texto fue sistematizar una propuesta clara y concisa para enseñar la lógica a los jóvenes estudiantes de la preparatoria. El propósito principal también era poner fin a las controversias entre los positivistas y los espiritualistas haciendo un libro de texto que integrara ambas posturas.

Ruiz quería esclarecer los fundamentos de la lógica para lograr comprender la tarea genuina del conocimiento. Ruiz se da a la tarea de distinguir los distintos momentos en el proceso cognitivo. Todo conocimiento requiere de inferencias y de preceptos deducidos de principios y leyes establecidas. La deducción forma la primera parte de la Lógica. Es de suma importancia porque deducir es una ocupación constante en la vida y es una probabilidad permanente de éxito en la práctica. Pero no basta conocer el encadenamiento

⁵⁸⁶ Ibid. p. 95

⁵⁸⁷ Ibid. p. 125.

⁵⁸⁸ Vigil, José María. Textos Filosóficos. UAM. México. 1999. p. 163.

verdadero que existe entre los datos primitivos o primeros, los principios fundamentales y las conclusiones a que se llega; es indispensable saber establecer aquellos principios y poseer los medios de comprobar su verdad.⁵⁸⁹

La inducción sería la inferencia idónea con la que se cuenta para establecer los principios y medios para comprobar la verdad de cada una de las inferencias. Además se requiere de un análisis conciso y preciso de las proposiciones utilizadas para llevar a cabo las inferencias inductivas de los fenómenos. Por tanto, las conclusiones tendrían que ser cuidadosamente revisadas, siendo expresadas en forma de proposiciones y cada una de éstas compuestas de palabras. Las palabras son los signos con los que se expresan las cosas o sus relaciones.

Pues bien, todo el contenido del análisis de las proposiciones le corresponde a la definición, la cual nos permitirá poner los límites y las posibilidades de sentido a las palabras utilizadas para ensamblarlas hasta llegar a crear una proposición, que al relacionarse con otras proposiciones traerá como resultado una generalización a la que se llamará conclusión.

Finalmente, para lograr la corroboración de tales conclusiones se requiere del sofisma que es la condición indispensable para la exactitud de los razonamientos de acuerdo a la percepción y a la precisión de la facultad intelectual. De ahí, que Ruiz exponga en su libro que los principales elemento de la lógica sean:

Nociones de Psicología

- I. Deducción.
- II. Inducción.
- III. Definición.
- IV. Sofismas.

Este esquema nos proporciona los referentes y los estadios en la elaboración de los enunciados verdaderos, llevándolos de manera descendente y ascendente para garantizar la coherencia de los argumentos. Se tiene la creencia que a través de la generalización, en donde se parte primeramente de un elemento particular cualquiera que al relacionarlo con otro elemento que tiene cualidades y características similares se pueda realizar una inferencia inductiva, reconociendo ciertas regularidades entre los elementos comparados y observados empíricamente hasta llegar a leyes fundamentales que son en última instancia los axiomas mismo de la naturaleza.

En la primera parte del texto, Ruiz elabora la distinción entre el Espíritu y la Materia. Menciona: “El Espíritu o sujeto es para todos lo contrario de la materia, del mundo exterior o el objeto.- Es tan real y perceptible esta distinción, que nadie puede con fundamento

⁵⁸⁹ . Ruiz, Luis E. Nociones de Lógica. En María del Carmen Rovira (Coord.). Pensamiento Filosófico Mexicano del Siglo XIX y primeros años del XX. UNAM. 2001. México. p. 212.

asimilar fenómenos tan radicalmente diversos”.⁵⁹⁰ Enseguida, clasifica las propiedades generales del Espíritu, dividiéndolo en tres grupos generales: 1.- Sentimientos, 2.- Pensamientos, y 3.- Voliciones. Para posteriormente esclarecer las uniformidades y las regularidades que este Espíritu posee en su relación con el mecanismo formal lógico.

En su forma más elemental el Espíritu se constituye por impresiones: “Para que el Espíritu experimente un sentimiento, es necesario que haya un cambio en la impresión”.⁵⁹¹ La impresión es el primer momento y posteriormente se experimenta el sentimiento, la inteligencia y el pensamiento con el propósito de conocer.

Lo mismo que observamos para el sentimiento, sucede en lo relativo a la inteligencia o pensamiento. Si se conoce el frío, es porque se ha experimentado el calor; si conocemos lo bueno es como opuesto a lo malo; si a la luz, como contraposición de la oscuridad y examinando cada uno de nuestros conocimientos, notaremos el mismo fenómeno. Así pues, en todo acto de sentimiento entran siempre dos cosas o fenómenos. Verdad es que nosotros podemos fijarnos en una de ellas solamente; pero esto se hace en virtud de la facultad que tiene el Espíritu de hacer abstracciones.⁵⁹²

El razonamiento en su forma general viene por medio de las inferencias realizadas a los hechos particulares. Según la ley de la semejanza, el espíritu se renueva y experimenta una forma nueva de conciencia, haciendo posible la inferencia de la inducción que como se había mencionado va de un razonamiento particular a una afirmación universal. Este tipo de razonamiento le proporciona al espíritu una capacidad de prever y extender afirmaciones a lo que no conocemos. Nuestra capacidad de inferencia permite tener certezas sobre los hechos que han ocurrido y sobre los que ocurrirán. Esta capacidad nos diferencia de los animales, según Ruiz, nuestro razonamiento consiste en que por medio de afirmaciones generales se infiere de un solo o algunos casos que la naturaleza tiene axiomas irrevocables. Entonces, la ley de la semejanza nos conduce a descubrir el mundo, principalmente en casos particulares que poco a poco se van ensanchando, al recolectar nuevos casos particulares que contienen los mismos atributos que los demás casos referidos hasta llegar a deducir el orden de las cosas.⁵⁹³

El conocimiento sería concebido entonces como la capacidad de distinguir los objetos de otros que son diferentes y al mismo tiempo identificarlos de los objetos que son similares. El conocimiento entonces opera en dos formas. La primera, refiere a lo individual y a lo concreto, en el que se establece la diferencia; y la segunda, general y abstracto, donde se hace posible suprimir las diferencias para generalizar las propiedades comunes de los objetos.

⁵⁹⁰ . Ibid. p. 213.

⁵⁹¹ . Ibid. p. 214.

⁵⁹² . Ibidem.

⁵⁹³ . Cfr. Ibid. p. 216.

En esta parte, Ruiz comienza a preguntarse sobre el origen del conocimiento, a lo que da respuesta:

“Para apreciar el modo y la forma de adquirir los conocimientos, preciso es recurrir a la experiencia personal y a la observación de la actividad intelectual de los demás. El modo con que diariamente adquirimos los hechos del mundo objetivo y la forma en que presenciamos son asimilados por los demás, es ésta: impresiones recibidas en los todos los sentidos, percibidas y organizadas por la inteligencia. De este modo adquirimos la noción del color, del olor, de la resistencia, del movimiento, etc. Dichas nociones reunidas o por la inteligencia, van adquiriendo sucesivamente al Espíritu, proporcionándole ideas, imágenes y pensamientos.”⁵⁹⁴

Luis E. Ruiz considera que el origen del conocimiento viene de la experiencia, es con la experiencia personal y la observación de la actividad de la intelectual que el sujeto del conocimiento explica los hechos del mundo objetivo. Ruiz le atribuye al raciocinio cierta autonomía, el mundo subjetivo no se vale únicamente de los sentidos, sino que el hombre tiene conciencia aunque sea directa o indirectamente de los sentimientos, de los pensamientos y voliciones.

Ruiz considera que la experiencia es la base y que lo único que permite aumentar el caudal intelectual es la adquisición empírica de los objetos y de las subjetividades. Incluso, reconoce que la noción de tiempo, espacio, substancia y causa provienen de nuestros sentidos y de la experiencia. Para Ruiz, todo fenómeno objetivo o subjetivo tiene una cualidad incuestionable que es la duración. Es por medio de una abstracción que se suprimen las diferencias, por medio de esta generalidad se concibe de forma clara la noción del tiempo. Así al considerar que el tiempo no tiene una existencia objetiva, sino que se constituye por medio de la abstracción, se deduce que toda realidad es dada sólo por la existencia subjetiva. Por tanto, concluye Ruiz, “es conocimiento todo lo que el Espíritu llega por el camino de la experiencia, por los datos recogidos empíricamente.”⁵⁹⁵ Este argumento se aplica tanto a la noción del espacio, causa y substancia.

Crítica de José María Vigil al texto de Ruiz

José María Vigil, en un texto titulado: *Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz* escrito en 1882, afirma que la forma en que Luis E. Ruiz organiza la lógica, así como sus principales definiciones y los principios en los que se sustenta provienen literalmente de los autores ingleses, tales como John Stuart Mill y Alexander Bain. A pesar de que la intención de Ruiz era resolver la disputa entre positivistas y espiritualistas, colocándose en un punto neutral, todas las referencias muestran su verdadero rostro positivista.

⁵⁹⁴ . Ibid. p. 218.

⁵⁹⁵ . Ibidem.

“Lejos estamos de negar al Sr. Ruiz esas bellas cualidades, y queremos suponer que las posee en el grado más elevado; pero no se trata de eso: la cuestión es saber si el libro que ha dado a luz satisface el supuesto desiderátum; si está exento de los inconvenientes justamente señalados en los textos positivistas, y de los imaginado en la obra de Tiberghien por lo que juzgan sin conocerla. Pues bien, el examen que hemos comenzado a hacer del referido libro, disipa ya hasta la más ligera duda sobre su carácter esencialmente positivista y entonces todas las recomendaciones de La Libertad vienen por tierra, pues lo único que se ha hecho es dar las doctrinas de Bain y de Mill en una forma menos aceptable que la que les dieron aquellos escritores [...] Resulta de lo dicho que el libro del Sr. Ruiz no ha venido a resolver ninguna contienda; que el soñado desiderátum queda en el mismo estado que antes, y que su adopción por la junta de profesores de la Escuela Preparatoria, significa pura y simplemente el restablecimiento del positivismo en la enseñanza oficial.”⁵⁹⁶

El primer punto de discusión se encuentra en la falsa distinción entre materia y espíritu que realiza Luis E. Ruiz. Pues al final de cuentas termina definiendo al espíritu como un fenómeno que debería ser estudiado por la fisiología, ya que cuenta con funciones naturales de la conciencia. Por esta razón, José María Vigil comenta:

“La primera parte de la obra del Sr. Ruiz se intitula Nociones de psicología, y comienza de esta manera: “el Espíritu o sujeto es para todos, lo contrario de la materia, del mundo exterior o el objeto”. Quien no conoce la fraseología positivista ni sus verdaderas tendencias, puede darse por satisfecho al ver las palabras psicología y espíritu que parecen a primera vista identificar al positivismo con las escuelas espiritualistas; pero quien se detiene un poco a desentrañar el sentido que para los partidarios de Comte tienen tales palabras, hallará muy pronto que se trata sencillamente de una psicología sin alma y de un espíritu sin sustancia.”⁵⁹⁷

La propuesta de la distinción entre materia y espíritu, y además la llamada antítesis fundamental del conocimiento entre sujeto y objeto, deja a la sustancia del alma en la borda, por lo que la espiritualidad y la inmortalidad serían un tema escabroso para los positivistas. Más aún, para algunos de ellos como es el caso de Spencer, este tipo de conocimiento esta fuera del alcance del espíritu humano. “porque ninguna suma de los llamamos inteligencia, por trascendental que sea, puede alcanzar semejante conocimiento”.⁵⁹⁸ De esta manera, el positivismo en general considera imposible el conocer la esencia del espíritu, sin que se deje de considerar importante el estudio de la conciencia, aunque en sus manifestaciones cognoscibles.

Posteriormente, Vigil prosigue su crítica contra Ruiz, al mencionar que la mayoría de las partes de su libro *Nociones de lógica* es copiada del texto de Alexander Bain. Por ejemplo, cuando Luis E. Ruiz define el conocimiento, según Vigil, reproduce tal cual la idea de Alexander Bain. Nos explica: “El Sr. Ruiz vuelve atrás, y con el título algo vago de

⁵⁹⁶ . Vigil. Op. cit. p. 140 y 141.

⁵⁹⁷ . Ibid. p. 125

⁵⁹⁸ . Spencer, Herbert. Principios de psicología, parte 2ª. Cap. 1. En Ibid. p. 127.

Conocimiento formula la siguiente ley. “Conocer un fenómeno, es distinguirlo de todos los diferentes y al mismo tiempo identificarlo con los fenómenos semejantes”; que es la traducción de lo que dijo Bain en estas palabras: “Connaître un fait, c’est à la fois le distinguer de tous les faits différents, et l’accorder ou l’identifier avec tous les faits semblables”⁵⁹⁹

Además, Vigil explica que Ruiz también reproduce de manera semejante los dos tipos de conocimiento: individual y concreto, y general abstracto; con la única diferencia del ejemplo que Ruiz toma para aclarar dicha distinción. Mientras Ruiz utiliza un libro, Bain lo hace con una mesa. Después menciona Vigil: “Aquí vuelve a dar otro salto el Sr. Ruiz suprimiendo varios párrafos del original sobre la discusión relativa a los conocimientos generales llamados también ideas abstractas, supresión que no comprendemos, pues se refiere a una cuestión de verdadera importancia filosófica”.⁶⁰⁰

Ruiz reconocía la actividad del Espíritu en el conocimiento, para después negar prácticamente su valía en consecución del saber al aceptar que el origen del conocimiento es empírico y que el límite de este es la sensibilidad. La principal crítica de Vigil al texto de Ruiz se centra en la mala influencia que una doctrina filosófica como el positivismo puede traer a los jóvenes estudiantes de la Escuela Nacional Preparatoria. Principalmente por dos caminos: el primero es que el texto de Ruiz reconoce una noción de sustancia anclada en la realidad de las cosas por lo que en el fondo reconoce un “realismo externo”; y el segundo porque existe una reducción y exclusividad del raciocinio lógico para fundamentar el conocimiento desde valores positivistas. Esta reducción refiere a la mala interpretación que tiene el positivismo de la deducción, pues, en realidad, esa deducción es una inducción transformada. De esta manera, su noción de verdad refiere a la correspondencia entre concepto y la base empírica.

El Sr. Ruiz se apoya en la tesis central de Alexander Bain, diciendo que el origen del conocimiento se da únicamente por la experiencia: “fácil es convencerse que los primeros conocimientos y muchos subsecuentes, tanto objetivos como subjetivos, los adquirimos empíricamente, y que todos los días se encarga la experiencia de aumentar lenta, pero seguramente nuestro caudal intelectual”.⁶⁰¹ La manera en que podemos adquirir conocimiento es por medio de la experiencia que cada persona puede tener de los objetos externos y, además, la forma en que se presencian esos objetos por los demás. Las impresiones que son el resultado de los hechos del mundo objetivo y la forma subjetiva interna que permite percibir esos hechos. De ahí se desprende una categoría que es la de noción que es el resultado de una organización más compleja de la inteligencia donde capta de manera genérica el color, el olor, la resistencia y el movimiento. Esas nociones ascienden en complejidad, combinándose poco a poco por la inteligencia se enriquecen

⁵⁹⁹ . Ibid. p. 132.

⁶⁰⁰ . Ibid. p. 133.

⁶⁰¹ Vigil. Op. cit. p. 133

hasta proporcionar ideas, imágenes y, propiamente, pensamientos. El Sr. Ruiz está de acuerdo con Bain en que los sentidos no son intermediarios para el proceso del conocimiento, de manera que no es posible pasar de la sensación a la percepción, sino que se tiene directamente conciencia sobre los pensamientos, los sentimientos y las voliciones. Existe un poder permanente de representar y de ordenar los fenómenos, con esto se podría decir desde la perspectiva de Vigil que el texto de Ruiz representa una posición ultraempírica, ya que no sólo el conocimiento es dado por la experiencia sino que la misma facultad de conocer es fruto de la experiencia.

Uno de los ejemplos utilizados para la defensa de esta tesis es la que refiere a la sustancia que para algunos significa: “[...] la denominación de algo que no puede derivarse de la experiencia, de un algo permanente y constante en medio de lo variable e inconstante de los atributos, que percibimos por los sentidos”. Sin embargo, esto es falso para el Sr. Ruiz, pues ellos creen que debe haber una correspondencia entre la palabra y la cosa. Más bien, “no se fijan que hacen una abstracción suprimiendo las cualidades variables de los objetos, y con las constantes forman un todo, a cuya noción, llaman materia: cuyas propiedades comunes son otras que la resistencia, la inercia, el peso, y el poder mecánico, fenómenos que han sido adquiridos empíricamente.”⁶⁰²

Ciertamente, la noción de sustancia puede ser derivada de la experiencia pues las nociones que son la consecuencia de las impresiones adquiridas se fundamentan únicamente en la empiria. Sin embargo para Alexander Bain esto es prácticamente imposible. José María Vigil cita directamente a Bain: “Por consiguiente, añade M. Bain, la noción de una sustancia distinta de todos sus atributos es una cosa inconocible. Podemos conocer el cuerpo por sus cualidades sensibles, y el espíritu por sus sentimientos, sus pensamientos y sus voluntades; pero no podemos conocer nada más allá”. Al parecer el Sr. Ruiz para Vigil radicaliza el impacto de la experiencia en el área del conocimiento. Mientras que Bain matiza los límites de la experiencia, diciendo que es imposible acceder a una noción de sustancia por medio de la experiencia; el Sr. Ruiz considera que es posible acceder a esa noción porque irremediamente la experiencia se estará incrementando y estará alimentando de manera mucho más general el contenido del espíritu.

Vigil finalmente critica que la fuente de la cual bebe el Sr. Ruiz es indudablemente positivista pues la noción de sustancia presupone un orden ascendente en que las cualidades primarias coinciden con las propiedades objetivas de los objetos y de los procesos naturales. Estas cualidades primarias representan a todas las características de la naturaleza, permitiendo que el hombre pueda captar la sustancia al presuponer que las cualidades más eminentes y representativas están ancladas en la realidad de las cosas.

⁶⁰² Ibid. p. 135.

Respecto a la mala interpretación de la deducción. Vigil comienza citando el texto de Ruiz cuando el mismo la define: “La deducción consiste esencialmente en hacer ver, que en un caso o un pequeño grupo de casos, están comprendidos en una generalización previamente establecida” Esto muestra que el conocimiento requiere de una base empírica para contrastar las generalizaciones y que el principio del conocimiento se sostiene por los datos que los sentidos nos proporcionan. De tal manera que se podría afirmar, como lo hace John Stuart Mill, que todas las ciencias que utilicen la deducción como su método son en el fondo inductivas. En fin, el positivismo supone que la deducción es una operación que requiere de la base empírica para poder verificar el conocimiento, de manera que el conocimiento es estos términos podría ser pensado en que a través de la generalización y la inducción pueden remontarse las regularidades que se observan en la naturaleza hasta llegar a leyes fundamentales que desempeñan la función de axiomas de la naturaleza. Esta idea general descansa en la suposición de que el conocimiento es una especie de escalera en donde la base empírica sería la base, ascendiendo gradualmente hasta conformar generalidades o axiomas que posteriormente descienden hasta llegar nuevamente a la base para corroborar el saber.

Además se considera que este orden del pensamiento permite inferir la uniformidad de la naturaleza, pues efectivamente mientras se corrobora el saber de manera ascendente y descendente, desde la base empírica hasta los axiomas y de los axiomas hacia base empírica se prevé que la naturaleza tiende a estar ordenada de la misma manera, pese a que no se han observado los casos que han de venir. Se pretende entonces generalizar los casos particulares estudiados a todas las posibilidades del mundo no observado y no experimentando. De esto se desprende que efectivamente que la naturaleza es uniforme, que los acontecimientos de hoy serán los de mañana.

Vigil explica que hay una recurrente confusión o más bien una simetría en la definición de la deducción y de la inducción: “Confundida en el punto de vista del positivismo la deducción con la inducción, no es extraño que a la primera se le dé el mismo fundamento que a la segunda.”⁶⁰³ Si bien es cierto para que la inducción pueda ser posible se requiere de la uniformidad de la naturaleza, ya que sería imposible establecer una relación determinada entre las particularidades y la generalidad, sino existe el supuesto de que el universo es gobernado por leyes estables. Esto definitivamente da un porvenir, además de que supone una analogía entre lo que se conoce y lo no conocido. La naturaleza no puede actuar de otra manera, así que todo lo que no se conoce tiene por lo menos la misma propiedad lógica de ser conocido.

En este punto Vigil vuelve a citar a John Stuart Mill cuando define a la inducción: “La inducción propiamente dicha, en cuanto que se distingue de las operaciones mentales, impropriamente designadas algunas veces bajo ese nombre, puede definirse en breves

⁶⁰³ Ibid. p. 165.

términos una generalización de la experiencia; y consiste en inferir de algunos casos particulares en que un fenómeno se observa que se contará en todos los casos de cierta clase.”⁶⁰⁴ Además se muestra cómo las operaciones mentales de la inducción requieren de un presupuesto de uniformidad de la naturaleza para que ésta pueda ser viable como forma de conocimiento. Lo que, indudablemente, nos lleva a reconocer que para que la inducción pueda ser posible se requiere de un principio fundamental o un axioma general.

Sin embargo ante tal paradoja, John Stuart Mill intenta justificar el papel de la inducción, sobre la base de una inducción previa y no de una deducción. Nos dice:

“Será, sin embargo, engañarse gravemente el dar esa vasta generalización por explicación del procedimiento inductivo. Todo lo contrario; sostengo que ella misma es un ejemplo de inducción, y de una inducción que no es de las más fáciles y evidentes. Lejos de ser nuestra primera inducción, es de las últimas, o a lo sumo, una de las que alcanzan más tarde una exactitud filosófica rigurosa. Como máxima general casi no ha entrado más que el espíritu de los filósofos, quienes como tendremos más de una ocasión para notarlo, no siempre han apreciado bien su extensión y límites. La verdad es que esta misma gran generalización está fundada en generalizaciones anteriores. Ella ha hecho descubrir algunas leyes más ocultas de la naturaleza, pero las más manifiestas debieron ser conocidas y admitidas como verdades generales, antes que se pensara en este principio. No se hubiera podido afirmar nunca que todos los fenómenos se realizan conforme a leyes generales, si no se hubiera adquirido desde luego, con motivo de una multitud de fenómenos, algún conocimiento de las leyes mismas, lo que no podría hacerse sino por inducción.”⁶⁰⁵

Así, Stuart Mill encuentra que la generalización previa sobre la uniformidad de la naturaleza tiene lugar sólo si han existido hechos particulares previos que reafirmen tal generalización. El fundamento de la inducción tiene como base la misma inducción. Vigil considera que esto produce un verdadero círculo vicioso, que no resuelve de manera contundente la cuestión. Principalmente porque los resultados de la inducción por su naturaleza son hipotéticos, ya que son de mayor extensión que las premisas de las que parte. Esto evidentemente llevaría a una base mucho más inestable del conocimiento, ya que la uniformidad de la naturaleza será en sí misma una hipótesis, trayendo como consecuencia una base incierta de la inducción:

“Hemos llegado a la última palabra del positivismo, y esa última palabra no es más que escepticismo. Hemos visto que en aquel sistema la deducción presupone la inducción, y la inducción la uniformidad de las leyes de la naturaleza, pero esta uniformidad supone a su vez la inducción, puesto que no hemos podido llegar a su conocimiento sino por medio de generalizaciones parciales y sucesivas. Pero como la base de que se parte es puramente experimental, y la experiencia, como todo conocimiento sensible no nos da nada general, resulta que la misma ley que debe normar la experiencia siendo fruto de la experiencia,

⁶⁰⁴ Ibid. p. 166. (Sistema de lógica, lib. III, cap. III)

⁶⁰⁵ Ibid. p. 167.

carece de los caracteres propios de la ley, que son la universalidad e inmutabilidad, y por consiguiente, quedamos encerrados en un círculo de probabilidades que excluyen toda certeza, lo cual forma la duda sistemática de los escépticos.”⁶⁰⁶

Otro punto fundamental es que el positivismo al aceptar la base empírica como referente para la consecución de conocimiento cae en el reduccionismo del sensualismo. Vigil refiere a Protágoras y Sócrates para justificar que efectivamente el sensualismo se ve reducido a un conjunto de saberes provenientes enteramente de lo individual. La famosa frase: “El hombre es la medida de todas las cosas” en el que se plantea el fundamento del conocimiento en el sujeto, es el principio primordial para reconocer que el espíritu humano es que el que piensa, ordena y construye las leyes que supuestamente le son propias a la naturaleza. “En efecto, la sensación es enteramente individual, cada uno es juez y único juez de sus impresiones, aunque nuestras impresiones puedan ser, con relación a los mismos objetos, contrarias a las de otro.”⁶⁰⁷

Todo objeto captado por la sensación individual depende de ésta certeza individual para que pueda ser justificada. Los objetos son, pues para cada uno, lo que parecen ser. Para algunos el viento es frío y para algunos otros el mismo vientos es caluroso. Las propiedades captadas refieren únicamente a nuestros sentidos. El conocimiento tropieza entonces con la relatividad que trae el pensar que sólo los sentidos son la fuente del conocimiento, ya que todas las propiedades se refieren directamente a nuestros sentidos, haciendo que algunos tengan impresiones distintas a otros en las mismas circunstancias. De esta manera, Vigil afirma:

“¡Cómo! Diremos en efecto: si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones son verdaderas para cada uno; si nadie es más apto que otro para descubrir lo que experimenta su semejante; si cada uno juzga lo que pasa únicamente en sí ¿Por qué privilegio Protágoras sería sabio hasta el punto de creerse con derecho a enseñar a los otros, poniendo sus lecciones a un alto precio? ¿y no seríamos nosotros más que unos ignorantes condenados a ir a su escuela, puesto que cada uno es para sí la medida de su propia sabiduría? ¿No diremos que Protágoras ha querido burlarse al hablar de esa manera?”⁶⁰⁸

El principal problema es que al limitarse el pensamiento a una base segura de la impresión y la sensibilidad se pone en duda el mismo fundamento por el que se sostiene el positivismo. Vigil cuestiona que si esto fuese así no habría manera de garantizar que el conocimiento se dé en nuestra sociedad, pues ningún sabio aventaja al lego en sus sentidos, el sabio no tiene sentidos más perfectos o más desarrollados para percibir una materialidad que el ignorante no logra distinguir. Pero además, el jalisciense radicaliza el argumento al tomar como ejemplo a los animales:

⁶⁰⁶ Ibid. p. 170.

⁶⁰⁷ . Ibid. p. 146.

⁶⁰⁸ . Ibid. p. 147.

“Algunas especies animales aventajan al hombre por lo extenso de la vista, lo fino del oído y lo delicado del olfato. No existe de seguro diferencia esencial entre los nervios del hombre y los de los mamíferos, y puesto que la sensibilidad constituye la ciencia, todos los animales son capaces de cultura científica y de trabajos intelectuales, en proporción al desarrollo del sistema nervioso.”⁶⁰⁹

De ahí que Vigil mencione que el Hombre se reduce a un estado de bruto, es decir, no podría ser superior por ningún criterio en relación con los animales. Esto es evidente en los contractualistas, pues conciben en los orígenes de la sociedad a un hombre salvaje vagando por el bosque sin ninguna ley ni lazo cultural, como si fuese prácticamente un animal. Lo mismo sucede con los naturalistas Darwin y Lamark que pretenden encontrar un mecanismo que haga posible la explicación de la evolución de las especies, incluyendo la humana. Esto se reconoce en el párrafo donde se menciona que el mecanismo causal remite directamente que el hombre proviene del hombre.⁶¹⁰

La consecuencia de fundamentar el conocimiento sobre la sensación es el escepticismo. La ciencia no puede sostenerse como una forma de pensamiento viable y permanente. Pues así como cambia la manera en que sensibilizamos diversos objetos, también se modificará en fundamento por el cual se sostiene. Vigil menciona: “A medida que expresamos nuestro pensamientos, los cuerpos no son ya lo que eran; lo blanco se convierte en negro, lo caliente se pone frío, lo húmedo se vuelve seco: ¿en dónde está, pues, la verdad de las cosas?”⁶¹¹ La ciencia por el contrario, menciona Vigil, exige principios generales, explicaciones causales y relaciones necesarias; es imposible suponer que la ciencia pueda regirse como lo plantea el positivismo, si sostiene que todo saber proviene de los sentidos.

La tercera consecuencia del positivismo es que si se acepta que la ciencia se limita a la sensación, no se podría admitir racionalmente la existencia de los objetos más allá de las cosas materiales que se ofrecen a nuestros propios sentidos. Vigil sostiene que si se acepta al sensualismo que promulga el positivismo no se podría aceptar más que una especie de sustancia en el mundo, pero no sólo ello, sino que no hay más que una especie de facultades: los sentidos. No hay más allá de esto, lo demás es una quimera, una hipótesis contraria a nuestra organización intelectual. “Y como los cuerpos nacen y mueren, las almas comienzan y acaban con ellos: la inmortalidad del alma es una quimera”.⁶¹²

La cuarta consecuencia refiere a lo que ya previamente se había discutido en las Nociones de Lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz cuando muestra que el este texto de Lógica promueve el escepticismo religioso. Como lo menciona: “Se dice luego que los partidarios de la metafísica pretenden demostrar (y demuestran en efecto) que los textos positivistas combaten sistemáticamente la legitimidad de todo sentimiento religioso (y de

⁶⁰⁹ . Ibidem.

⁶¹⁰ . Cfr. Ibid. p. 148

⁶¹¹ . Ibid. p. 150.

⁶¹² . Ibid. p. 151.

todo conocimiento científico y filosófico); pero que sustituyeron dichos textos con el libro de Tiberghien, manifestamente destinado a la propaganda de determinado dogma religioso (lo cual no es exacto, pues se trata de un sistema filosófico, que en vez de atacar da una base racional al sentimiento religioso).”⁶¹³

Ciertamente, Vigil precisó que en fondo, el positivismo al aceptar como el único límite del conocimiento la sensibilidad, pone en cuestionamiento la noción de Dios. Así que hay un ateísmo en el fundamento del positivismo, y al contrario, se pone como Ser supremo a la humanidad. Nada tienen que ver los sentidos con las ideas de absoluto ni con la idea de infinidad. Por lo contrario, el espiritualismo de Vigil defiende la idea de Dios. El argumento con el que comienza a demostrar lógicamente la existencia de Dios es preguntándose: ¿de dónde viene esa idea? Incluso, al negar esta idea se da testimonio de que ese pensamiento es permanente, absoluto y eterno. Vigil concluye con esta sentencia: [...] pero el Ser infinito y absoluto no se fabrica con las manos”.⁶¹⁴ Al derrumbar la idea de un Ser supremo y universal independientemente de lo que el ser humano es, el positivismo concluye ya no hay ningún interés por alguna moral, lo único que se permitirá adorar a la humanidad como sí misma.

La quinta consecuencia del positivismo sería que esa concepción de la ciencia traería una noción de la justicia acorde al utilitarismo hedonista. Nos dice Vigil: “Si la ciencia no es más que sensación, el bien es para cada uno lo que le causa placer; el mal lo que le causa pena. Ninguna cosa es buena en sí misma, sino sólo con relación a nosotros: lo que es bueno para uno es malo para otro; y como todo ser obra según su naturaleza, el único objeto que el hombre tiene que satisfacer es buscar la mayor suma de goces.”⁶¹⁵ Por esta razón, se considera que el ser humano es ensañado en un ambiente en donde no es libre, es esclavo de sus propios sentidos, corriendo afanadamente en pos de sus placeres. Lo único que prevalece es el cálculo individualista y egoísta, haciendo del hombre, un calculador que satisface sus deseos más inmediatos y a toda prisa.

Esto trae consigo poco a poco la destrucción de las ideas morales y por ende el de toda la sociedad. “Para quien conoce el materialismo por el estudio de la filosofía o de la historia, esos temores no son quiméricos, sino legítimos. No hay una sola idea moral, ni la abnegación, ni el deber, ni la ley natural, ni la imputabilidad de los actos, que pueda conciliarse por el principio egoísta y fatalista del sensualismo.”⁶¹⁶ Así, los actos individuales evidentemente referidos a los intereses personales producen efectos inadmisibles para Vigil, produciendo con ello un estado bélico de insospechadas consecuencias. El hombre no puede ser libre, pues obedece incesantemente su hombre natural.

⁶¹³ . Ibid. p. 140.

⁶¹⁴ . Ibid. p. 152.

⁶¹⁵ . Ibid. p. 153.

⁶¹⁶ . Ibid. p. 154.

Finalmente, la sexta y última consecuencia de aceptar el positivismo como filosofía en la sociedad sería que se produciría una forma de autoridad despótica y autoritaria. Lo que Vigil en un principio critica es la imprudencia de considerar toda ley dictada por el derecho como legítima. Sin embargo, se requiere de la legitimidad de la ley, ésta es dictada en común acuerdo por la razón pública. En este sentido está muy cercano a Rousseau:

En efecto, remontad al origen de la sociedad, y representaos el estado de la naturaleza, en que los hombres vivían como lobos: allí no se conocía ni el bien ni el mal; todos tenían derecho a todo, y nadie guardaba consideración a sus semejantes; la justicia entonces era el derecho del más fuerte, en otros términos, el derecho es la fuerza, como lo sostiene todavía M. Proudhon, como deben suponerlo todos los que asimilan al hombre con el bruto. Pero parece que nuestros antepasados se disgustaron de esa justicia, creyendo sin duda que era funesta para todos; se reunieron, pues, y convinieron, aunque no tuviesen razón ni lenguaje: 1º En inventar signos para entenderse; 2º En poner fin al estado de naturaleza; 3º En instituir un estado contranaturaleza, llamado sociedad; 4º En hacer un contrato en regla, luego que supieran escribir, para fijar sus derechos y deberes recíprocos.⁶¹⁷

El problema es llevar a cabo el pacto o el consenso en función del temor a las consecuencias que trae consigo la ley. Según el positivismo entonces la mejor sociedad será toda aquella que la ley inspire el terror más vivo. El Estado tendría que ser una institución capaz de traer el orden en la sociedad frente a los intereses individuales. Nos dice Vigil, para el positivismo es fundamental: “Organizad el Estado, dadle todos los poderes, dejad al príncipe derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, sobre los súbditos, a fin de que nadie se permita hablar ni obrar contra el orden establecido, que a nadie se le ocurra tener una opinión o una creencia sin la autoridad del príncipe. El ideal de la sociedad es el despotismo, y el absolutismo, única forma de gobierno que sea conforme con la naturaleza sensible del hombre.”⁶¹⁸

La réplica de Ruiz y la respuesta de Vigil

La respuesta a estas críticas no se hizo esperar en el periódico la Libertad del 7 de Octubre de 1882 el Sr. Ruiz escribe:

Hasta los menos conocedores de la ciencia, hasta los menos habituados a cuestiones prácticas, saben perfectamente que el camino que se debe seguir al analizar un libro, al formular un juicio acerca de una obra, es el siguiente: 1º considerar el fin que se propone el autor y 2º valorizar los medios empleados para llegar a aquel fin. Respecto al primer punto, una vez determinado el fin, debía averiguar científicamente si tal fin es bueno o malo y en consecuencia darle su aprobación o negarla. En cuanto al segundo punto, cuyo análisis se subordina a la consideración del primero debía averiguar si esos medios conducen o no, a

⁶¹⁷ . Ibid. p. 156.

⁶¹⁸ . Ibid. p. 157.

aquel fin, si son todos, si falta alguno, si alguno o algunos contienen errores o falsedad, etc.⁶¹⁹

Con lo que el profesor Ruiz cuestiona las críticas que Vigil realiza a su texto. Principalmente porque este último no toma en cuenta que el principal propósito o fin del libro es la enseñanza de lógica a jóvenes estudiantes de preparatoria. Por lo que una crítica a las nociones de psicología, que tiene una ubicación secundaria en la estructura del libro según Ruiz, es objetable y cuestionable. Más cuando la defensa del espiritualismo alude a principios filosóficos y psicológicos dado que estos no son los principales motivos del libro. Además, el profesor Ruiz pone como reglas para el análisis de los libros dos: 1º considerar los fines del autor y 2º los medios utilizados para llegar a este fin. Así que se debe referir si los medios empleados por el autor son consecuentes para justificar cierto fin determinado.

Sin embargo, Vigil responde que esas reglas referidas por Ruiz son vanas si no se toman en cuenta las siguientes: “Esas reglas son: 1ª antes de censurar un escrito es preciso leerle en su conjunto; y 2ª para que la censura sea razonada es menester comprender lo que se combate.”⁶²⁰ Vigil considera que aún falta que Ruiz revise la segunda parte de su crítica, por ello sería prudente seguir la regla número 1, la cual refiere a que es necesario leer la obra en su totalidad. En la segunda parte de su argumento, Vigil critica que en el fondo del proyecto de Ruiz hay una inclinación indudable con el positivismo, por ello aunque sea solamente en la primera parte de la obra, es de gran trascendencia debatir los supuestos metafísicos de los que se sostiene la filosofía positivista.

Posteriormente, la discusión entre estos dos autores se centrará básicamente en dilucidar qué tanto es superficial o no el definir categorías de índole metafísico para justificar el formalismo lógico.

El fondo de la discusión es que el profesor Ruiz acepta el divorcio entre la filosofía y la ciencia. Para Vigil esta separación traería consecuencias terribles para la sociedad en su conjunto. De ahí que la filosofía positivista es un pensamiento que tiene una visión totalitaria para resolver los problemas del anarquismo en la sociedad. Sin embargo, las consecuencias que traería para José María Vigil son altamente peligrosas para la sociedad en su conjunto en el ámbito epistémico, social, cultural, religioso, político y normativo. “La verdad es que esta cuestión tal como la quiere limitar el Sr. Ruiz, entra de lleno en terreno filosófico, y viene por lo mismo a destruir lo que antes ha afirmado, y si a esto se agregan las inevitables consecuencias a que arrastra el positivismo al eliminar todo conocimiento suprasensible, se verá con plena claridad, en contra de los que establece dicho señor, que la

⁶¹⁹ . Vigil. Revista Filosófica. p. 157.

⁶²⁰ . ibídem.

cuestión indicada afecta directamente a todas las creencias y a todos los principios, tanto en el orden religioso, como en el moral, social y político.”⁶²¹

El manual de Lógica espiritualista de Paul Janet

Todavía en 1885 hay un embate más por parte de los positivistas que critican el texto espiritualista y la concepción humanista de José María Vigil. En Vigil vemos a una persona más madura. Vigil presiona nuevamente en la junta y en 1883 se acepta el texto de Paul Janet, *Tratado elemental de filosofía*. El nuevo ministro Joaquín Baranda intentó una política de conciliación entre los viejos liberales y los positivistas así que se permitió el texto de Lógica de Janet que a los positivistas les parecía más prudente a comparación del texto krausista de Tiberguien. Así que el manual de Lógica del joven mexicano Luis E. Ruiz que fue aprobado por una temporada dio paso al nuevo manual del espiritualista francés Paul Janet.⁶²² Es indudable que la sugerencia y el uso del texto de Paul Janet en la materia de Lógica supone un paso hacia su conversión al espiritualismo francés. Ya de por sí los artículos traducidos de la revista filosófica eran todos de los espiritualistas, el uso de este texto en las aulas fue sin duda más un paso hacia la enseñanza de estos conceptos hacia los jóvenes estudiantes.

Hay tres discursos de José María Vigil que son de suma importancia precisamente porque hace una defensa del libro de Paul Janet y con ello también del espiritualismo. El primero es de la junta del 27 de agosto de 1885 en donde discute con Flores el papel de la lógica, para Vigil la lógica es una ciencia formal pues trata sobre las leyes del espíritu en su relación con la verdad no tendría que ser tratada por la psicología como sugiere Flores. Otra de las críticas de Flores es que el libro de Janet no desarrolla mucho el tema de la inducción. Vigil responde a la crítica y dice que el texto es un tratado elemental donde se refiere a las grandes cuestiones filosóficas. Pero dado el hecho que a la Escuela Preparatoria se dedica poco tiempo a la filosofía es al menos prudente que se tenga una visión general de los temas de la filosofía explica Vigil. Además considera que el método propicio para las ciencias no es únicamente el inductivo como promulgan con vehemencia los positivistas, sino que es un equilibrio entre la inducción y la deducción:

“Yo no considero la inducción sino como la mitad del método, tratándose del espíritu humano, y tan falso me parece dar una superioridad exclusiva a la inducción, pues si en este último caso iríamos a dar a los extravíos de la escolástica, en el primero nos perderíamos en los errores del empirismo.”⁶²³

Reitera su crítica a John Stuart Mill y además define a la filosofía como una ciencia que estudia los primeros principios sobre la cual están fundadas todas las demás ciencias.

⁶²¹ . Ibid. p. 160.

⁶²² Cfr. Trejo, Evelia. José María Vigil. Una aproximación al santo laico

⁶²³ Vigil, José María. Textos filosóficos. P. 183.

En su segundo discurso el debate se desborda hacia la esfera política es 1885 y Vigil ya comienza a tener un horizonte mucho más claro y mucho amplio. Vigil considera que la racionalidad no sólo tiene que ver con argumentos formales y lógicos si no que alude a lo que él llama principios.

“No se trata simplemente de un texto; la cuestión del texto es secundaria; la verdadera cuestión es de principios, de principios opuestos, de principios que no admiten conciliación ninguna, entre los señores pertenecen a la escuela positiva y los que profesan la doctrina espiritualista, en cuyas filas soy el último que milita. Esta incompatibilidad de principios, reconocida igualmente por todos, se hace patente al considerar que con la misma vehemencia con que los señores positivistas han rechazado a Janet, rechazarían a Tiberghien, a Jules Simon o a cualquiera otro autor de la misma escuela, mientras yo por mi parte, no podré admitir ni a Stuart Mill ni a Bain ni a ningún texto que contenga enseñanzas semejantes, Siendo pues cuestión de principios, desde este punto de vista es como debemos discutirla.”⁶²⁴

¿Esto principios a qué obedecen? Vigil explica que la principal razón por la que ha combatido al positivismo es porque se opone a sus convicciones políticas. Vigil defiende el principio de la libertad de cada uno de los individuos y como hablar de libertad no puede referirse a algo completamente material y a un terreno metafísico, entonces sí Vigil se considera al mismo tiempo metafísico. Vigil cree el no puede excluir ningún tipo de conocimiento de acuerdo a un criterio de utilidad, más bien todo tipo de conocimiento es benéfico para la sociedad tanto el de un ingeniero como un literato, como el de un matemático como el de un poeta.

La metafísica es importante para permitir que el espíritu reflexiones sobre esos principios como es el caso de la libertad. Vigil explica cuál es el problema con el positivismo precisamente en el punto sobre la enseñanza de la religión. Vigil sostiene que hay algo oculto en el argumento del secularismo utilizado por el positivismo para atacar la enseñanza espiritualista. Este refiere a que con el pretexto de atacar la doctrina religiosa imponen su propia doctrina positivista que contiene en sí mismo un aspecto religioso. Incluso Vigil habla del positivismo como si fuera una religión positiva porque esa religión supone la legitimidad de una idea natural, inherente, innata a la inteligencia humana. Así se le pone a la razón en un pedestal, como si fuera una facultad cuasi-divina que a final de cuentas ordena al mundo tiránicamente porque ataca los principios liberales o libertarios de la conciencia. Vigil entonces explica:

“Sabido es que Augusto Comte fue partidario del absolutismo político, y que dedicó una obra suya al Zar de Rusia, en que se lamentaba de que aquel soberano hubiese concedido tanta libertad de imprenta a sus súbditos”⁶²⁵

⁶²⁴ . Vigil, José María. Textos Filosóficos. UAM. México. p. 191.

⁶²⁵ Ibid. p. 198.

Si Justo Sierra dice que el rechazo del libro de texto positivista por parte del ministro fue un golpe de Estado escolar, casi en el mismo sentido Vigil considera que el positivismo intenta dar un golpe de Estado a las instituciones republicanas materializada en la Constitución de 1857:

“Aquí mismo en México, hemos tenido un periódico (La Libertad), órgano del positivismo, que tuvo por principal objeto atacar constantemente las instituciones liberales, haciéndolas el blanco de las más sangrientas diatribas. En ese periódico se dijo que nuestra Constitución es sólo un conjunto de música celestial; que los derechos del hombre son una ridiculez; que la Constitución para el pueblo mexicano produce el mismo efecto que una casaca en la espalda de un mono,”⁶²⁶ Vigil en este punto parece notar el fundamento filosófico autoritario y por ende político del positivismo.

En el tercer discurso el debate filosófico se desborda a la esfera de la moral, haciendo una crítica al utilitarismo como la base de una moral social que permita la solidaridad en la sociedad. Esto porque el utilitarismo está mucho más interesado en desarrollar valores egoístas en vez de valores altruistas. Esos valores tienen que estar fundamentadas en la justicia en principios universales. Esto es interesante porque algunos años después Vigil tradujo las sátiras de Persio, un poeta romano que era partidario del estoicismo del maestro Zenón que su fundamento de su filosofía residía en que la capacidad de la conciencia de juzgar toda certeza y todo valor moral. La vida humana debe seguir con firmeza sus más grandes virtudes, comprender las causas de la naturaleza, ordenar los mejores valores y aceptar la vida de cada uno.⁶²⁷

El golpe final al espiritualismo

Una última polémica se presentó cuando el positivismo atacó al espiritualismo. El golpe final lo asentó el positivismo cuando se decidió sustituir a José María Vigil de la materia de lógica en mayo de 1892 y se le asignó a la materia de literatura. La junta llamó a al espiritualista José María Gamboa. Ya para 1892 el positivismo, finalmente, se había consolidado como la filosofía oficial del régimen porfirista y su triunfo parecía irrevocable frente a sus más importantes detractores. De esta manera, el positivismo comenzaría a instaurar una conciencia científicista e instituciones científicas acordes al nuevo estadio positivo. El Estado jugaría un papel fundamental en ese proceso, con el propósito de lograr el bienestar social, manteniendo el orden y la seguridad dados por el régimen porfirista.

El último debate

El debate se dio en uno de los periódicos más importantes a nivel nacional como es el *Universal*. Vigil sigue criticando la tajante separación de la ciencia y la filosofía y la unidad del método positivista:

⁶²⁶ Ibidem.

⁶²⁷ Francisco Diaz Carmona y José María Vigil, *Las sátiras de Juvenal y Persio*, Madrid, Librería de la viuda de Hernando, 1892, p. 263.

“...la cuestión del método; no éste o aquel procedimiento aplicable a determinada, ramo del saber, sino al método en su acepción amplia y general, tal como lo concibe y trata de resolverlo la Filosofía primera. Y desde luego, ¿forma el mundo un todo sistemático, cuyas partes jerárquicamente relacionadas obedecen a un plan sabiamente preconcebido? Y si esto es así, ¿puede el espíritu humano organizar el conocimiento de conformidad con su objeto, es decir, ajustándose al sistema que adivina y supone? Pero ¿por dónde comenzar? ¿dónde hallar la base, el punto de partida, la verdad primera en que repose el conocimiento, y en seguida el principio que funde su demostración? Siempre la metafísica, que ha hecho nacer el método psicológico, el empírico y el especulativo, según que se parte del yo, del mundo exterior o de la causa primera. La ciencia sin la filosofía es un edificio sin cimiento, un silogismo sin premisas; y subordinar la filosofía a la ciencia es herir a ambas de un solo golpe; es querer sacar agua de la piedra pómez conforme a la feliz expresión de Kant cuando afirmaba que a eso equivalía la empresa de los empíricos de querer sacar de la experiencia las verdades primeras: *ex pumice aquam*. Los trabajos de clasificación y de observación sin espíritu filosófico han sido reducidos a su justo valor por Stuart Mill en las siguientes palabras: “El espíritu de un hombre se empequeñece inevitablemente; el vuelo de sus sentimientos hacia los grandes fines de la humanidad se encadenan miserablemente, cuando todos sus pensamientos se concentran en la clasificación de un pequeño número de insectos, o en la resolución de un pequeño número de ecuaciones, como cuando todos se emplean en fabricar puntas o cabezas de alfiler.”⁶²⁸

Parra tituló su artículo, “en la Preparatoria”, en el cual expresa con seguridad que la preparatoria está fundada sobre un principio correcto, el cual es abandonar toda metafísica:

“Sorprende que la Escuela Nacional Preparatoria, asilo de ciencias positivas, archivo riquísimo de hechos reales, templo del método experimental, vasto campo de la observación, resumen de las ciencias contemporáneas, adopte una remanente de su enseñanza un sistema de filosofía que no se compadece con los cursos que le han precedido ni con el sistema general que inspiró la elección y la distribución de esos cursos. Cuando al visitar el magnífico gabinete de física de la Preparatoria se recuerdan las sabias palabras de Newton “física, guárdate de la metafísica” cuando en el laboratorio de química pensamos que esta ciencia utilísima representa uno de los más gloriosos triunfos del método experimental y una derrota vergonzosa del método metafísico, sorprende y descorazona en verdad que en la cátedra de filosofía se tribute culto a la metafísica, ese fantasma de la inteligencia, ese espectro desainado del periodo medieval de la filosofía...poniéndola en armonía con el estado del saber contemporáneo con las exigencias de nuestro estado social y con aquellas inmutables leyes que norman el desenvolvimiento de nuestras facultades y les marcan un límite que fuera quimérico querer traspasar.”⁶²⁹

Vigil por su parte defendió la metafísica y dijo lo siguiente:

“Pues bien, Metafísica viene del título *Tà metὰ tà Physicà* “lo que debe leerse después de los libros de física” que Aristóteles o su sucesor Teofastro puso a varios tratados sobre los

⁶²⁸ . Vigil, José María. Un plan de estudios. Parte 1. 20 de febrero de 1891. Universal.

⁶²⁹ . Parra, Porfirio. En la Preparatoria. 6 de febrero de 1891. Universal.

objetos más abstractos del pensamiento, y que le fundador de la lógica designó con el nombre de filosofía primera. Kant define la metafísica como el inventario sistemático de todas las riquezas intelectuales que proceden de las razones puras, es decir, de las ideas y de los principios que la inteligencia saca de su propio fondo sin el auxilio de la experiencia; y Descartes dice que la filosofía es un árbol cuyas raíces se hallan en la Metafísica... En cuanto las nociones de verdad, de bien y de belleza, no se pueden discutir ni en lo que respecta a su origen ni en lo que mira a su legitimidad sin entrar de lleno en el dominio de la metafísica, lo que prueba la exactitud de las palabras de Descartes. Las ciencias positivas tienen por objeto investigar las causas y las leyes de los fenómenos, que es lo único que se ofrece a la observación sensible, se efectúan en el tiempo y en el espacio, y nuestras percepciones no son posibles sin las ideas de tiempo y espacio. Por otra parte, el fenómeno es particular, es fugitivo; no podría, por lo mismo, ser objeto de experiencia; pero la inteligencia humana trasciende a una propiedad permanente cuya manifestación pasajera es el fenómeno, y como la propiedad es una energía que no puede existir por sí misma, hay que suponer detrás de la propiedad y del fenómeno un substratum, un ser, una sustancia. Otro tanto puede decirse de la noción de causa, ideas eminentemente metafísicas sin las cuales es imposible toda experiencia.”⁶³⁰

El debate llega a un escenario en el que se polarizan dos concepciones del método, una defendida por Parra -método científico- y la otra defendida por Vigil -el método metafísico-. La respuesta de Parra a la defensa de la metafísica de Vigil corresponde con un estilo mordaz y agudo en la exposición razonada de sus argumentos. Comienza su defensa del método científico, aún reconociendo que su enemigo (José María Vigil) tiene razón en parte de su argumentación: “No nadie ha dicho que la metafísica se haya de tratar cuestiones frívolas; nadie ha negado que el modo metafísico de filosofar haya significado un progreso de la razón”.⁶³¹ Sin embargo, el método metafísico no ha sido eficaz en garantizar soluciones de los razonamientos exigidos para llegar a la verdad. Sus procedimientos son viciosos y carecen de una justificación plena, sus medios son totalmente falibles para llegar a resultados contundentes, únicos y universales.

Parra considera que una de las debilidades de esta forma de proceder (metafísica) es que atribuye un tipo de realidad que es distinta a las abstracciones, pero esta realidad es concebida de forma a priori a todo acto de experiencia. Por ello, se reduce la realidad a las relaciones que existen entre las abstracciones construidas por la razón, en este sentido, el conocimiento es falible, pues la evidencia que garantiza la consecución del saber se ve desbordada por la displicencia subjetiva en los constructos de pensamiento. En cambio, con el método científico las ideas abstractas se basan en la correspondencia con hechos sólidos y concretos. Lo que hace Parra es, supuestamente, invertir la correspondencia, “que el enlace realmente comprobado de los hechos, debe servir de norma al enlace de nuestras

⁶³⁰ . Vigil, José María. Un plan de estudios. Parte 2. 21 de febrero de 1891. Universal.

⁶³¹ . Parra, Porfirio. Método científico. 26 de febrero de 1891. El Universal. p. 1.

ideas”⁶³² De esta manera, se reconoce que la experiencia es el origen de todo conocimiento, por lo que la objetividad que proporciona este método es dado por el carácter a posteriori de la actividad epistemológica.

Parra nos dice: “Cuando los físicos renunciaron a conocer sustancialmente el calor limitándose modestamente a estudiar los fenómenos caloríficos, a medir su grados con el termómetro, entonces la física progresó a pasos de gigante; y nos legó el vapor, el telégrafo y la luz eléctrica”.⁶³³ La ciencia penetra la realidad basada en supuestos experimentales, donde por medio, de un método homogéneo es posible garantizar resultados universales y necesarios a toda la humanidad. “La ciencia suministra a las concepciones filosóficas el firme pedestal de la realidad; la filosofía infundirá el aliento divino de lo ideal que dé vida a los huesos áridos de los hechos descarnados”.⁶³⁴ Parra concibe que la supremacía del método científico se pueda observar en el progreso que la ciencia ha tenido en los últimos siglos, aunque, como vemos, Parra no descarta completamente a la filosofía y al papel que tiene la metafísica. Sin embargo, hay una jerarquía epistemológica en lo que él llama el pedestal de la realidad, se atribuye un papel predominante a la actividad del pensamiento cuando se le otorga objetividad a la experiencia, por medio de una experimentación, para explicar de cierto modo al mundo real con el propósito de intervenir en él.

La respuesta de José María Vigil no se hace esperar en un artículo de *El Universal* con fecha del 6 de marzo de 1891, el jalisciense responde a Parra de la siguiente manera: “Mucho podría decirse sobre lo anterior porque ni en todas las ciencias de observación es aplicable el método experimental; ni las ideas abstractas pueden fundarse en hechos concretos; ni es lícito establecer a priori que el enlace de los hechos debe servir de norma al enlace de nuestras ideas; ni es lógicamente aceptable que se rechace la evidencia porque alguna vez no se sepa hacer uso de ella, etc. Pero todo esto llevaría muy lejos, y lo que es llegar al nudo de la cuestión: la experiencia es el origen de todo conocimiento y el único criterio de verdad. Henos aquí en pleno sensualismo, en pleno empirismo, en plena tabla rasa”⁶³⁵

Para Vigil es imposible establecer un criterio de experiencia carente de ciertos presupuestos como lo son la causalidad y la sustancia. La tabla rasa es un aspecto bastante cuestionado, pues el sujeto epistémico no va por el mundo descubriéndolo sin presupuestos previos. Al contrario, dado que tenemos ciertos presupuestos podemos experimentar al mundo, tan es así que nos dice Vigil: “Se establece que el enlace de los hechos debe servir de norma al enlace de nuestras ideas; pero esto supone que hay una correspondencia exacta y comprobada entre nuestras ideas y los hechos; supone que se ha echado ya del puente del salvador de la verdad sobre el abismo tenebroso que separa el yo del no yo. Cuestiones

⁶³² . Ibidem.

⁶³³ . Ibidem.

⁶³⁴ . Ibidem.

⁶³⁵ . Vigil, José María. Al Sr. Parra. 6 de marzo de 1891. *El universal*. p. 1.

metafísicas igualmente pendientes; de donde se sigue que el ponderado método científico ha puesto su primera base en el vacío”.⁶³⁶

No hay nada más metafísico que el supuesto de correspondencia entre una relación de hechos fácticos con un conjunto de abstracciones. Con un tono sarcástico Vigil le pregunta a Parra ¿en dónde está el microscopio que nos permita descubrir la sustancia y la causa y en qué balanza pesaremos el tiempo y el espacio?⁶³⁷ A los ojos de Vigil la construcción de artefactos mecánicos sería insuficiente para responder a las grandes interrogantes epistemológicas, por lo que Vigil concluye que detrás de los datos experimentales, está la razón, detrás de la ciencia y sus procedimientos se encuentran la actividad filosófica o lo que es lo mismo la metafísica.

A pesar de la fuerza de sus palabras y de sus razones la polémica final de Vigil con Parra había concluido con la resignación de José María Vigil de que sus argumentos fueron escuchados por oídos sordos y que no había nada por hacer pues la decisión ya había sido tomada. La disputa sobre el curso de lógica había sido liquidada en el Congreso, cuando Justo Sierra presentó un resumen de la victoria del positivismo. Finalmente, se anunció que Parra iba a impartir clases orales de lógica basándose en el texto de Bain, y unos meses después otro informe señalaba que él estaba preparando su propio libro de texto. En mayo de 1892 se conoció la noticia de que Vigil había pasado de la asignatura de lógica a la de literatura y que su sustituto iba a ser el positivista José María Gamboa. Esa fue la victoria final que asentó el positivismo al espiritualismo de José María Vigil. Ya para 1892 el positivismo finalmente se consolidó como filosofía oficial del régimen porfirista. Se apoyaron con creces los principios defendidos por Gabino Barreda y, con ello, el positivismo triunfó sobre sus principales críticos y sus más importantes detractores.

Estos debates epistemológicos se vieron cobijados por polémicas políticas que les precedieron. Precisamente, por la necesidad de esclarecer en qué circunstancias estaba la nación de México, se discutieron las posibilidades que ésta tenía como nación independiente y como una nación recién formada. Las discusiones estaban colocadas en un terreno en el que la mayor preocupación hasta ese momento era saber qué tanto la constitución del 57 era un fiel reflejo de las condiciones y las necesidades del país. Un sector de intelectuales aglutinados en *La Libertad*, un diario con rodaje nacional que comenzó a publicarse en 1878, apoyaban un científicismo político inspirado, como ya habíamos mencionado más arriba, en Auguste Comte. Con la entrada en el poder de Porfirio Díaz en 1876, este periódico recibe apoyo y subsidios del gobierno, con el propósito de ser un contrapeso político al liberalismo revolucionario. De la misma manera, los positivistas mexicanos fueron apoyados por el régimen porfirista para mantener su hegemonía en el sistema educativo en México.

⁶³⁶ . Ibidem.

⁶³⁷ . Ibidem.

La libertad política, la libertad de pensamiento, la libertad individual, la filosofía, la metafísica y las humanidades fueron defendidas constantemente por José María Vigil, dejando huella en las nuevas generaciones. Sus ideas encontrarían eco en los jóvenes intelectuales del Ateneo de la Juventud que serían los grandes detractores del positivismo en las primeras décadas del siglo XX.

Justo Sierra y su proyecto de la Universidad Nacional

La importancia de estos debates se debe a que precedieron a los orígenes de la Universidad de México. El plan de Montes fue tan radical en su visión de echar por tierra todo el proyecto positivista de la preparatoria que uno de los grandes defensores del proyecto positivista, Justo Sierra salió a la defensa. En abril de 1881, Sierra presentó el proyecto de la Universidad Nacional como una defensa ante los ataques del Plan de Montes. En esencia la propuesta exigía la autonomía de los asuntos de las instituciones educativas frente al poder del Estado. Sierra pensaba que este era la mejor opción legal para evitar el golpe de Estado que, desde su punto de vista, le estaban dando los liberales metafísicos y los católicos al plan de estudios de la ENP. Por otra parte, también era una consecuencia indirecta de la huelga estudiantil de 1875. Pese a que Sierra no hace mención de este asunto, su discípulo Miguel Macedo, que la educación tenía que emanciparse del Estado como ya lo había hecho ya de la iglesia.⁶³⁸ Según O’Gorman, el proyecto de la universidad nacional de Sierra tenía el propósito de salvar el proyecto educativo positivista. Ciertamente las principales referencias que son incluidas en el texto son fundamentalmente de Spencer: “Creemos que algunas materias nuestro país puede entrar en esa fase de la evolución casi simultánea con lo que llama Spencer la integración y que el mismo sabio apellida diferenciación.”⁶³⁹

Más allá del sentido inicial o la carga ideológica del proyecto de la Universidad Nacional, ese proyecto inicial planteado por Sierra tomó forma jurídica y con ellos pudo concretarse hasta 1910, veintinueve años después. Un largo tiempo en donde las ambivalencias de Justo Sierra se evidenciaron, no para mal, sino al contrario para concretizar un proyecto híbrido inspirado en las bases humboltianas, donde su carga metafísica y filosófica de sus años de juventud aparecieron (ese Sierra que le criticó a Barreda que no hubiera una materia de filosofía en el plan de estudios, o el de la política más liberal que debatió con el mismo Barreda el asunto de Roberspierre y Mahoma); y además su visión científicista se mantuvo pero en particular su afición por el método científico, su interés por los avances de la ciencia y la tecnología. Para Sierra tanto el espiritualismo como el positivismo es cosa del pasado, más bien todo eso convergió en un nuevo híbrido: “entrambos adversarios quedaron exánimes en el campo de batalla; pero no fue vana la contienda; el positivismo

⁶³⁸ Cfr. Hale. P. 260

⁶³⁹ Sierra, Justo. Obras Completas VIII. La educación Nacional. UNAM. México. 1991. P. 65.

dejó a la razón un fanal clarísimo: el método; y el espiritualismo dejó a la humanidad una lámpara inextinguible: la esperanza”.⁶⁴⁰

Más allá de la interpretación de O’Gorman sobre el cambio de Sierra que se leen en sus páginas de su pequeño libro sobre los orígenes de la universidad en donde se esboza que el cambio vino de su “instinto de historiador.”⁶⁴¹ En este punto considero que la Universidad Nacional se funda en los pilares de la controversia y la discusión. Fue un producto de la dialéctica argumentada desde dos flancos o dos visiones de mundo que interactúan de manera polémica que se desdoblán hacia ámbitos diferentes como es la política pero al mismo tiempo emergen de esos mismos presupuestos. La Escuela Nacional de Altos Estudios representa esa visión híbrida, integrada y unificada, pues uno de sus principales objetivos sería “las investigaciones metódicamente científicas con el propósito de enriquecer los conocimientos humanos.”⁶⁴² Esta institución lo contenía todo en su recinto se estudiarían las Humanidades más específicamente: Las lenguas clásicas y las lenguas vivas, las literaturas, la filología, la pedagogía, la lógica, la psicología, la ética, la estética, la filosofía y la historia de las doctrinas; además se estudiarían las Ciencias Exactas como: Física y las ciencias químicas y biológicas; y finalmente, las Ciencias Sociales, Políticas y Jurídicas. La Escuela Nacional de Altos Estudios fue concebida como el más alto peldaño, casi en los mismo términos de la estructura piraminal positivista, pero esta vez no se excluía a las humanidades ni a la filosofía sino que se integraba. El tipo de conocimiento que se producía en ese recinto tenía el principal propósito de servir a la patria.

Conclusión

En este capítulo he mostrado cómo el contenido filosófico de las polémicas sobre el libro de texto de la Escuela Nacional Preparatoria tiene su contexto en presupuestos políticos. La idea de ambivalencia entre lo político y lo epistémico que desarrollo en este trabajo se inspira en mis lecturas de Vigil, en particular, del segundo discurso de la defensa del texto de Janet en 1885 cuando menciona que el debate filosófico de desborda a la esfera de lo político en forma de presupuestos o como le llama Vigil: principios políticos. En el fondo, en el debate epistemológico Vigil logra ver que hay en el método científico existe una imposición arbitraria y política contra la diversidad de expresiones. En realidad, en el positivismo se encontraba una vena autoritaria y totalitaria que imponía la tiranía del método científico sobre la diversidad de pensamiento e imponía a la vez una moral que estaba mayormente orientada en el goce y el placer individual que en principios y virtudes que enseñaban la importancia de la prudencia, la responsabilidad y la búsqueda incesante por el bien común. Vigil también veía un peligro en el positivismo pues se decían seculares pero se estaba produciendo un nuevo tipo de religión, una nueva deidad consagrada al hombre mismo con un discurso científicista. Vigil era un crítico de la concepción científica

⁶⁴⁰ O’Gorman Edmundo. Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México 1910. UNAM. México. 2010. P. 48.

⁶⁴¹ Cfr. Ibid. p. 47-50.

⁶⁴² Sierra. Op. cit. p. 411.

del positivismo, veía los peligros y veía los riesgos. Vigil sospechaba de la armonía ideológica del positivismo y de la dictadura de Porfirio Díaz. Vigil realizaba una crítica desde la filosofía política de la ciencia y justamente vio en la tradición republicana materializada en la Constitución Política de 1857 una salida a la dictadura del pensamiento positivista. Lo interesante del asunto es que el debate profundo se da con algo que parecía insignificante que fue el manual de Lógica para la preparatoria. La razón del por qué hubo tal controversia con el manual fue que la materia tocaba cuestiones morales y políticas. El grupo de los católicos cuestionaba que en la materia se enseñaban principios ateos. Los espiritualistas mexicanos cuestionaban que la materia erosionaba los valores patrióticos y cívicos del bien común y al contrario se enseñaban valores egoístas e individualistas. Además en el ámbito filosófico se cuestionaba que la materia olvidaba la importancia de las preguntas filosóficas. El debate mismo es una manifestación de la lucha de las dos culturas, entre positivistas y humanistas. En lo que yo he llamado la tercera cultura de las ambivalencias de la ciencia y el poder y en los tiempos y espacios controversiales. En un primer momento, el debate fue protagonizado por los mismos positivistas y los krausistas. Posteriormente, José María Vigil, el filósofo espiritualista, entraría en el debate principalmente por su designación como el profesor permanente de la materia de lógica. Su designación fue fuertemente apoyada por el grupo de los católicos y por los liberales de viejo cuño. Para los positivistas significó otro duro golpe al proyecto educativo del positivismo, pues precisamente se había quitado de esa posición al gran discípulo de Gabino Barreda, el joven Porfirio Parra. En la última parte del debate los grandes protagonistas fueron, sin duda, Porfirio Parra y José María Vigil. También muestro cómo el positivismo comenzó a ganar posiciones hasta que Vigil deja su clase de Lógica. Intento mostrar que estos debates preceden a la formación de la Universidad Nacional de México que en un inicio integra a ambas culturas.

Conclusiones finales

Este tesis doctoral retoma principalmente los trabajos de Zea y de Hale fundamentales para el estudio del positivismo y liberalismo en México en la segunda mitad del siglo XIX. De Zea tomé la idea del pensamiento situado y localizado en particularidades regionales y de Hale consideré fundamental la idea de que para comprender estos debates en México se requería comprender su influencia externa. En este sentido, intenté situar y contextualizar los debates y las polémicas tanto en México como en Francia en el siglo XIX algo que hace Zea en su trabajo aunque no de forma situada en el caso francés; y Hale, aunque no de una forma desarrollada. Esta es justamente la contribución de esta investigación. Además a través de mi reflexión filosófica y sociológica he considerado tres niveles de análisis en esos debates tanto en Francia como en México que como se ha dicho: el primero refiere al juego ambivalente y relacional de las categorías de poder y ciencia. –hay presupuestos políticos en el contenido epistémico y el contenido epistémico se revierte en forma de poder y además existen imbricaciones de lo político, lo filosófico y lo científico por medio de mediaciones simbólicas y disposiciones sociales como son grupos, instituciones, publicaciones y asociaciones, etc-. Un segundo nivel que refiere a los espacios y tiempos controversiales donde hemos visto que la polémica se desborda a diferentes ámbitos de la vida, principalmente, el político pero también la controversia es temporal porque las polémicas se desdoblán en el tiempo y de lugar a lugar principalmente por la apropiación de actores en circunstancias regionales diversas y estas circunstancias varían y transforman las condiciones y el contenido de la polémica. Por último, refiero a una tercera cultura que es un híbrido entre la cultura de la ciencia y las humanidades en una dinámica ambivalente entre el poder y los espacios y tiempos controversiales.

Otro de los aspectos que me separa del análisis de Hale es su planteamiento de que el espiritualismo mexicano contiene un pensamiento político inspirado en el liberalismo clásico. Yo considero que la tradición política que está detrás del espiritualismo mexicano y en particular de José María Vigil es la republicana por los valores que promueve como lo son la libertad negativa, el bien común, el patriotismo y la virtud cívica. En sus escritos he encontrando formas de resistencia no sólo contra los poderes foráneos que intentan someter a la nación mexicana sino que también contra las expresiones dictatoriales de la ciencia con el positivismo mexicano. Los debates en México aportan particularidades culturales históricas tanto al pensamiento positivista y al espiritualista. En el caso del positivismo mexicano se redefine la concepción política, la noción del mecanismo administrativo industrializado en su forma política impersonalizada del positivismo francés se transmuta en una forma de poder personalizado y dictatorial. El espiritualismo en México es mucho más radical que el espiritualismo un tanto conservador en Francia. Esto se debe al radicalismo de Vigil y las nociones de resistencia que encuentra en la tradición hispanoamericana e indígena. Vigil ve en la memoria y en el pasado dos culturas encontradas: la europea y la indígena; y en un juego de contradicción y de disputa de las dos culturas que lejos de considerarla una debilidad, se vuelve un juego dialéctico

permanente de muchas tensiones y en una lógica de disputa que es muy rica y de mucha vitalidad para la sociedad. Esa tensión es fundamental para el desarrollo de la sociedad en su forma ecléctica. En cambio, entre los positivistas esas contradicciones son bárbaras y salvajes por ese motivo habría que llevar a la sociedad a una fase superior, a una síntesis, al orden y el progreso. Sin embargo, el pensamiento de Vigil también ve hacia el futuro, su pensamiento también es utópico y produce esperanza de una sociedad inspirada en los valores republicanos que encuentra en la Constitución Política de 1857. Este carácter utópico tiene mucho que ver con el pensamiento de resistencia política y radical de Pierre Leroux. Leroux encuentra su forma de resistencia en la misma ciencia y en la tecnología. Las máquinas pueden ayudar en la resistencia junto con las letras y la cultura humanista. En cambio, en Vigil veo un pensamiento mucho más romántico, un pensamiento que no ve en la industrialización más que la consolidación de las fuerzas foráneas científicas sino que ve en las letras, en la lengua pura, en la lengua escrita que es la Constitución las formas de emancipación.

Es indudable que la cultura de la ciencia en todo el siglo XIX se expande y se extiende, pasando de los salones y la vida intelectual privada a las instituciones educativas estatales y las élites políticas. En el siglo XIX interactúan de manera polémica dos formas distintas de conocimiento. Una que lleva siglos consolidada en los recintos universitarios que se fundamenta en las preguntas de índole filosófica y más cercana a la tradición literaria y humanista; la otra más próxima a los movimientos intelectuales que surgen con la reflexión filosófica dirigida a la naturaleza que poco a poco comenzaron a crear artefactos, instrumentos y métodos aplicados para explicarla. Ambas formas de conocimiento son cosmovisiones o universos simbólicos antagónicos, ambas tienen presupuestos políticos que se forjan desde la más básica y elemental relación de autoridad entre los sujetos, sea en su forma monológica –relación de poder vertical- o en su forma dialógica-relación de poder horizontal-. La política va transmutando las razones de la filosofía dependiendo de circunstancias específicas que tienen que ver con la estabilidad o la fluctuación política y según los espacios culturales y controversiales. Lo político se encuentra primero desde un ámbito ideológico que refiere a las categorías a priori del ámbito filosófico, en lo tácito del conocimiento, y otro que tiene que ver con las consecuencias de lo político en la vida práctica y en sus evaluaciones de lo simbólico. He mostrado que hay diversas expresiones del conocimiento tácito que supone implícitamente los presupuestos políticos. El siglo XIX se caracteriza por ese espacio controversial entre los espiritualistas mucho más cercanos a los métodos humanistas y los científicos promotores de la avanzada científica.

Los espiritualistas y los científicos comparten la noción ambivalente entre el espíritu y la naturaleza, éstas no están dissociadas y se complementan de forma constante. Ambas difieren en la manera en la que se aproximan a esas dos categorías. Los espiritualistas empiezan su reflexión desde el espíritu humano hacia la naturaleza y terminan en el espíritu. Los científicos comienzan su reflexión de la naturaleza hacia el espíritu para

terminar en la naturaleza. Los espiritualistas creen que en ese poder de conocer se van develando poco a poco dos categorías fundadas sobre la razón, la filosofía y la política. La razón es el centro fundamental de todas las diferentes esferas de la vida. La manera más apropiada para poder acceder a la razón sería por medio de un método psicológico que ayudaría a comprender un tipo de ontología humana ecléctica y diversa. Esa diversidad de expresiones humana de conocimiento se articula con la razón y con otros aspectos humanos como la intuición, el sentimiento y la revelación. Los científicistas consideran que el proceso que va desde adentro hacia afuera comienza a articular una argumentación material y artificial. El medio es el artefacto y el instrumento para llegar a conocer a la naturaleza y al conocerla conciben un mundo mecánico y en el mecanismo universal reconocen relaciones invariables y necesarias. Ahí está la idea de orden, pero también el tiempo se despliega y va de lo simple a lo complejo y los elementos que interactúan en las relaciones necesaria se despliegan hacia una finalidad común, ahí está la noción de progreso. Los estudios refieren mayormente a descubrir los elementos y sus interacciones, poniendo énfasis en el uso del método científico para validar el conocimiento.

La manera en que definen lo político es diferente también, pero es consistente con la manera en la que se aproximan al problema de la naturaleza y el espíritu. Primero, los espiritualistas piensan que la forma de poder es intelectual, es decir, es razonada, un proceso intelectual en donde lo más razonable es la mediación o el justo medio. Por ende, los intelectuales tienen mayor acceso a esa razón por su entrenamiento en la Academia, así que ellos tendrían que estar en las posiciones de poder para ejecutar la razón y el justo medio para todos. La política para los espiritualistas está fundamentada en un orden moral articulado entre razón y justo medio. La razón alude a las mediaciones, al justo medio entre poder y libertad. La política para los espiritualistas tiene que ver con la noción de una libertad negativa que coloca como eje la responsabilidad de los individuos en su toma de decisiones. Los espiritualistas reconocen la importancia de los derechos individuales y de sus libertades para acceder al uso público de la razón. Los espiritualistas creen que se requiere fortalecer la esfera política desde el interior de la sociedad. La política para los espiritualistas es intelectual y no es mecánica, la política parte de un yo-pensante que se desenvuelve en su historicidad y que tiene como límite el justo medio que permite mediaciones y equilibrios entre los diversos intereses que hay en la sociedad. Los científicistas decimonónicos concebían un mundo político artificial y maquinístico se requerían prótesis artificiales para hacer la política, para administrarla y dominarla por medio del orden geométrico y matemático como en la industria. Por ello para los científicos se requiere tomar el Estado y fortalecer su rol para hacer que el orden y el progreso de la sociedad se administre. Los expertos tendrían un papel fundamental para echar andar el poder estatal administrado para perfeccionar a la sociedad. Los científicistas concebían un tipo de política meritocrática. La forma de política es una ingeniería maquinística pues se está creando una máquina estatal o social. Ambas posiciones políticas son parecidas porque se basan en un tipo de poder que se legitima en el mérito y en el entrenamiento de las

instituciones educativas. Su pugna es quién debería tomar el poder, si deberían ser aquellos formados en la École Normale Superior donde se forman a los filósofos y humanistas o si deberían ser aquellos formados en l'École Polytechnique donde se forman los ingenieros y algunos médicos

La polémica se va desarrollando por todo el siglo XIX. El debate es filosófico y al mismo tiempo político por tratar de establecer en qué términos podría ser entendida la ciencia y cómo esto impulsaría un proyecto político y social. Los espiritualistas temen por impresionante transformación de la sociedad producida por la revolución industrial y consideran que la máquina distorsiona a la armonía del espíritu y de la razón. Por ello es que el fundamento es el yo-pensante que se apropia del mundo a partir de categorías, de sentimientos, de sueños y de revelaciones que surgen desde el interior de forma intuitiva. En cambio, los científicos consideran que las transformaciones sociales y culturales por la revolución industrial son favorables por eso tuvieron una retórica obsesiva hacia reforma social, explicando esas transformaciones sociales con teorías orgánicas y biológicas principalmente porque se pensaba que la sociedad estaba evolucionando y se estaba adaptando a su medio de manera completamente diferente. Este proyecto de transformación política y social con base en la ciencia se generó con los discípulos de Arago y los Saint-Simonianos, es ahí donde comenzaron a emerger poco a poco nuevas utopías de la sociedad donde se integraba al hombre y a la máquina de manera armónica tomando como bandera a la tecnología y a la ciencia. Estos ingenieros utópicos atacaron a los espiritualistas por su romanticismo al pasado y a lo meramente humano que era lo intelectual (metafísico), y además sus privilegios políticos otorgados por la Restauración y la Monarquía de Julio. La crítica era además política contra la monarquía constitucional fundada en la carta constitucional de 1814 que seguía respetando derechos y libertades inalienables del hombre. Los científicos veían en esas libertades meras abstracciones, invenciones intelectuales que no ayudaban en nada a la política administrada. La crítica de los espiritualistas en general hacia los científicos fue que aunque negaban los presupuestos intelectuales o metafísicos las disciplinas científicas se sostenían por esos mismos presupuestos. La crítica en el ámbito político es que la ciencia era autoritaria porque no respetaba las libertades y los derechos de los ciudadanos de la república.

Los debates se dan en dos momentos: Un primer momento durante la supremacía del espiritualismo de Cousin y el científicismo emergiendo aunque consolidado únicamente en la Ecole Polytechnique. Cousin le dedica mucho tiempo a los ataques provenientes de la Iglesia católica y no tanto o casi nada a los ataques de los saint-simonianos, particularmente de Pierre Leroux. En este trabajo refiero a Pierre Leroux porque hace una crítica política contundente contra el espiritualismo y contra el científicismo de los saint-simonianos justamente en esa idea de mérito que justificaba una forma de poder elitista. Pierre Leroux articula un argumento democrático en el que integra a la máquina y el yo-sintiente de la versión original del espiritualismo en Maine de Biran. Leroux concibe un híbrido entre la

máquina y lo humano integrando las dos culturas en disputa y desde la política hace una crítica utópica la estructuración de hegemonías intelectualistas para la emancipación de los sectores más vulnerables de la comunidad y de la sociedad. Leroux concibe a la utopía no como el sueño de orden y progreso del positivismo, ni el de libertad y mediación del eclecticismo, sino como emancipación y transformación. Un segundo momento, en la segunda mitad del siglo XIX que se caracteriza por las fluctuaciones políticas en Francia que modifican el mapa de poder. Hubo una enorme inestabilidad política en menos de treinta años, hubo revoluciones, monarquías, intervenciones imperiales y la terrible derrota de la guerra franco-prusiana. También hubo un enorme debate entre los discípulos de Cousin y los discípulos de Comte y algunos otros pensadores que tomaron la bandera del científicismo en el debate participaron Hyppolite Taine, Ernest Renan, Émile Littré y los espiritualistas Elme-Marie Caro y Paul Janet. La mayoría de las perspectivas de estos pensadores fueron mediadoras entre la filosofía y la ciencia y entre las dos culturas. En cuanto a la posición política de estos pensadores también era mediadora y conciliadora pese a que había quienes se llamaban republicanos, liberales, demócratas e incluso monárquicos. Todos comparten un principio en común que la sociedad debería ser guiada por los sectores intelectuales. Algunos cuantos también reconocen el rol cada vez más importante de las masas políticas por lo que habría de otorgarles mayores derechos políticos y civiles a los ciudadanos de la república y también se requiere restringir los poderes del Estado. También muestro cómo el grupo de los positivistas y científicistas van ganando poco a poco posiciones políticas de modo tal que con la Tercera República consiguen la hegemonía y comienza una serie de reformas educativas donde se cambia el contenido de los planes y programas y se orienta más a temas de la ciencia.

La disputa entre positivistas y humanistas llegó a México a través de mexicanos que viajaron a París y por medio de intérpretes que tradujeron los contenidos de los debates. El caso de México es interesante porque el contenido filosófico y político de los debates entre espiritualistas y positivistas se transmuta por los juegos de poder y la producción de hegemonías que había en México. El positivismo fue utilizado como una filosofía política de la ciencia en México porque justamente recrea y reproduce un entramado social de exclusiones e inclusiones de poder político que emerge como un tipo de política científica en donde es posible administrar a la sociedad a través de instrumentos mucho más sofisticados para garantizar control y orden en la sociedad. Los positivistas mexicanos pensaban que con la ciencia podría explicarse a la sociedad por medio de relaciones necesarias que también se encontraban en la naturaleza. Las libertades de los individuos estaban dentro de ese orden natural por lo que las libertades divisibles y dependían del orden natural de la sociedad. El orden natural de la sociedad produce desigualdades, lo que queda es regular esa desigualdad y hacer que las desigualdades sean mínimas. Se requiere un Estado fuerte para que se regulen esas desigualdades y se garantice orden y progreso en la sociedad. Para que el Estado pueda administrar las desigualdades es necesario que los puestos de poder sean tomados por aquellos que tengan formación científica o expertos

porque poco a poco han aprendido las formas de operar y ejecutar eficazmente los mecanismos del Estado para garantizar el beneficio para la sociedad. Uno de los principios regulatorios de la sociedad y del Estado en su toma de decisiones es el método científico el cual facilita los acuerdos por aquello de la síntesis de las conciencias. Los positivistas mexicanos se tomaron muy en serio la idea de progreso pues justamente consideraban que el problema de la sociedad mexicana decimonónica era su pasado colonial que cargaba una losa de conflictos, de malos entendidos y de contradicciones. Para los positivistas se requería una nueva síntesis de las conciencias que se encontraría únicamente en la ciencia por ese amor y búsqueda incesante de la verdad a través de mediaciones y artefactos. La dictadura política de Porfirio Díaz encontró en el positivismo un potente marco ideológico para justificar su hegemonía personal, la modernización del país, la explotación y exterminio de las comunidades indígenas. Los humanistas, en particular, José María Vigil critica la desigualdad natural y va más allá al argumentar que todos somos iguales porque todos tenemos los mismos derechos mucho en el sentido de Rousseau. Vigil quizá encuentra en el espiritualismo una noción de la historia de la filosofía, pero Vigil va más allá del pensamiento y mira a la historia desde el desarrollo mismo de las instituciones desde su origen. Vigil bebió de un pensamiento emancipatorio que resurgió con la intervención francesa y con la constitución política de 1857 que fue la ilustración criolla y el nacionalismo como una reacción contra la avanzada europea. Se requería una comprensión de la propia tradición cultural sus dualismos, sus ambivalencias y sus conflictos. Por ello era necesario poner en nuestra memoria la tradición de los pueblos precolombinos por la riqueza cultural de sus tradiciones y por su riqueza de conocimiento de su mundo de vida. Los espiritualistas republicanos comienzan a articular las ideas liberales de las libertades individuales con un humanismo republicano que supone el encuentro con el pasado y la tradición indígena. La tradición jesuita contiene un potente pensamiento de liberación porque tiene la facultad de transformar al mundo a partir de un mecanismo ambivalente y contradictorio de identidades que se forjan y que se siguen forjando para determinar lo que es lo mexicano. El sentido común es tomado del espiritualismo para conciliar las diversas expresiones de lo humano que se presentan en la comunidad y acercamiento normativo y regulativo de las diferentes expresiones. El fundamento es político porque en lo político se concentra la capacidad para articular utópicamente la diversidad y la polémica como formas y expresiones de lo social que garantizan que las decisiones sean tomadas en la voluntad general o el derecho de gentes. Los humanistas evocan el ideal de la ciudadanía del mundo y una idea centrada en la humanidad común, en el sentido común, en lo normativo sobre lo racional.

Las ideas de Comte llegaron a México porque Gabino Barreda había visitado París y había asistido personalmente a alguna de sus cátedras. Barreda se vio inspirado en el proyecto y cuando regresó a México tuvo la suerte de que familiares suyos pertenecían a los grupos hegemónicos en México. Tuvo la posibilidad de conocer personalmente a Benito Juárez quien seguía siendo el presidente pese a los años de inestabilidad política. Juárez quería

edificar las nuevas instituciones sobre las ruinas en la que se encontraba el país. Barreda fue elegido como el ingeniero institucional del sistema educativo y encontró tierra fértil para echar a andar el proyecto educativo inspirado en sus lecturas y lo que había aprendido en Francia del positivismo. La idea de Barreda era diferente a la de Auguste Comte al menos en tres puntos fundamentales. El primero era que Barreda proponía un proyecto totalmente secular en contraste al llamado religioso del positivismo francés. El segundo fue que Barreda no echó a andar en su plan educativo de la preparatoria desde la sociología, disciplina fundamental para Comte, y prefirió poner en una misma materia la lógica y la moral donde se tocaban temáticas mucho más referidas al método y cómo se podían integrar las diversas disciplinas científicas que al ámbito de la sociedad. Esto porque su visión era desde la medicina. El tercero es que Barreda concibió una verdadera política aplicada del positivismo y su vinculación con el Estado. El científicismo mexicano a diferencia del francés era hegemónico. En Francia se había tomado el eclecticismo de Cousin como doctrina oficial y el científicismo criticaba esa hegemonía. En cambio en México el positivismo fue tomado como doctrina oficial y el espiritualismo francés fue utilizado para cuestionar esa hegemonía. Tal vez por eso motivo encontramos un pensamiento tan radical y crítico desde el científicismo en Francia como es el de Pierre Leroux. Era un pensamiento alternativo que critica la hegemonía ecléctica desde la ciencia. En cambio en México, el pensamiento más radical y crítico viene desde el republicanismo espiritualista de José María Vigil justo porque ambos comparten esa posición de pensamiento alternativo frente a otro pensamiento hegemónico. Justo Sierra tiene un papel muy interesante en los debates, fue alguien que pasó del romanticismo al científicismo evolucionista y luego retomó nuevamente su visión romántica incrustada a la cosmovisión científica. Sierra simboliza el híbrido y la mediación entre las dos culturas, un romántico maquinístico quien concibió un segundo proyecto de la Universidad Nacional de México en la mediación de ambas perspectivas. Su visión política sólo fue radical en su primer momento romántico cuando debate con Barreda, pero ese radicalismo lo inspiró para ir separándose de la dictadura de Díaz. Sabemos que entre Porfirio Díaz y Justo Sierra se da un pacto desde sus años de La Libertad y las posiciones de poder que Sierra tuvo en la administración Díaz. Tuvo un solo momento de discrepancia, al final de los días de la dictadura cuando Sierra se dio cuenta de las implicaciones negativas del autoritarismo personalizado del dictador Díaz. Sin embargo, su posición política sigue privilegiando la autoridad de los méritos académicos, el proyecto de la Universidad Nacional integra la cultura de los humanistas y la de los científicos pero su posición política no es propiamente democrática. Vigil en cambio era un republicano radical desde sus primeros años, en sus debates filosóficos e históricos hizo explícitos sus principios políticos. Fue una figura fundamental y muy respetada por la academia y por Porfirio Díaz. La diferencia que tiene con Sierra es que Vigil tenía una mayor inclinación a los estudios de las humanidades, era un hombre de letras, era un hombre que había dedicado su vida a la organización de la biblioteca nacional. En ese sentido, seguía pensando que había dos culturas o dos aproximaciones diferentes entre los científicos y los espiritualistas. Vigil y Parra estaban

de acuerdo finalmente en una sola cosa que no podría haber una integración de las dos culturas, ambos lo reconocieron en uno de sus debates en el liceo Hidalgo. El espiritualismo de Vigil es una lectura desde la tradición hispanoamericana, sus críticas al cientificismo son tomadas de la tradición espiritualista francesa. Lo que hace único al pensamiento de Vigil es que reconoce que la doctrina filosófica obedece a principios políticos, un cuestionamiento similar al de Pierre Leroux al eclecticismo de Cousin. Vigil añade que su crítica también va hacia ese pensamiento colonial que supone la supremacía de Europa o de lo foráneo sobre lo propio. Vigil retoma un pensamiento crítico a la hegemonía blanca y europea y visualiza la importancia de mirar, de estudiar una tradición propia que surge con los pueblos precolombinos. Vigil no fue un liberal de la época, los liberales fueron xenófobos en su mayoría contra los pueblos indígenas. Vigil reconoce la importancia de los saberes de estos pueblos, reivindica a las mujeres. Vigil tiene un pensamiento crítico y demasiado interesante para la época. Los tiempos y espacio controversiales varían en una constante, lo que no varía son las implicaciones políticas de los argumentos filosóficos y científicos. El argumento democrático se parece a aquel de José María Vigil en México aunque es diferente. Es cierto que ambos toman a Rousseau para cuestionar a las élites políticas y académicas, la diferencia es que Vigil se alimenta de la tradición Iberoamericana, haciendo una doble crítica: primero la crítica de las élites locales y haciendo una crítica de la supremacía de lo europeo con lo nacional.

La Universidad Nacional fue un proyecto híbrido de la integración entre las ciencias y las humanidades. Esa integración es polémica y es contradictoria, sigue habiendo una tensión esencial entre quienes defienden la hegemonía de una cultura o la otra. Sin embargo, la tensión es política en sus expresiones y sus fundamentos. Al mismo tiempo es utópica porque contiene un potente pensamiento emancipatorio y transgresor y también contiene un potente pensamiento maquinístico y artificial que produce enormes transformaciones en la naturaleza como en lo social. La Universidad conforma ese despliegue ambivalente de lo político, lo filosófico y lo científico que supone el eterno retorno de la polémica y sus contradicciones que parecen encontrarse en esta tercera cultura unitaria de pensantes creadores de máquinas y de sofisticados esquemas teóricos que producen esperanza.

Bibliografía:

Libros:

Abi-Mershed, Osama W. *Apostles of Modernity. Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria*. Stanford University Press. California. 2010.

Agnès, Antoine. *Maine de Biran. Sujet et politique*. Presses Universitaires de France. Paris. 1999.

Agraz García de Alba, Gabriel. *Bibliografía general de don José María Vigil*. IIB-UNAM. México. 1981.

- Aguilar Rivera, José Antonio. *El manto liberal: los poderes de emergencia en México, 1821-1876*. UNAM. México. 2001.
- Alba, Victor. *Las ideas sociales contemporáneas de México*. FCE. México. 1960.
- Alexandrian, Sarane. *Le socialisme romantique*. Seuil. Paris. 1979.
- Antonio y Medina, Juan. *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. IIIH-UNAM. México. 1970.
- Aquarone, Stanislas. *The life and Works of Émile Littré. 1801-1881*. Sythoff. Leyden. 1958 ; Rey, Alain. *Littré. L'humaniste et les mots*. Gallimard. Paris. 1970.
- Aragón, Agustin. *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*. Société Positiviste. Paris. 1898.
- Arendt, Hannah. *La condition humaine*. Gallimard, Paris. 2012
- Aristotle. *De Anima*. Cambridge University Press, Uk. 1907.
- Armenteros, Carolina. *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*. Cornell University Press. Ithaca. 2011.
- Austin, John. *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris. 1970.
- Axelos, Kostas. *Héraclite et sa philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Les éditions de minuit. Montpellier. 1973.
- Baertschi, Bernard. *L'ontologie de Maine de Biran*. Éditions Universitaires Fribourg. Suisse. 1982.
- Baker, Keith Michael. *Condorcet. Raison and Politics*. University of Chicago. Chicago. 1975.
- Bakunin, Jack. *Pierre Leroux and the Birth of Democratic Socialism, 1797-1848*. Revisionist Press. New York. 1976.
- Barnes, Barry. *Scientific Knowledge and sociological theory*, Routledge, London. 1974.
- Barreda, Gabino. *Asociación Metodófila*. Imprenta del Comercio. México. 1877.
- Barreda, Gabino. *Oración Cívica*. UNAM. México. 1979.
- Barreda. Gabino. *Dictamen sobre la Ley Orgánica de Instrucción Pública del Distrito Federal del 2 de diciembre de 1867 en Barreda, Gabino. La educación positivista en México*. Editorial Porrúa. México. 1998.
- Barrière, Pierre. *La vie intellectuelle en France du XVIIe siècle à l'époque contemporaine*. Éditions Albin Michel. Paris. 1974.
- Barrière, Pierre. *La vie intellectuelle en France*. Éditions Albin Michel. Paris. 1961.

Barthèlemey-Saint-Hilaire, Jules. Victor Cousin sa vie et sa correspondance. Hachette. Paris. 1895. p. 25

Beecher, Jonathan. Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism. Berkeley, Cal. 2001.

Belay, Raynald et Marin, Claire. De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIXe siècle. ENS éditions. Lyon. 2001.

Belhoste, Bruno. La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire. Belin. Paris. 2003.

Ben-David, Joseph and Freudenthal, Gad. Scientific Growth: Essays on the Social Organization and Ethos of Science. University of California Press. Berkeley. 1991.

Bernard, Claude. Victor Cousin ou la religion de la philosophie. Presses universitaires du Mirail. Toulouse. 1991.

Bertocci, Philip A. Jules Simon. Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886. University of Missouri Press. Missouri. 1978.

Billard, Jacques. L'éclecticisme. Presses Universitaires de France. Paris. 1997.

Biran, Maine de. Journal. Février 1814-décembre 1816. Éditions de la baconnière. Suisse. 1954.

Bird, Otto. *Cultures in Conflict. An essay in the Philosophy of the Humanities*, University of Notre Dame Press, US. 1976.

Boltanski, Luc. Les cadres. La formation d'un groupe social. Minuit. Paris.

Bourdeau, Michel. Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte. Éditions du Cerf. Paris. 2006.

Bourdieu, Pierre. Language et pouvoir symbolique. Seuil. Paris. 2001.

Bourdieu, Pierre. Le sens pratique. Minuit. Paris. 1980.

Bourdieu, Pierre. Méditations Pascaliennes. Éditions du Seuil. Paris. 1997.

Boutroux, Émile. Sur la vie d'Étienne Vacherot. Firmin-Didot. Paris. 1904.

Brading, David. El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1942-1867. FCE. México. 1991.

Brockman, John. The Third Culture. Simon and Schuster. New York. 1995.

Brooks III, John. The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Science in Nineteenth-Century France. University of Delaware Press. Newark. 1998.

Brown, James, R. Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars. Harvard University Press. Cambridge. 2001.

- Brown, Mark. *Science in Democracy. Expertise, Institutions, and Representation*. The MIT Press. Cambridge. 2009.
- Canguilhem, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. J. Vrin. Paris. 1968.
- Canguilhem, Georges. *Le Normal et le pathologique*. PUF. Paris. 1966. P. 186-187.
- Carlisle, Robert. *The Proffered Crown. Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope*. The John Hopkins University Press. Baltimore. 1987.
- Carnot, Lazare. *Révolution et mathématique*. L'Herne. Paris. 1984.
- Caro, Elme. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Hachette. Paris. 1878.
- Caro, Elme-Marie. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Hachette. Paris. 1878.
- Caro, Elme-Marie. *Problèmes de morale sociale*. Librairie Hachette. Paris. 1876.
- Cartwright, Nancy ; Cat, Jordi ; Fleck, Lola ; Uebel, Thomas. *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics*. Cambridge Press. Cambridge. 1996.
- Cassirer, Ernst. *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*. Yale University Press. London. 1950.
- Castoriadis, Cornelius. *Sur la politique de Platon*. Seuil. Paris. 1999
- Cházaro, Laura. (comp.) *Medicina, ciencia y sociedad en México, siglo XIX*. El Colegio de Michoacán. Zamora, 2002.
- Chevalier, Michel. *Politique industrielle et système de la Méditerranée*. Imprimerie d'Éverat. Paris. 1832.
- Chevillon, André. *Taine formation de sa pensée*. Librairie Plon. Paris. 1932.
- Claude Lelièvre, Christian Nique, *La République n'éduquera plus, la Fin du mythe Ferry*, Paris, Plon, 1993.
- Collins, Harry. *Tacit and Explicit Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago. 2010.
- Collins, Randall. *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change*. Harvard University Press. USA. 1998.
- Comte, Auguste. *Catéchisme Positive*. Éditions du Sandre. Paris. 2009.
- Comte, Auguste. *Correspondence générale et confessions*. Tome I. École Pratique des Hautes Études. Paris. 1973.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive. Leçon 2*. Hermann. Paris. 1975.
- Comte, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. J. Vrin. Paris. 1995.

Comte, Auguste. *Écrits de Jeunesse. 1816-1828.* École Pratique des Hautes Études. Paris. 1970.

Comte, Auguste. *La filosofía positiva.* Porrúa. México. 2000.

Comte, Auguste. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* L'Harmattan. Paris. 2001.

Comte, Auguste. *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité.* Fayard. Paris. 2000.

Comte, Auguste. *Système de politique positive.* Crés. Paris. 1912.

Comte, Auguste. *Système de Politique Positive. I.* Otto Zeller. Osnabrück. 1967.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie première. Cours de philosophie positive. Tome I.* Hermann. Paris. 1975.

Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain.* Editions Alive. Paris. 1998.

Cosío Villegas, Daniel. *La constitución de 1857 y sus críticos.* FCE. México. 1998.

Cosío Villegas, Daniel. *La constitución de 1857 y sus críticos.* FCE. México. 1973.

Cotten, Jean-Pierre. *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie.* Annales littéraires de l'Université de Besançon no 469 Diffusion les Belles Lettres. Paris. 1992.

Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la philosophie.* Paris. 1828.

Cousin, Victor. *De la méthode en psychologie.* L'Harmattan. Paris. 2010.

Cousin, Victor. *De la méthode en psychologie. Suivi d'une analyse critique de Schelling.* L'Harmattan. Paris. 2010

Cousin, Victor. *Du vrai, du Beau et du Bien.*

Cousin, Victor. *Nouveaux fragments philosophiques, pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne.* Saulet. Paris. 1828.

Cousin, Victor. *Souvenirs d'Allemagne.* CNRS Éditions. Paris. 2011

Cousin. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne.*

Cousin. Victor. *The exposition of eclecticism.* T. Clark. Edinburgh. 1839.

Crosland, Maurice. *The Society of Arcueil. A View of French Science at the Time of Napoleon I.* Heinemann. London. 1967.

Daled, Pierre. *Le matérialisme occulté et la genèse du sensualisme. Écrire l'histoire de la philosophie en France.* Librerie philosophique J. Vrin. Paris. 2005.

- Damiron, Philibert. *Les philosophes français du XIXe siècle*. CNRS éditions. Paris. 2007.
- De Carfort, Adolphe et Bazouge, Francis. *Biographie de Ernest Renan*. Charles Douiniol. Paris. 1864.
- Del Castillo Velasco, José María. *Apuntamientos del derecho constitucional mexicano*. Comisión Nacional Editorial del Partido Revolucionario Institucional. México. 1976.
- Delbos, Victor. *Maine de Biran et son œuvre philosophique*. J. Vrin. Paris. 1931.
- Derrida, Jacques. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Éditions Galilée. Paris. 2002.
- Descartes, René. *El Discurso del Método*. Porrúa. México 1996.
- Discursos de Gambetta. 9 de octubre, 27 y 29 de noviembre de 1878
- Dörries, Matthias. "Visions of the Future of Science in Nineteenth Century France: 1830-1871. Ph.D. diss. Freie Universität, Berlin. 1997.
- Du Velay, C. *Un philosophe chrétien au XIXe siècle*. Sueur-Charruey. Paris. 1902.
- Durkheim, Émile. *L'enseignement de la philosophie et l'agrégation de philosophie*. *Revue philosophique*. 1895. No. 39. Pp. 121-147.
- Dussaud, René. *L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan*. Librairie orientaliste. Paris. 1951.
- Evans, David. *Social Romanticism in France 1830-1848*. Octagon Books, New York. 1969.
- Even, Lucien. *Maine de Biran. Critique de Locke*. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie. Louvain-la-Neuve. 1983.
- Finkelman, Morgenstein, Maty. *El pensamiento de Justo Sierra y el sentido de sus aportaciones historiográficas*. Tesis de licenciatura de Historia. UNAM. México. 1966.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Tome II. Gallimard. Paris. 1994. P. 157.
- Foucault, Michel. *La pensée du dehors*. Fata Morgana. Paris. 1966.
- Fox, Robert. *The Savant and The State. Science and Cultural Politics in Nineteenth-Century France*. The John Hopkins University Press. Baltimore. 2012.
- Francisco Diaz Carmona y José María Vigil, *Las sátiras de Juvenal y Persio*, Madrid, Librería de la viuda de Hernando, 1892.
- Franck, Adolphe. *À la memoire d'Adolphe Franck: discours et articles*. Montorier. Paris. 1893.
- Franck, Adolphe. *Droit civil*. Ancienne librairie Germer Baillière. Paris. 1886.
- Franck, Adolphe. *La vraie et la fausse égalité*. L'Hachette. Paris. 1867.
- Franck, Adolphe. *Moralistes et philosophes*. Didier. Paris. 1872.

- Franck. Le communisme jugé par l'histoire. Joubert. Paris. 1849.
- Fritz, Ringer. The decline of the german mandarins. Harvard Univerity Press.
- Fuller, Steve. The Governance of Science: Ideology and the Future of the Open Society. Open University Press. Philadelphia. 2000.
- Gane, Mike. Auguste Comte. Routledge. New York. 2006. P. 40.
- Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. Alianza editorial. México. 1980
- Gerbod, Paul. L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours. PUF. Paris. 1977.
- Gerbod, Paul. La condition universitaire en France au XIXe siècle. Étude d'un groupe socio-professionnel. Professeurs et administrateurs de l'enseignement secondaire public de 1842 à 1880. Université de Paris. 1965.
- Gerbod, Paul. La condition universitaire en France au XIXème siècle. Étude d'un groupe socio-professionnel. Professeurs et administrateurs de l'enseignement secondaire public de 1842 à 1880. Université de Paris. Paris. 1965.
- Gillespie, Charles C. Pierre-Simon Laplace, 1749-1827. A Life in Exact Science. Princeton University Press. New Jersey. 1997. p 177.
- Gillispie, Charles C. Science and Polity in France at the End of the Old Regime. Princeton University Press. New Jersey. 1980. P. 159.
- Giraud, Victor. Essai sur Taine son œuvre et son influence. Libraire Hachette. Paris. 1902.
- Goldstein, Jan. The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France. 1750-1850. Harvard University Press. USA. 2005.
- González Peña, Carlos. Historia de la literatura mexicana. Desde los orígenes hasta nuestros días. Porrúa. México. 1949.
- Gortari, Elí de. La ciencia en la historia de México. FCE. México. 1963.
- Gouhier, Henri. La vie d'Auguste Comte. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1997.
- Gould, Stephen J. The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox. Mending the Gap Between Science and the Humanities. Harmony Books. New York. 2003.
- Grafton, Anthony. *Defenders of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, Massachusetts. 1991.
- Grafton, Anthony. *New Worlds, Ancient Texts: The power of tradition and the shock of discovery*. Harvard University Press, Cambridge, US. 1992.
- Grange, Juliette. Auguste Comte. La politique et la science. Éditions Odile Jacob. Paris. 2000.

- Grondeux, Jérôme. *La religion des intellectuels français au XIXe siècle*. Éditions Privat. Paris. 2002.
- Guerle, Edmond de. M. Caro. Imprimerie Typographique F. Guy. Alençon. 1887.
- Guéry, Louis. *Visages de la presse. La présentation des journaux des origines à nos jours*. CFPJ éditions. Paris. 1997.
- Guizot, François. *Des conspirations et de la justice politique*. Fayard. Paris. 1984.
- H. Taine sa vie et sa correspondance. *Correspondance de Jeunesse 1847-1853*. Hachette. Paris. 1902.
- Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 1988.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Hahn, Roger. *The Anatomy of a Scientific Institution. The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*. University of California Press. Berkeley. 1971.
- Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. Siglo XXI editores. México. 2009.
- Hale, Charles. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. FCE. México. 2002.
- Hamburger, Jean. *Monsieur Littré. France Loisirs*. Paris. 1988
- Hammeken y Mexía, Jorge. “La Filosofía positiva y la filosofía metafísica”. *La Libertad* 16/10/1880
- Hammeken y Mexia, Jorge. “Una reminiscencia y un ejemplo”. *La libertad*. 5 de septiembre de 1879. P. 2.
- Hann, Roger. *The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*. University of California Press. Berkeley. 1971.
- Haraway, Donna. *Modest Witness@Second_millennium*, Routledge, London. 1996.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature*, Routledge, New York. 1991.
- Heilbron, Johan. “Sociologie et positivisme en France au XIXe siècle: les vicissitudes de la Société de sociologie (1872-1874)” *Revue française de sociologie*, Vol. 48. No. 2 (Apr.-Jun., 2007), pp. 307-331.
- Heilbron, Johan. *The Rise of Social Theory*. Polity Press. Cambridge, UK. 1995.
- Hernández Prado, José. *Sentido común y liberalismo político. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*. Publicaciones Cruz. México. 2002.

Hernández, Octavio. *Mil y un planes, tres revoluciones y una última Constitución*. Porrúa. México. 1988.

Hourcade, Philippe. *Bibliographie critique du duc de Saint-Simon*. Éditions classiques garnier. Paris. 2010.

Hulin, Nicole. *Culture scientifique et humanisme. Un siècle et demi d'engagement sur le rôle et la place des sciences*. L'Harmattan. Paris. 2011.

Hulin, Nicole. *L'enseignement secondaire scientifique en France d'un siècle à l'autre. 1802-1980*. Institut National de Recherche Pédagogique. 2007.

Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, FCE, España. 1990.

Janet, Paul. *La crise philosophique*. Germer Baillière. Paris. 1865

Janet, Paul. *Problèmes de XIXe siècle*. Librairie Nouvelle. Paris. 1872.

Janicaud, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. 1997.

Jouffroy, Theodore. *Ouvres complètes de Platon, traduites par M. Cousin. Tome IV*. Publicado en Le Globe, 2 de abril de 1827.

Jouve, Bernard. *L'épopée saint-simonienne. Saint-Simon, Enfantin et leur disciple Alexis Petit. De Suez au pays de George Sand*. Guénégaud. Paris. 2001.

Kahler, Erich von. *Der Beruf der Wissenschaft. Der Neue Merkur*. Berlin. 1920

Kant, Immanuel. *Crítica a la razón pura*. Taurus. México. 2006.

Karsenti, Bruno. *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Hermann. Paris. 2006.

Kitcher, Philip. *Science, Truth and Democracy*. Oxford University Press. New York. 2001.

Knibiehler, Yvonne. *Naissance des sciences humaines : Mignet et l'histoire philosophique au XIXe siècle*. Flammarion. Paris. 1973. P. 304-312.

Koyré, Alexandre. *Réflexions sur le mensonge*. Éditions Allia. Paris. 1996.

Kuhn, Thomas. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press. Chicago. 1977.

L'abbé Gratry. *Lettre à M. Vacherot*. Gaume frères. Paris. 1851.

Labinger, Jay y Collins, Harry. *One culture? A conversation about science*. University of Chicago Press. Chicago. 2001.

Lacour-Gayet. *Extrait des Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, numéro de juillet-aôut, 1923*.

Latour, Bruno. Give me a laboratory and I will raise the world. En Knorr-Cetina and Mulkay, Michael, eds., *Science, Observed*, Sage, UK. 1983.

Latour, Bruno. Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie. La découverte. Paris. 1999.

Latour, Bruno. *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*, Harvard University Press, USA. 1987.

Latour, Bruno. *The pasteurization of France*. Harvard University, USA. 1987.

Lawrence, A.W (1983), *Greek Architecture*, Yale University Press, London. 1983.

Lee, Richard; Wallerstein, Immanuel. Overcoming the two cultures. Sciences versus the Humanities in the Modern World-System. Routledge. New York. 2004

Leger, François. La jeunesse d'Hippolyte Taine. Editions Albatros. Paris. 1980.

Leger, François. Monsieur Taine. Criterion. Paris. 1993.

Lemoine Villicaña, Ernesto. La Escuela Nacional Preparatoria en el periodo de Gabino Barreda. UNAM. México. 1970.

Lemoine, Maël. Maine de Biran. Ordres de phénomènes et science de l'homme.

Lepenes, Wolf. Between Literature and Science: The rise of Sociology. Cambridge University Press. New York. 1988.

Leroux, Pierre. D'une religion nationale, ou du culte. Boussac. Paris. 1848.

Leroux, Pierre. De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite, et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme. Perrotin. Paris. 1845.

Leroux, Pierre. Réfutation de l'Éclecticism. Libraire de Charles Gosselin. Paris. 1855.

Leroux. D'une nouvelle typographie, Revue indépendante, 25, I. 1843.

Levitt, Theresa. The Shadow of Enlightenment : Optical and Political Transparency in France, 1789-1848. Oxford University Press. Oxford. 2009.

Littré, Émile. "El programa liberal-conservador de Littré". La Libertad, 22 de junio de 1879.

Littré, Émile. Auguste Comte et Stuart Mill. Thoemmes. Bristol. 1990.

Logue, William. From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914. Northern Illinois University Press. Illinois. 1983.

Lorcin, Patricia. Imperial Identities : Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria. Tauris Publishers. London. 1995.

- Luhmann, Niklas. Complejidad y Modernidad de unidad a la diferencia. (CMUD) Trotta.1998. España.
- Luna Argudín, María. El Congreso y la política mexicana (1857-1911). FCE. México. 2006.
- Macherey, Pierre. Comte. La philosophie et les sciences. Presses Universitaires de France. Paris. 1989.
- Machery, Pierre. Hegel ou Spinoza. Édition la découverte. Paris. 1990.
- MacIntyre, Alasdair. Whose justice? Which rationality? Duckworth. London.
- Manuel, Manuel. The Prophets of Paris. Harvard University Press. Massachusetts. 1962. P. 127.
- Marcelin. Souvenirs de la vie parisienne. Victor-Harvard. Paris. 1888.
- Mariscal Ignacio. Comunicado de la secretaría de Estado y del despacho de Justicia e Instrucción Pública (México, 14 de octubre de 1880) Diario Oficial, 19 de noviembre de 1880.
- Masson, Nicole. L'École normale supérieure. Les chemins de la liberté. Découvertes Gallimard. Evreux. 1994.
- Matute, Álvaro. Justo Sierra, el positivista romántico.
- Medina Peña, Luis. Invención del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX. FCE. México 2004.
- Memmo, Jr, Paul Eugene. *Giordano Bruno's The Heroic Frenzies*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill. 1966.
- Merton, Robert. *Sociological Ambivalence and Other Essays*. The Free Press. New York. 1976.
- Miller, David Philip. Discovering Water. James Watt, Henry Cavendish and the Nineteenth-Century 'Water Controversy'. Ashgate. Uk. 2004.
- Moreno de los Arcos, Roberto. La polémica del darwinismo en México. Siglo XXI. México. 1984.
- Musso, Pierre. Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon. PUF. Paris. 1997.
- Musso, Pierre; Grange, Juliette; Régnier, Philippe; et Yonnet, Franck. Introduction en : Saint-Simon, Henri. Œuvres complètes I. Presses Universitaires de France. Paris. 2012.
- Neurath, Otto. *Philosophical papers 1913-1946*. D.Reidel Publishing Company. USA. 1946.
- Neurath, Otto. The lost Wanderers of Descartes and the Auxialiary Motives.

Nicolescu, Basarab. *Manifesto of Transdisciplinarity*, State University of New York Press, New York. 2002.

Nicolette, Claude. *L'idée républicaine en France. (1789-1924) Essai d'histoire critique*. Éditions Gallimard. Paris. 1982.

Noguera, Carlos Ernesto. *Medicina y Política: discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo xx en Colombia*. Universidad Eafit, 2003.

Nord, Philip. *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*. Harvard University Press. Massachusetts. 1995.

O'Gorman Edmundo. *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México 1910*. UNAM. México. 2010.

Olavarría y Ferrari, Enrique y De Dios Arias, Juan. *México a través de los siglos. Tomo IV. México Independiente*. Editorial Cumbre. México DF. 1979.

Ollé-Laprune, Léon. *Étienne Vacherot*. Perrin. Paris. 1898.

Ortega y Medina, Juan Antonio. *Polémicas y Ensayos mexicanos en torno a la historia*. UNAM. 1970. México. p. 307.

Ovid. *Metamorphoses*. Penguin, Harmondsworth, UK. 2004.

Palmer, R.R. *The improvement of Humanity. Education and the French Revolution*. Princeton University Press. Princeton. 1985.

Palti, Elías José. *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. FCE. México. 2005.

Paltí, José Elías. *La política del disenso. La polémica en torno al monarquismo*. FCE. México. 1998.

Parra, Porfirio. *Los Historiadores y su Enseñanza*. En Ortega y Medina, Juan Antonio. *Polémicas y Ensayos mexicanos en torno a la historia*. UNAM. 1970. México.

Parra, Porfirio. *En la Preparatoria*. 6 de febrero de 1891. Universal.

Parra, Porfirio. *La ciencia en México*. En Sierra, Justo. *México: Su Evolución Social*. Tomo I. Vol. II. J. Ballezá. México. 1900.

Parra, Porfirio. *La ciencia en México*. En Sierra, Justo. *México: Su Evolución Social*. Tomo I. Vol. II. J. Ballezá. México. 1900.

Parra, Porfirio. *La Educación Intelectual III: El eclecticismo en la preparatoria*. *La Libertad* 17 de diciembre de 1881.

Parra, Porfirio. *La Educación Intelectual VII: Descartes y su método*. *La Libertad* 25 de enero de 1882.

- Parra, Porfirio. La Educación Intelectual X: El positivismo. La Libertad. 15 de febrero de 1882.
- Parra, Porfirio. La educación intelectual. La Libertad de 10 de diciembre de 1881.
- Parra, Porfirio. Método científico. 26 de febrero de 1891. El Universal. p. 1.
- Perales Ojeda, Alicia. Asociaciones literarias mexicanas siglo XIX. UNAM. México. 1957.
- Pichering, Mary. Auguste Comte. An Intellectual Biography, Volume III. Cambridge University Press. New York. 2009.
- Pickering, Andrew. The Mangle of Practice. Chicago University Press. Chicago. 1995
- Pickering, Mary. Auguste Comte. An Intellectual Biography, Volume II. Cambridge University Press. New York. 2009.
- Picon, Jérôme. Mathilde, princesse Bonaparte. Flammarion. Paris. 2005.
- Pilbeam, Pamela. Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871. MacMillan. Hampshire. 1995.
- Planche, Gustave. Le panthéisme et l'histoire. Revue des Deux Mondes. 1^{er}o abril 1857.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London. 1958.
- Proctor, Robert. Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge. Harvard University Press. Massachusetts. 1991.
- Quillien, Jean. (éd.) La reception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles. Presses Universitaires de Lille. Paris. 1994.
- Raat, William. Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena. Historia Mexicana, 20. 1971.
- Rabasa, Emilio. El pensamiento político del constituyente de 1856-1857. Porrúa. México. 1991.
- Rabasa, Emilio. La evolución histórica de México. Porrúa. México D.F. 1956.
- Ragghianti, Renzo. De Cousin à Benda. Portraits d'intellectuels antijacobins. L'harmattan. Paris. 2000.
- Ragghianti, Renzo. Introduction. Victor Cousin et la querelle du panthéisme. En Cousin, Victor. Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique. L'Harmattan. Paris. 2001.
- Ramos, Samuel. Historia de la Filosofía en México. Imprenta Universitaria. México. 1943.
- Rancière. Nights of labour: The Workers' Dream in Nineteenth Century France. Temple University Press. Philadelphia. 1989.

- Ravaisson Félix. Rapport sur la philosophie française en France au XIXe siècle. Fayard. Paris. 1984.
- Renan, Ernest. La métaphysique et son avenir. Éditions du Sandre. Paris. 2011.
- Renan, Ernest. La réforme intellectuelle et morale. Calmann-Lévy. Paris. 1869
- Renan, Ernest. Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Presses Pocket. Angleterre. 1992
- Riskin, Jessica. Science in the Age of Sensibility. The University of Chicago Press. USA. 2002.
- Rodríguez Preciado, Salvador Iván. Raíces y tradiciones de la psicología social en México. Un estudio historiográfico. ITESO. Guadalajara. 2014.
- Roeder, Ralph. Juárez y su México. FCE. México. 1947.
- Romanell, Patrick. Making of the Mexican mind: A study in recent Mexican thought. Lincoln, USA. 1952.
- Rosanvallon, Pierre. La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France. Gallimard. Paris. 2000.
- Rosanvallon, Pierre. Le moment Guizot. Gallimard. Paris. 1985.
- Rose, Hilary and Rose, Stephen. *Science and society*, Pinguins Books, Baltimore. 1970
- Rouse, Joseph. Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science. Cornell University Press. Ithaca. 1987.
- Rouvre, Charles de. L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux. Calmann Lévy. Paris. 1820.
- Safranski, Rüdiger. Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán. Tusquets. México. 2009.
- Saint-Simon, Henri. Les textes sur les sciences de 1807-1808. En Les Œuvres complètes I.
- Saint-Simon, Henri. Mémoire sur la science de l'Homme. En Saint-Simon, Henri. Œuvres complètes, Vol. 2. PUF. Paris. 2012.
- Saint-Simon. Mémoire sur la science de l'homme. Les œuvres complètes.
- Schaffer, Elinor. The Third Culture. Literature and Science. Walter de Gruyter. Berlin. 1998.
- Scharff, Robert. Comte After Positivism. Cambridge University Press. New York. 1995.
- Schérer, Edmond. Monsieur Taine et la critique scientifique. Mélanges de critique religieuse. Paris. 1860.

Schlick, Moritz. *Meaning and Verification*, en Schlick, Moritz. *Philosophical Papers*. Dordrecht. 1979. Reidel.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial. España. 1991.

Schulman, Sam. *A study of Political aspects of positivism in Mexico*. (No publicada) Tesis de Maestría de University of New Mexico, 1945.

Second, James. *Victorian Sensation : The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of "the Vestiges of the Natural History of Creation*. University of Chicago Press. Chicago. 2000.

Seillière, Ernest. *Une académie à l'époque romantique*. Ernest Leroux. Paris. 1926.

Sewell, William. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge University Press. Cambridge. 1980.

Seys, Pascale. *Hippolyte Taine et l'avènement du naturalisme. Un intellectuel sous le Second Empire*. L'Harmattan. Paris. 1999.

Shinn, Terry. *L'Ecole Polytechnique (1794-1914)*. Presses de la foundation nationale des sciences politiques. Paris. 1980

Sierra, Carlos. *José María Vigil*. Club de periodistas de México. México. 1963.

Sierra, Justo. "Liberales-conservadores". *La libertad*. 10 de mayo de 1878. P. 1.

Sierra, Justo. "Programa de la Libertad". *La libertad*. 3 de septiembre de 1879. P. 2

Sierra, Justo. *Algunas palabras a "El Monitor"*. En *La Libertad* del 23 de octubre de 1878. En Op. cit. p. 65.

Sierra, Justo. *Contra la imposición ministerial del texto de Lógica en la Escuela Preparatoria*. En *Obras Completas*, VIII. *La educación nacional*. UNAM. México. 1977. Pp. 155-159

Sierra, Justo. *El plan de estudios del Sr. Montes*, en *la Libertad*. a. I, núm. 93, 1881.

Sierra, Justo. *El señor Vigil y el artículo 5º de la Constitución en la Libertad* . 23 de agosto de 1878. En *Justo Sierra: un liberal del porfiriato*. FCE. México. 1997.

Sierra, Justo. *Elementos de historia General*. En *Obras completas del Maestro Justo Sierra*. Tomo IX. Impresos Universidad. México. 1948.

Sierra, Justo. *Evolución Política del Pueblo Mexicano*. Editorial Porrúa. México. 2009.

Sierra, Justo. *La Libertad y el señor Vigil*. En *La Libertad* 30 de agosto de 1878.

Sierra, Justo. *Nuestros Principios*. En *La Libertad* del 6 de septiembre de 1878.

Sierra, Justo. *Obras Completas VIII. La educación Nacional*. UNAM. México. 1991.

Sierra, Justo. Programa La Libertad, oportunidad para reformar la constitución. La Libertad, 22 de diciembre de 1878. P. 2.

Sierra, Justo. Un plan de estudios en ruina, La Tribuna, México febrero 7 de 1874, en Obras Completas, VIII, La educación nacional. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1948

Simon, Jules. La Liberté. Hachette. Paris. 1859.

Simon, Jules. Victor Cousin. Hachette. Paris. 1887.

Sklair, Leslie. *Organized Knowledge*. MacGibbon Ltd. London. 1970

Sledziewski, Elisabeth. Révolutions du sujet. Méridiens Klincksieck. Paris. 1988

Sloterdijk, Peter. Bubbles. Spheres I. Microspherology. Semiotext. Los Angeles. 2011.

Sloterdijk, Peter. *The Art of Philosophy. Wisdom as a Practice*. 2012.

Smith, Roger. The Norton History of The Human Sciences. Norton and Company. USA. 1997.

Snow, C.P. The Two Cultures and The Scientific Revolution. Cambridge University Press. London. 1959

Spencer, Herbert. Principios de psicología, parte 2º. Cap. 1.

Stock-Morton, Phyllis. Moral Education for a Secular Society. The Development of Moral Laïque in Nineteenth Century France. State University of New York Press. USA. 1988.

Taine, Hippolyte Taine. Les philosophes classiques du XIXe siècle en France. Slatkine Reprints. Genève. 1979.

Taine, Hippolyte. Le positivisme anglais. Librairie Germer. Paris. 1878.

Taine, Hippolyte. Voyage aux pyrénées. L'Hachette. Paris. 1867.

Thompson, Edward. The Making of the English Working. Vintage Books. New York. 1963.

Thomson, Ann. Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment. Oxford University Press. Oxford. 2008.

Tissot. Jouffroy, sa vie, ses écrits. Paris. 1876. P. 19 ; citado por Henri Gouhier. La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Vrin. Paris. 1941. Tomo III.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago. 1990.

Trejo, Evelia. José María Vigil. Una aproximación al santo laico

Tresch, John. The Romantic Machine. The University of Chicago Press. Chicago. 2012.

Turner, Stephen. *Liberal Democracy 3.0. Civil Society in an Age of Experts*. Sage Publications. London. 2003.

Vacherot, Étienne. *Essai de philosophie critique*. Chamerot. Paris. 1864.

Vacherot, Étienne. *Essai de philosophie critique*. Op. cit. P. 267.

Vacherot, Étienne. *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*. Librairie de Chamerot. Paris. 1858

Valant, Mario. *Condorcet et la communication*. A.A.A. Saint-Ouen. 1990.

Vancourt, Raymond. *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*. Éditions Montaigne. Lille. 1944.

Vázquez, Josefina Zoraida. *Breve diario de don Mariano Riva Palacio*. El Colegio de México. México. 1997.

Velasco Gómez, Ambrosio. *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. UNAM. México. 2009.

Vermeren, Patrice. *Victor Cousin, Le jeu de la philosophie et de l'État*. Éditions L'Harmattan. Paris. 1995.

Vidal-Naquet, Pierre. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Flammarion. Paris. 1990.

Vigil, José María. *Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz*.

Vigil, José María. *Al Sr. Parra*. 6 de marzo de 1891. *El universal*. p. 1.

Vigil, José María. *Antología de Poetisas Mexicanas*. Oficina Tip. de la secretaria de fomento. México. 1892.

Vigil, José María. *Boletín del Monitor*. En *el Monitor Republicano*. Jueves 22 de Agosto de 1878. P.1.

Vigil, José María. *Catolicismo y protestantismo*. En *el Porvenir*. México, 23 de noviembre de 1875.

Vigil, José María. *Espíritu público*. *El país*. Guadalajara, 11 de marzo de 1862. En Op. cit. p. 122.

Vigil, José María. *Exigencias de la situación*. *El siglo diez y nueve*. México, 14 de Octubre de 1862. En Op. cit. p. 134 y 135.

Vigil, José María. *Introducción de la Revolución*. *Periódico Democrático Independiente*. Guadalajara, 28 de Agosto de 1855.

Vigil, José María. *La defensa nacional*. *El siglo diez y nueve*. México, 18 de octubre de 1862. En Op. cit. p. 137.

Vigil, Jose Maria. La ley de desamortizacion. El pais. Guadalajara, 6 de agosto de 1856. En Ibid. p. 92.

Vigil, Jose Maria. La prensa conservadora y el sentido común. El pais. Guadalajara, 13 de junio de 1857. p. 3-4

Vigil, José María. La Reforma. En Riva Palacio, Vicente. México a través de los siglos. Balleca y Comp. Editores México. p. LIII.

Vigil, José Maria. Revista filosófica. Imprenta y litografía de Ireneo Paz. México. 1882. P. 8.

Vigil, José María. Textos Filosóficos. UAM. México. 1999.

Vigil, José María. Un plan de estudios. Parte 1. 20 de febrero de 1891. Universal.

Vigil, José María. Un plan de estudios. Parte 2. 21 de febrero de 1891. Universal.

Vigil, José Maria. Boletín del Monitor. En el Monitor Republicano. 22 de octubre de 1878. p. 1.

Walzer, Michael. The company of critics. Social criticism and political commitment in the Twentieth century. Basic Books. New York. 1988.

Wartelle, Jean-Claude. L'héritage d'Auguste Comte. Histoire de L'église positiviste. (1849-1946). L'Harmattan. Paris. 2001.

Wartelle, Jean-Claude. L'héritage d'Auguste Comte. Histoire de l'église positiviste, (1849-1946). L'Harmattan. Paris. 2001.

Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires. 1980.

Weber, Max. Politik als Beruf, en Max Weber, Sociologie. *Universalgeschichte-liche Analysen Politik*. Kröner. Stuttgart. 1992

Weiss, John H. The Making of Technological Man. The Social Origins of French Engineering Education. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Routledge, New York. 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*, Blackwell, Oxford, UK. 1997.

Zaraida Vázquez, Josefina y Serrano Ortega, José Antonio, coords. Práctica y fracaso del primer federalismo mexicano (1824-1835). El Colegio de México. México. 2012.

Zea, Leopoldo. El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia. FCE. México. Novena reimpresión. 2005.

Capítulo de Libro :

Aguilar Rivera, José Antonio. "Tres momentos liberales en México (1820-1890)" en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó, eds. *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. FCE. México. 2011. Pp. 119-152.

Alvarado, María de Lourdes. Ideal contra la realidad. La Escuela Nacional Preparatoria, eje del proyecto educativo del gobierno de Juárez. En Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc. *Los mil rostros de Juárez y del liberalismo mexicano*. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. 2007. Pp. 275-311.

Aragón, Agustín. Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique. En Zea, Leopoldo comp. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 1980. p. 199.

Bourdeau, Michel. Science de l'homme, ou science de l'humanité ? En Auguste Comte et l'idée de science de l'homme. (eds.) Bourdeau Michel et Chazel, François. L'harmattan. Paris. 2002.

Bourdieu, Pierre. The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason, en Biagioli, Mario (ed.), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York. 1999.

Bourgeois, Bernard. L'École normale, école philosophique. En Sirinelli, Jean-François. (ed.) *École normale supérieure*. PUF. Paris. 1994. Pp. 276-292.

Broncano, Fernando. La autoridad (técnica) de la democracia. En Linares, Jorge y Murguía, Adriana. *Tecnociencia y democracia. Problemas y perspectivas hacia la participación ciudadana*. UNAM. México. 2012.

Broncano, Fernando. Objetos de la frontera, en Broncano, Fernando y de la Fuente, David, *De Galatea a Barbie. Autómatas, robots y otras figuras de la construcción femenina*, Lengua de Trapo, Madrid. 2010. pp. 51-68.

Callon, Michael. Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieu's Bay, En Law John, ed., *Power, action, and belief: A new sociology of knowledge? Sociological Review Monograph no. 32*, University of Keele, UK. 1986.

Callon, Michael. The State and Technical Innovation: A case study of the electrical vehicle in France. Research Policy 9. En Bijker, Wiebe, Thomas, Hughes, and Tavor, Pinch, eds., *The Social Construction of Technical Systems*, MIT Press, USA. 1987.

Carta de Marx a Feuerbarch del 3 de octubre de 1843. Marx-Engels Correspondance. I Éditions, 1971. Pp. 300-303. En Miguel Abensour. *Utopiques I, Le procès de maître rêveurs*. Pp. 203-206

Compagnon, Antoine. Le dieu de la IIIe République. En Laurens, Henry. Ernest Renan. *La science, la religion, la République*. Odile Jacob. Paris. 2013.

Cosío Villegas, Justo Sierra a solas. En Aguilar Rivera, José Antonio (comp.). *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*. FCE. México. 2011. Pp. 954-967.

Cuéllar, Angélica y Oseguera, Roberto. Anotaciones sobre la historia del Poder Judicial en México: liberalismo y porfiriato. En Velasco Gómez, Ambrosio (coord.) Humanidades y crisis del liberalismo: del porfiriato al Estado posrevolucionario. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2009. Pp. 267-273.

D'Hondt, Jacques. La réception profane de Hegel en France ; Cotten, Jean-Pierre. Victor Cousin et la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée. En Quillien, Jean. La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles.

Gabilondo, Hilario Santiago. La lógica de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria. En Sánchez Cuervo, Antolín. Las polémicas en torno al krausismo en México. UNAM. México. 2004. P. 261

González Navarro, Moisés. El porfiriato. La vida social. En Cosío Villegas, Daniel. Historia moderna de México, IV. Hermes. México. 1957.

González y González. La República restaurada. La vida social. En Cosío Villegas. Historia moderna de México. Op. cit. p. 661.

Hale, Charles. "The Revival of Political History and the French Revolution in Mexico", en Joseph Klaitz y Michael H. Hatzel, eds. The Global Ramification of the French Revolution. Cambridge University Press. New York. 1994. Pp. 158-176.

Hammett, Brian. Benito Juárez. Técnica para permanecer en el poder. En Sánchez Silva, Carlos (coord.) La formación política de Benito Juárez, 1818-1872. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. 2007. Pp. 241-281.

Hernández Prado, José. "Estudio introductorio". En José María Vigil. Textos filosóficos. UAM-Azcapotzalco. México. 2005.

Ibarra, Andoni. El error baconiano ¿qué hay de la naturaleza? En López Beltrán, Carlos y Velasco Gómez, Ambrosio. Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia. UNAM. México. 2013. pp. 165-188.

Linares Salgado, Jorge. Valoración social del riesgo tecnocientífico: controversias sobre el desarrollo y la innovación. En López Beltrán, Carlos y Velasco Gómez, Ambrosio. Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia. UNAM. México. 2013. pp. 489-507.

Macherey, Pierre. "Un chapitre de l'histoire du pantheisme: La religion Saint-Simonienne et la réhabilitation de la matière." En Philosophie de la nature. (Ed.) Oliver Bloch. Sorbonne. Paris. 2000

MacIntyre, Alasdair. Objectivity in Morality and Objectivity in Science. In Engelhardt, Tristram and Callahan Daniel (Eds.) Moral, Science and Society. Hastings. NY. 1978.

Marcos, Alfredo. "La filosofía política de la ciencia y el principio de precaución". En López Beltrán, Carlos y Velasco Gómez, Ambrosio. Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia. UNAM. México. 2013. Pp. 141-164.

Márquez, Daniel. La Constitución de 1857, libertad e institucionalidad. En Valadés, Diego y Carbonell, Miguel (coords.). El proceso constituyente mexicano. A 150 años de la constitución de 1857 y 90 de la constitución de 1917. UNAM. México. 2007. Pp. 625-649.

Merton. "The normative structure of Science". En *The Sociology of Science*, ed. Norman W. Storer (Chicago, 1973).

Ortega y Gasset. "Ideas para una historia de la filosofía". En Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía*. Editorial Sudamericana. Argentina. 1942.

Peset, Mariano. Universidad y liberalismo en España y América Latina. En Robledo, Ricardo; Castells, Irene; Cruz Romeo, María (eds.) *Orígenes del liberalismo*. Universidad, política, economía. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. 2003. Pp. 42-43.

Petit, Annie. *Conflits et renouveau de la psychologie comtienne*. En Bourdeau, Michel y Chazel, François. *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*. L'harmattan. Paris. 2002. Pp. 85-110

Petit, Annie. Introducción. En Renan, Ernest. *L'avenir de la science*. Flammarion. Paris. 1995.

Petit, Annie. *La commémorations de l'héritage scientifique dans le positivisme. Théories et pratiques*. En Pnina, Abir-Am. *La mise en mémoire de la science. Pour une ethnographie historique des rites commémoratifs*. Éditions des archives contemporaines. Amsterdam. 1998. Pp. 159-187.

Rodríguez Kuri, Ariel. Los usos de Bulnes. En Clark de Lara, Belem y Speckman Guerra, Elisa (edits.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. UNAM. México. 2005. Pp. 413-428

Ruiz Gutiérrez, Rosaura; Esparza Soria, Martha Susana y Noguera Solano, Ricardo. Positivismo y darwinismo: arquitectura interna de los debates del México decimonónico. En Ruiz Rosaura; Argueta, Arturo y Zamudio Graciela. *Otras armas para la Independencia y la revolución. Ciencias y humanidades en México*. FCE. México. 2010. Pp. 189-204.

Ruiz, Luis E. Nociones de Lógica. En María del Carmen Rovira (Coord.). *Pensamiento Filosófico Mexicano del Siglo XIX y primeros años del XX*. UNAM. 2001. México. p. 212.

Schaffer, Simon. *Natural Philosophy*. En Rousseau, G.S. y Porter, Roy. *The Ferment of Knowledge. Studies in the Historiography og Eighteenth-Century Science*. New York. 1980. Pp. 55-91.

Schweber, Silvan. *Auguste Comte and the Nebular Hypothesis*. En Bienvenu, Richard. Feingold, Mordechai. *In the Presence of the Past. Essays in Honor of Frank Manuel*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, The Netherlands. 1991. Pp. 131-191.

Scott, Alan. *Between autonomy and responsibility. Max on scholars, academics and intellectuals*. En Jennings, Jeremy y Kemp-Welch, Anthony. *Intellectuals in Politics. From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*. Routledge. London. 1997

Traverso, Enzo. Entre le savant et le politique. Max Weber contre les intellectuelles, en Löwy, Michael. *Max Weber et les paradoxes de la modernité*. Presses Universitaires de France. Paris. 2012.

Trejo Estrada, Evelia. El protagonista incómodo de una historia ejemplar. En Savarino, Franco y Mutolo, Andrea (coords.). *El anticlericalismo en México*. Porrúa. México. 2008. Pp. 297-318.

Trejo Estrada, Evelia. Tiempo de crisis en Historias y relatos, 1885-1902. En Suárez Cortina, Manuel; Trejo Estrada, Evelia y Cano Andaluz, Aurora. *Cuestion religiosa España y México en la época liberal*. Editorial de la Universidad de Cantabria. Santander. 2013. Pp. 431-470.

Vázquez, Josefina. “Centralistas, conservadores y monarquistas: 1830-1853” en William Fowler y Humberto Morales Moreno, coords. *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*. BUAP. Puebla. 1999.

Velasco Gómez, Ambrosio. El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política. En Nudler, Oscar. *Filosofía de la filosofía*. Editorial Trotta. Madrid. 2010

Velasco Gómez, Ambrosio. Equidad epistémica, racionalidad y diversidad cultural. En López Beltrán, Carlos y Velasco Gómez, Ambrosio. *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*. UNAM. México. 2013. pp. 217-232.

Wise, M. Norton. “Mediating Machines.” En Horwich, P. *World Changes : Thomas Kuhn and the Nature of Science*. MIT Press. Cambridge. 2008.

Revista :

Bensaude-Vincent, Bernadette. “A historical Perspective on Science and Its “Others”.” *Issis* 100, no. 2 (june I, 2009) : 359-368.

Breckman, Warren. *Politics in a Symbilic Key : “Pierre Leroux, Romantic Socialism, and the Schelling Affair.”* *Modern Intellectual History*. 2. 2005. Pp. 61-86.

Caro, Elme-Marie. “La démocratie devant la morale de l’avenir. Les nouvelles théories sur le droit naturel” *Revue des deux mondes*, 1 novembre de 1875. Pp. 5-36

Caro, Elme-Marie. *La démocratie devant la morale de l’avenir. Les nouvelles théories sur le droit naturel*. *Revue des deux mondes*. Le premier de novembre de 1875. P. 5-35.

Cházaro García, Laura. “El pensamiento sociológico y el positivismo a fines del siglo XIX”. *Sociológica*, año 9, núm. 26, septiembre-diciembre. 1994. pp.39-79.

Collins, Harry. “Language and Practice”. *Social Studies of Science*. Vol. 41, No. 2. (April), Saga Publication, UK, 2011. pp. 271-300.

Crosland, Maurice Pierre. "Popular Science and the Arts: Challenges to Cultural Authority in France under the Second Empire." *British Journal for the History of Science* 34 (2001): 301-322.

Fox, Robert. "The Rise and Fall of Laplacian Physics." *Historical Studies in the Physical Sciences* 4 (1976): 89-136

Frausto Gatica, Obed. *Sociología de la ciencia y reflexividad*. Acta Sociológica. No. 67. Mayo-Agosto, México. 2015.

Gaulin, Morgan. "Refonder la philosophie en 1860: Ernest Renan critique de Vacherot". *Nineteenth-Century French Studies*. No. 38. Vol. 1-2. (2009) pp. 52-66.

Genovés, Santiago. "Darwin y la antropología", *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. XX. I-IV. 1959. Pp. 31-41.

Hale, Charles. Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea. *Revista Historia Mexicana*. El Colegio de México. v. 20. No. 2 (oct-dic. 1970) p. 299.

Hazareesingh, Sudhir. "From Democratic Advocate to Monarchist Critic of the Republic: The Penitent Jacobinism of Étienne Vacherot". *The English Historical Review*, Vol. 113. No. 454. (Nov. 1998), pp. 1143-1179.

Heilbron, Johan. "Auguste Comte and Modern Epistemology." *Sociological Theory* 8, No. 2. 1990. Pp. 153-162.

Herivel. J. W. "Aspects of French Theoretical Physics in the Nineteenth Century." *British Journal for the History of Science* 3, no. 2 (December I, 1966): 109-32.

Jarrige, François. "Le mauvais genre de la machine." *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 54. 2007. P. 193-221.

Latour, Bruno. "From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public" In Latour, Bruno y Weibel, Peter (2005), *Making Things Public –Atmospheres of Democracy catalogue of the show at ZKM*, MIT Press, Massachusetts, pp. 4-31.

Laudan, Larry. "Toward a Reassessment of Comte's 'Metode Positive'". *Philosophy of Science*. Vol. 38, No. 1 (Mar, 1971). Pp. 35-53.

Leroux, Pierre. "De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universel". En *Revue indépendante*. Viardot. Paris. 1842.p. 76.

Lorimer, J.W. 'A neglected aspect of the "Querelle des anciens et modernes"', *Modern Language Review*, 1956, 51, 179-185.

Maldonado-Koerdell, Manuel. "Linneus, Darwin y Wallace en la bibliografía mexicana de ciencias naturales. Primeras referencias a sus ideas en México". *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. XX. 1959. Pp. 63-78.

Manns, James. W., Victor Cousin: Commonsense and the Absolute, *Review of Metaphysics*, 43:3 (1990:Mar.) p. 569.

Moreno, Rafael. ¿Fue humanista el positivismo? En *Historia Mexicana*, 1959. Vol. VII, No. 3.

Murguía Lores, Adriana. “Epistemología social y democracia deliberativa”. *Acta Sociológica*. No. 63, enero-abril de 2014, pp. 99-121.

Nudler, Oscar. Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización. *Revista de Filosofía*. Vol. 29. No. 2. (2004) p. 7-19.

Paul, Harry W. “Scholarship and Ideology: the Chairs of the General History of Science at the Collège de France, 1892-1913” *Isis*, no. 67. 1976. Pp. 1-13.

Pearce Williams. “Science, Education, and the French Revolution” *Isis*. 44. (1953): 311-30.

Petit, Annie. “La diffusion des savoirs comme devoir positiviste”. *Romanisme.*, 1989., no. 65. pp. 7-26.

Petit, Annie. Le prétendu positivisme d’Ernest Renan. *Revue d’Histoire des sciences humaines*, 2003, no. 8, pp. 73-101.

Raat, William. Leopoldo Zea and Mexican Positivism: A reappraisal. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 40, No.1 (Feb. 1968) p. 11.

Salem, Harvey. Algunas consideraciones sobre el positivismo en Hispanoamérica. *Centro*, No. 1. Junio, 1965.

Schulte, Josephine. “Gabino Barreda y su misión diplomática en Alemania, 1878-1879” *Historia Mexicana*, 24. 1974. Pp. 230-252.

Simon, W.M. “The two cultures in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 26, No. 1. (Jan- Mar., 1965) pp. 45-58.

Thuillier, Guy. “Aux origines du radicalisme : « L démocratie » d’Étienne Vacherot”. *La revue administrative*, 43^e Année, No. 254 (Mars-avril, 1990), pp. 117-126.

Uebel, Thomas. “Political philosophy of Science in Logical Empirism: the Left Vienna Circle”. *Studies in History and Philosophy of Science*. No. 36. 2005. Pp. 754-773.

Villegas, Abelardo. Esquemas para una historia de la filosofía en México. en *Revista de la Historia de las Ideas*, I. México. 1959.

Zea, Leopoldo. Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana. *Diánoia*, vol 20, no. 20. 1974.

Zea, Leopoldo. Dialéctica de la conciencia americana. *Diánoia*, vol. 4, no. 2, 1958 p. 5.