



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

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

**CIENCIA Y ESPIRITISMO EN EL MÉXICO  
DECIMONÓNICO (1869-1879)**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
P R E S E N T A :  
LUIS ALEJANDRO DÍAZ RUVALCABA**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MIRUNA ACHIM



CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D.F.

Mayo 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

**CIENCIA Y ESPIRITISMO EN EL MÉXICO  
DECIMONÓNICO (1869-1879)**

## Agradecimientos

**Esta tesis fue realizada gracias al apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) a través de su Programa de Becas para Estudios de Posgrado**

Tengo una enorme deuda de gratitud con la Dra. Miruna Achim, ya que, por principio, fueron las reflexiones suscitadas en sus clases las que dieron pie a esta investigación. Después sin sus revisiones, recomendaciones, aportaciones y críticas este trabajo no se hubiese realizado.

Mi agradecimiento a la Dra. Laura Cházaro, la Dra. Luz Fernanda Azuela, la Dra. Violeta Aréchiga y la Dra. Zenia Yébenes por acceder a leer mi trabajo y enriquecerlo con observaciones, comentarios y discusiones.

Gracias a Curtis, Leos, Isra, Pam, Fer, Mario, Gaby, Luis, Emiliano, Octavio, amigos que, desde distintos lugares y en diferentes momentos, siempre tuvieron palabras de aliento y genuino interés.

Y gracias a ti, Beth, porque en las buenas y sobre todo en las malas, has estado para mí.

# Índice general

Introducción	1
I	13
Inicios del Espiritismo decimonónico. Estados Unidos	13
Espiritismo moderno en Europa	16
Francia. La sistematización de la doctrina	17
El espiritismo arriba a México	21
<i>La Ilustración Espírita</i>	23
Los debates. El clero y la ciencia	26
II	30
La ciencia espírita	30
La construcción de una ciencia del espíritu	31
Una vuelta de tuerca hacia el empirismo	34
Crookes y Home. En busca de la evidencia	37
La investigación psíquica y el espiritismo	39
Fotografía espírita	42
III	47
El panorama científico en el México de la década de 1870	48
Espiritismo y materialismo	51
Espiritismo y positivismo	56
Espiritismo y positivismo determinista	67
Conclusiones	72
Bibliografía	76

## Introducción.

*S'il existait sur la terre d'autres êtres que nous, comment ne les connaîtrions-nous point depuis longtemps; comment ne les auriez-vous pas vus, vous? Comment ne les aurais-je pas vus, moi"*

*Il répondit: "Est-ce que nous voyons la cent millième partie de ce qui existe? Tenez, voici le vent, qui est la plus grande force de la nature, qui renverse les hommes, abat les édifices, déracine les arbres, soulève la mer en montagnes d'eau, détruit les falaises, et jette aux brisants les grands navires, le vent qui tue, qui siffle, qui gémit, qui mugit, - l'avez-vous vu, et pouvez-vous le voir? Il existe, pourtant.*

Guy de Maupassant. *Le Horla*.

A mediados del mes de marzo de 1874 se presentaba en el teatro Nacional de la ciudad de México una pareja de exhibidores de sesiones oscuras, los señores Fay y Keller. Entre otras cosas, los asistentes a tales sesiones pudieron presenciar como “el profesor Fay, asistido por su ayudante Keller, amarrado en una silla y sin movimiento alguno, hizo volar una serie de guitarras y campanas que se agitaban en las cabezas de los asombrados espectadores” y otros “extraordinarios prodigios.”<sup>1</sup> El clamor popular aseguraba que las manifestaciones y fenómenos producidos por Fay eran debidos al espiritismo (corriente que contaba ya con un buen número de adeptos en el país) y, consecuentemente, producto de una mera superchería. Santiago Sierra (1850-1880)<sup>2</sup>, destacado periodista, estudioso de los

---

<sup>1</sup> Luis González y González, Emma Cosío Villegas y Guadalupe Monroy. *La República Restaurada. La Vida Social*, tomo III de Daniel Cosío Villegas (dir), *Historia Moderna de México*, México, Editorial Hermes, 1956, p. 583.

<sup>2</sup> Nació en Campeche el 3 de febrero de 1850. Estudió en Campeche y Mérida y a los 13 años se trasladó junto a su familia a Veracruz, dónde se inició en el periodismo y fundó el periódico literario *Violetas* junto con Manuel Díaz Mirón y Rafael Zayas Enríquez. A los 20 años se reunió con su hermano Justo en la ciudad de México. Sin duda se trata de uno de los portavoces más destacados del espiritismo mexicano y como tal sus posturas constituyen una parte fundamental de esta tesis. En el plano político participó activamente en la revuelta de Tuxtepec en contra de los planes reeleccionistas del presidente Lerdo de Tejada. Se desarrolló en el campo de la educación y el periodismo, y su filiación espírita se vio ampliamente reflejada en su participación en *La Ilustración Espírita*: era parte de la redacción de la revista, redactaba editoriales, disertaba sobre una gran variedad de temas, y parecía haber asumido el puesto de polemista, ya que no perdía oportunidad para responder a los que atacaban al movimiento o para dirigir ataques al clero católico, al positivismo y el materialismo. Sierra, quien además era médium, en un principio bajo el pseudónimo de *Eleutheros* y posteriormente firmando con su nombre, abordó una gran variedad de temas relacionados con la doctrina espírita, comentaba las obras de Kardec y mostraba un amplio conocimiento de temas filosóficos y científicos. Un duelo con Ireneo Paz condujo a su prematura muerte, en 1880.

fenómenos espíritas, médium y asiduo polemista, se adjudicó la tarea de “estudiar la cuestión” a fin de dilucidar si lo acontecido en el espectáculo de Mr. Fay tenía conexión con la doctrina espiritista.

Sierra se sentía no solo con derecho, sino en la obligación de analizar el asunto, ya fuera para validar al médium o para desenmascarar al charlatán.

Soy, como ha dicho muy bien algún periódico, uno de los espíritas más decididos; un estudio constante de dos años y medio me ha convencido de la existencia de un mundo invisible en el cual flota el mundo percibido por los sentidos corporales, y no he desperdiciado una sola oportunidad de aplicar a esta creencia el método experimental, base de todas las ciencias positivas. Tengo, pues, el derecho y el deber de terciar en las discusiones que acerca del Espiritismo ha suscitado la presencia del Sr. Fay, *médium físico*, en nuestra capital; porque francamente, al ver tratada con tanta ligereza una cuestión tan importante como el examen de los hechos psíquicos que fuera de la materia se producen, no puedo resistir el deseo de ponerla en su verdadero punto de vista, para que ni las exageraciones de los unos, ni las superficialidades de los otros desvíen del camino recto el juicio del público.<sup>3</sup>

Sierra relata que antes de conocer el Espiritismo era aficionado a la filosofía volteriana y al igual que aquel era indiferente a los asuntos de la otra vida; aún así recordaba haber sido testigo en su niñez de una magnetización e incluso magnetizó a un niño de diez años, teniendo como intermediario una entidad invisible e inteligente. En tales sesiones hacía preguntas acerca del alma, la inmortalidad de la misma, información sobre las vidas anteriores de su propio espíritu.

Estudié más, porque valía la pena, y en siete sonámbulos se produjeron aquellos efectos maravillosos: las mesas giraron, se manifestaron pensadoras, y yo que no concedo inteligencia a las mesas, ni sé que la electricidad dinámica [...], pueda producir efectos inteligentes, tuve que convenir en que los Espíritus *individuales* existen, y en que dadas ciertas condiciones naturales pueden los seres de ultratumba entrar en relación con nosotros.<sup>4</sup>

Nuestro espiritista concluyó que al redactar el artículo aún no tenía certeza de si el señor Fay producía sus manifestaciones con ayuda de los espíritus o sin ella, pero era muy claro al establecer que tampoco los críticos del espiritismo podían pronunciarse respecto al asunto, ya que “en lógica elemental, para discutir

---

<sup>3</sup> Santiago Sierra. “Las sesiones oscuras” en *La Ilustración Espírita*, 15 de abril de 1874, pp. 118-122.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

una cosa es necesario conocerla; porque la opinión de un crítico no tiene valor hasta que hable con perfecto conocimiento de causa.”<sup>5</sup>

Cien años después, hacia 1974 el popular astrónomo, exobiólogo y divulgador de la ciencia Carl Sagan, célebre sobre todo por su escepticismo y su fuerte posicionamiento en contra de las pseudociencias y las religiones en general, publicaba en una serie de reflexiones sobre “el apasionante mundo de la ciencia”. Entre aquellas podemos encontrar algunos párrafos dedicados al espiritismo, en especial al caso de las hermanas Fox, quienes a mediados del siglo XIX en el estado de Nueva York dieron inicio al espiritismo moderno. Lo que dice Sagan lo podemos resumir de la siguiente manera: las hermanas Fox montaron una serie de “exhibiciones” en las que, con premeditación, alevosía y ventaja, hacían víctimas de fraude a un sinnúmero de incautos, con la creencia de que podían establecer contacto con los espíritus de personas muertas. El móvil, el dinero. Cuatro décadas después, una “desasosegada” Margaret Fox confesaría el fraude. El científico se lamenta

El aspecto más instructivo del caso Fox no es que se consiguiera embaucar a tanta gente, sino que tras confesar el engaño, después de que Margaret Fox hiciera una demostración pública en el escenario de un teatro neoyorquino de su “preternatural dedo gordo del pie” [mostró que los movimientos eran provocados por esa parte de su anatomía], muchos fueron los engañados que se negaron a admitir la existencia de fraude. Sostenían que Margaret se había visto forzada a confesar bajo presión de alguna Inquisición de sesgo racionalista. La gente raramente agradece que se le demuestre abiertamente su credulidad.<sup>6</sup>

¿Será posible que la resistencia a aceptar la explicación del fraude se deba a algo más que simple desagrado? El presente trabajo parte del supuesto de que, más allá de la descalificación y caracterización de la práctica espírita como pseudocientífica, más allá de la mera curiosidad que puede despertar un grupo de excéntricos que acostumbraban reunirse tomados de las manos alrededor de una mesa, a fin de establecer comunicación con espíritus desencarnados, el estudio de los adeptos del espiritismo (de sus postulados, de sus prácticas, de las controversias en que tomaban parte) puede conducirnos al encuentro de tópicos que revisten genuino interés no únicamente en el dominio de la historia cultural, sino que encuentra vinculaciones menos evidentes pero igualmente interesantes con el desarrollo del liberalismo político e incluso con la historia de la ciencia decimonónica.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Carl Sagan. *El cerebro de Broca. Reflexiones sobre el apasionante mundo de la ciencia*, 4ª ed., Barcelona, Crítica, 2005, p. 63.



Jean-Pierre Bastian ha señalado a los espiritistas mexicanos del último tercio del siglo XIX como una de las asociaciones liberales modernas, identificadas con el jacobinismo, que jugaron un papel relevante en la ruptura revolucionaria que se gestó durante el porfiriato<sup>7</sup>; por su parte, Antonio Saborit caracteriza a la sociedad espiritista como una de las nuevas asociaciones intelectuales del México moderno, como un espacio, con profundas raíces liberales y “con un discurso unitarista que bien pudo permeare el discurso político del liberalismo doctrinario durante el porfiriato, [...] así como permeó el vocablo que expresaba todas sus fobias: la tiranía, del signo que fuese.”<sup>8</sup>

El estudio del espiritismo decimonónico como fenómeno social, cultural y político ha sido tema de interés para los historiadores en el ámbito internacional, y ha dado pie a una creciente cantidad de análisis desde diversas perspectivas y enfoques. Durante las dos últimas décadas, la historiografía sobre el tema ha encontrado dos grandes vetas a partir de las cuales desarrollar análisis y estudios de caso de genuino interés y relevancia. Por un lado tenemos los trabajos que apuntan hacia el espiritismo en el contexto anglo americano y por otro lado los que se avocan a la tradición francesa del movimiento.<sup>9</sup>

Entre los trabajos acerca del espiritismo victoriano encontramos la prevalencia de una gran diversidad de tópicos y aproximaciones teóricas. Algunos estudios han adoptado perspectivas de género y de clase para abordar el análisis del espiritismo en la Inglaterra victoriana; desde los que muestran a la práctica espírita como una vía para que aquellos despojados de derechos obtuvieran acceso al poder social (mujeres de clase obrera eran frecuentemente, médiums)<sup>10</sup>, hasta aquellos que señalan a la misma como un medio de los privilegiados para reforzar actitudes raciales dominantes (los médiums frecuentemente materializaban como nativos americanos, afroamericanos, indios, africanos y árabes, extendiendo la idea del “Otro” exótico).<sup>11</sup> En cuanto al estudio de las creencias de los espiritistas

---

<sup>7</sup> Jean-Pierre Bastian. “Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el porfiriato” en *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 7, 1, Winter 1991, pp. 29-46.

<sup>8</sup> Antonio Saborit. “El movimiento de las mesas” en *Recepción y transformación del liberalismo en México: homenaje al profesor Charles A. Hale*, México, El Colegio de México, 1999, p. 59.

<sup>9</sup> Es necesario hacer una precisión acerca del término *spiritualism* en oposición al de *spiritism*. En Estados Unidos y Gran Bretaña el movimiento originalmente se llamó espiritualismo. Al ser adoptado en Francia se le llamó comúnmente espiritismo, ya que en este país adquirió rasgos propios fundándose una nueva escuela, distinta de la norteamericana o inglesa. En el contexto francés, el término espiritualismo está relacionado con la filosofía propuesta por Victor Cousin en oposición al sensualismo y al materialismo que del mismo se había derivado. Vid. W. M. Simon. “The 'Two Cultures' in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte” en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1, Jan. - Mar. 1965, pp. 45-58.

<sup>10</sup> Alex Owen. *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

<sup>11</sup> Jennifer Tucker. *Nature exposed: photography as eyewitness in Victorian science*, Baltimore, Johns Hopkins University, 2005, p. 68.

victorianos, el énfasis se ha puesto en la relación de las mismas con el declive de la autoridad del cristianismo ortodoxo y el ascenso del darwinismo.<sup>12</sup>

Una vía de acceso por demás interesante ha sido la de aquellos trabajos que han apuntado hacia el papel del espiritismo en la construcción de líneas de demarcación del conocimiento científico, aspecto fundamental en el proceso de “desencantamiento” de la naturaleza implícito en la modernidad. En el establecimiento de ortodoxias y heterodoxias científicas, de límites entre ciencia y pseudociencia, el espiritismo tiene mucho que aportar.<sup>13</sup> Más aún, algunos historiadores han resaltado un aspecto particular de los fenómenos espíritas: no únicamente se trataba de mostrar si estos eran o no reales desde el punto de vista científico, sino que su sola existencia propició que se pusiera a prueba el concepto mismo de evidencia, tan caro para la ciencia decimonónica. Mesas giratorias, médiums levitando, fotografías de espíritus, planteaban no solo la necesidad de ser estudiados científicamente, sino que, al ocurrir “realmente” y ser rechazados por la ciencia ortodoxa, planteaban la existencia de una “crisis de la evidencia”.<sup>14</sup>

Si bien el espiritismo es un movimiento que tiene sus raíces en el mundo anglosajón, el desarrollo del espiritismo moderno se encuentra estrechamente ligado a la figura de un francés, Allan Kardec, quien estableció las bases para que la creencia en el mundo espiritual se mostrara como una doctrina estructurada y coherente. La historiografía del espiritismo francés aborda la manera en que la doctrina espírita se aventuró en terrenos peligrosos al reclamar el papel de religión en tanto órgano de la cultura encargado de atribuirle un sentido global a la existencia, ganándose de esta manera la enemistad de la iglesia católica y todo su aparato de censura. Al mismo tiempo, la doctrina kardeciana ganó enorme popularidad en los diversos estratos sociales de la Francia decimonónica, al ser un movimiento abierto en el que los médiums podían provenir de cualquier clase y género.<sup>15</sup>

Es difícil pensar en algún movimiento cultural que se desarrollase en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX y no revistiese una dimensión política. El espiritismo no fue la excepción. El movimiento espírita estuvo relacionado con el

---

<sup>12</sup> Janet Oppenheim. *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>13</sup> Alison Winter. “The Construction of Orthodoxies and Heterodoxies in the early Victorian Life Sciences” en Bernard Lightman (Ed.), *Victorian Science in Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 24-50; R. Lawrence Moore, “Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of Spirit Rappings” en *American Quarterly*, The Johns Hopkins University Press, Octubre 1972, vol. 24, No. 4.; Pierre Thuillier, “El espiritismo y la ciencia del inconsciente” en *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*, México, Alianza/CNCA, 1990, pp. 447-487.

<sup>14</sup> Peter Lamont. “Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of evidence” en *The Historical Journal*, Cambridge, Cambridge University Press, 47, 4, 2004, pp. 897-920; Jennifer Tucker. *Nature...*, op. cit.

<sup>15</sup> Lynn L. Sharp. *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*, London, Lexington Books, 2006, 244 p.

romanticismo y los movimientos democráticos y republicanos que propugnaban activamente por el cambio social y político, oponiéndose abiertamente a la monarquía y en ocasiones coqueteando con movimientos socialistas.<sup>16</sup>

Los trabajos de Sharp y de Monroe constituyen miradas amplias que tratan al fenómeno espírita como un movimiento cultural con diversas aristas, lo abordan atendiendo a sus manifestaciones más importantes pero sin desatender las menos evidentes. La equidad de género, las pretensiones de igualitarismo, la filiación con la izquierda política son tratadas junto con las aspiraciones del movimiento de mostrarse como una opción religiosa secular y una disciplina científica, de la misma forma que se abordan los debates que los discípulos de Kardec mantuvieron con los representantes del clero y el *establishment* científico.

El espiritismo ha comenzado a atraer la atención también de los historiadores mexicanos y poco a poco se ha vuelto un objeto de estudio relevante debido a que a través de su análisis resulta posible acceder a diversos tópicos sobre el pasado cultural, político y científico de nuestro país.

Carlos Illades y Adriana Sandoval han analizado la obra publicada del escritor mexicano Nicolás Pizarro entre los años de 1868 y 1872, con especial énfasis en las ideas filosóficas manejadas por el autor<sup>17</sup>. El análisis de las publicaciones de Pizarro se emprende a la luz de su oposición al positivismo comteano enarbolado por Gabino Barreda, a través de la disputa que ambos personajes sostuvieron con motivo de la publicación del *Catecismo de moral* (1868) del primero. En su artículo, los autores identifican en Pizarro a un espiritista que en sus escritos utilizaba elementos de filosofía de la naturaleza, del espiritualismo, del panteísmo espinosista, del mesmerismo y de los hallazgos científicos de la época. Encuentran en la novela inconclusa *La Zahorí* elementos que permiten identificar sus antecedentes en obras de Théophile Gautier, Honoré de Balzac y Alexandre Dumas (a los que caracteriza como simpatizantes del espiritismo), además de hacer notar la coincidencia cronológica de las últimas novelas de Pizarro con las publicaciones de Kardec. Los autores consignan como una constante en la obra de Pizarro las referencias al magnetismo, al mesmerismo, la hipnosis y otras prácticas y fenómenos identificados con el espiritismo decimonónico.<sup>18</sup>

En un trabajo que aborda el tema del espiritismo y sus relaciones con el liberalismo mexicano de finales del siglo XIX, Antonio Saborit realiza una breve

---

<sup>16</sup> *Ibid.*; John Warne Monroe. *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, 293 p.

<sup>17</sup> Carlos Illades y Adriana Sandoval. "Filosofía y espiritismo en Nicolás Pizarro" en *Cuadernos Americanos*, 77, 1999, pp. 94-109.

<sup>18</sup> Los autores plantean incluso la posibilidad de que Pizarro haya escrito una obra titulada *Enseñanzas fundamentales del espiritismo* que "al parecer [fueron] quemadas por indicaciones de un sacerdote cercano al pariente de Pizarro que guardaba el manuscrito." p. 106

reseña del surgimiento y propagación de la doctrina espírita en nuestro país, dando cuenta del nacimiento en provincia, “como el liberalismo clásico del siglo XIX”, de las primeras sociedades espíritas y sus órganos de difusión (*La Ilustración Espírita*). Saborit efectúa un inventario de los espíritas y de las sociedades en torno a las cuales se reunían, al tiempo que da cuenta de las polémicas sostenidas por éste grupo con los círculos materialistas y positivistas y de la presencia que tuvieron éstas en la prensa. El autor afirma que la buena acogida que tuvo el espiritismo kardeciano en nuestro país obedeció a una serie de factores, todos sintomáticos de la consolidación del liberalismo en el poder político y de su acción secularizadora.<sup>19</sup>

Se han realizado también trabajos que se ocupan de las creencias y la práctica espírita de personajes particulares del México decimonónico y de inicios del siglo XX. Antonio Saborit dedica un artículo al escritor espírita Pedro Castera, señalando la manera en que el espiritismo influía en su obra literaria.<sup>20</sup> A través de un trabajo que aborda la figura de la norteamericana Laureana Wright de Kleinhans, quien tenía un salón espírita en su domicilio de la ciudad de México y colaboraba en la sección literaria de *El Federalista*, Lucrecia Infante se acerca al tema del espiritismo desde la perspectiva de género, destacando el papel de aquella escritora en el movimiento y relacionándolo con sus convicciones liberales en el campo de la política.<sup>21</sup> Yolia Tortolero analiza las creencias espíritas de Francisco I. Madero, para establecer la manera en que éstas tuvieron impacto en su ideario político.<sup>22</sup>

Mención aparte merecen los trabajos de Gonzalo Rojas<sup>23</sup>, José Mariano Leyva<sup>24</sup> y Zenia Yébenes.<sup>25</sup> La tesis de Rojas es sin duda el intento más completo por acercarse a la historia de la doctrina espírita en nuestro país durante su periodo de apogeo, al ser una obra dedicada de manera íntegra al estudio del tema. En su trabajo, Rojas caracteriza al espiritismo mexicano como un movimiento filosófico-religioso descentralizado y autónomo, cuyo estudio permite una nueva comprensión del México decimonónico. Se trata de un estudio ampliamente documentado acerca del espiritismo en nuestro país; el autor se propone situar al movimiento espiritista en su contexto cultural específico, caracterizándolo como

---

<sup>19</sup> Saborit. *op. cit.*, p. 61.

<sup>20</sup> Saborit. “Pedro Castera, una vida subterránea” en *Historias*, núm. 39, octubre 97-marzo 98.

<sup>21</sup> Lucrecia Infante Vargas. “De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana y el espiritismo kardeciano en el México finisecular” en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coord.), *Disidentes y disidencias en la historia de México*, México, IIH/UNAM, 2003, pp. 277-294.

<sup>22</sup> Yolia Tortolero. *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, México, Conaculta/Fonca, 2003.

<sup>23</sup> Gonzalo Rojas Flores. “El movimiento espiritista en México (1857-1895)”, tesis de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000, 708 p.

<sup>24</sup> José Mariano Leyva. *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Cal y Arena, 2005.

<sup>25</sup> Zenia Yébenes Escardó. “Las vicisitudes del desencantamiento del mundo: espiritistas y positivistas en la polémica del Liceo Hidalgo de 1875” en Carlos Illades (coord.). *Polémicas intelectuales del México Moderno*, México, CNCA/UAM, 2008, pp. 115-154.

un movimiento marginal, polifacético y flexible, que se constituye como una microcultura religiosa en el seno de la más amplia cultura liberal. Rojas realiza una investigación documental robusta acerca de la estructura social de espiritismo, las peculiaridades que presentaba en la organización y reglamentación de sus creencias y prácticas, los personajes que aglutinaba, la cultura material que producía. En fin, constituye una obra rica en información, lo cual la coloca como un referente imprescindible para el estudio del espiritismo mexicano.

El libro de Leyva es una obra difícil de definir. Si bien su interés principal parece ser el espiritismo en México durante el siglo XIX, el libro, en cuanto a estilo, está a caballo entre la historia y la ficción; en cuanto a temática es aún más disperso. En la primera parte del trabajo, el autor realiza un recuento de las principales ideas sostenidas por el espiritismo kardeciano (principalmente las expuestas en *El Libro de los Espíritus* y en *El Libro de los Médiums*), a fin de exponer los componentes del “binomio espiritista”: la moral espiritista y la ciencia espírita;<sup>26</sup> en la segunda parte de la obra encontramos la historia del espiritismo en México a través de las vicisitudes de *La Ilustración Espírita* y las figuras de Refugio I. González y Santiago Sierra; las polémicas y controversias entabladas por los espiritistas mexicanos con sus dos más firmes detractores, la iglesia y los positivistas, son el tema de la tercera parte del trabajo; la cuarta y última parte, titulada “La ética espírita” presenta la exposición de Leyva de lo que él mismo considera, algunos aspectos de la ética a la cual conducía el espiritismo, además de relatar los sucesos que provocaron el final de *La Ilustración Espírita*.

Por su parte, desde una perspectiva filosófica, Zenia Yébenes aborda una de las polémicas más encendidas establecidas por los espiritistas mexicanos, aquella que sostuvieron con los positivistas en el Liceo Hidalgo, misma que la autora califica como la “primera polémica filosófica que, como tal fue considerada en México.” En este trabajo se analizan los planteamientos de ambos bandos con respecto al predominio del espíritu sobre la materia o viceversa. Yébenes caracteriza al espiritismo mexicano como un movimiento que “pretendía aglutinar valores liberales, modernos y científicos, además de ciertas creencias tradicionales”, participaban del desencantamiento del mundo propuesto por la modernidad al tiempo que otorgaban a su movimiento un “aire de misterio”. Éste constituye un trabajo fundamental para entender las posiciones filosóficas de los espiritistas ante el materialismo y el positivismo.

En un libro dedicado al estudio de cinco intelectuales del liberalismo en México, Carlos Illades y Ariel Rodríguez establecen que el interés de los historiadores mexicanos se ha centrado en el aspecto político, dando prioridad al binomio liberalismo /conservadurismo, relegando a otras corrientes ideológicas a

---

<sup>26</sup> Leyva se entretiene en explicaciones de los aspectos filosóficos, morales, ideológicos y científicos implícitos en el espiritismo, aunque en el tópic que nos remite a las relaciones entre espiritismo y ciencia, un análisis más profundo se impone.

un segundo plano. Así mismo señalan que en el caso de la historia de las corrientes filosóficas, el acento ha sido puesto en el positivismo desatendiéndose el espiritualismo, el racionalismo, las filosofías metafísicas y, agregaríamos, el espiritismo.<sup>27</sup> En el contexto de la historia de la ciencia mexicana sucede algo similar; dentro de la literatura que versa sobre la ciencia decimonónica, el énfasis ha sido puesto en el análisis de las diversas problemáticas que se desprenden de la puesta en marcha, hacia el último tercio del siglo, de un proyecto modernizador en el que la ciencia positivista juega un papel preponderante. Consideramos que la atención brindada a estas temáticas, si bien necesaria, ha dejado fuera tópicos que revisten genuino interés para comprender cabalmente al México moderno. Uno de ellos es el movimiento espiritista, ya que a través de su estudio es posible abordar desde ángulos novedosos el papel de la ciencia y de la cultura científica en la sociedad mexicana del periodo.

Las relaciones del espiritismo con la ciencia constituyen un objeto de estudio tan rico como problemático. Como lo veremos más adelante, el movimiento a nivel mundial y particularmente en el caso mexicano, pretendía establecerse como una religión al tiempo que se desmarcaba de los credos católico y protestante. Sus adeptos sostenían que la superioridad del movimiento sobre aquéllos estribaba en que los que abrazaban la fe espírita lo hacían porque habían sido convencidos por medio de la evidencia de la realidad de sus postulados, se trataba de una fe a posteriori, diametralmente opuesta a la verdad revelada de las religiones establecidas, se trataba de una fe basada en un “hecho científico”.

Los trabajos que han abordado al espiritismo desde esta pretensión del movimiento por acercarse a la categoría de ciencia ponen el énfasis en el problema de la demarcación del conocimiento científico que caracteriza al proceso moderno de desencantamiento del mundo. Algunos han destacado que lo que caracteriza al espiritismo en este campo es una actitud paradójica: confían a los estándares de credibilidad asociados a la ciencia positivista la tarea de acreditar la realidad de lo inmaterial;<sup>28</sup> el espiritismo resulta ser solo una variante de las ideas positivistas y progresistas.<sup>29</sup> Otros plantean que la ciencia espírita constituía una ciencia distinta a la ortodoxia, caracterizada por poner un especial énfasis en lo moral antes que en la interpretación física de los fenómenos.<sup>30</sup> Zenia Yébenes hace hincapié en que la diferencia entre la ciencia positivista y la ciencia espírita radica más en el peso que ambas le otorgan a la razón y a la observación en la construcción del conocimiento,<sup>31</sup> es decir, nos conduce hacia una problemática epistemológica más compleja, que no se resuelve simplemente con señalar que existe una paradoja.

---

<sup>27</sup> Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri. *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, México, UAM - Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 5-6.

<sup>28</sup> Manuel Vicuña. *Voces de ultratumba: Historia del espiritismo en Chile*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - Taurus, 2006, p. 101.

<sup>29</sup> Leyva, *op. cit.*, p. 73.

<sup>30</sup> *Vid.* Sharp y Monroe.

<sup>31</sup> Yébenes, *op. cit.*, p.114.

Es en esta coyuntura donde colocamos nuestro trabajo. El objetivo que nos planteamos consiste en mostrar que los espiritistas mexicanos, en su pretensión de acreditar a su doctrina como conocimiento científico, se enfrascaron en la discusión de problemáticas que resultan fundamentales para la comprensión de la modernidad. ¿Cuál es el carácter de la ciencia? ¿En qué consiste el conocimiento científico? ¿Cuál es el papel de la especulación filosófica en la construcción del conocimiento? ¿Cuál es el método que deben seguir los científicos? De manera particular pretendemos mostrar que desde el espiritismo se esboza una temprana crítica al reduccionismo científico del materialismo y el positivismo, debido a que convierten una limitación metodológica en una negación ontológica.

Esta investigación se centra en los debates y las diferencias que se generaron entre los espiritistas y los positivistas mexicanos. Un hallazgo importante es que sus diferencias se opacan. Todo pareciera que los bandos parecieran ser más cercanos de lo que la historiografía especializada ha determinado y también de lo que ellos mismos quisieran aceptar. Conforme nos familiarizamos con los postulados básicos del espiritismo y del positivismo en México nos preguntamos ¿Podríamos hablar de cierta homogeneidad en los postulados de los supuestos enemigos? ¿En nuestro país, existe una línea de continuidad entre los representantes de estas doctrinas?

El análisis del espiritismo mexicano como fenómeno cultural, especialmente sus debates con los defensores de la escuela positivista, nos ha generado más preguntas que por el momento queremos plantear y que seguramente podremos responder en posteriores pesquisas. En el discurso, tanto los adeptos de Allan Kardec como los de Auguste Comte reconocían en el otro a un adversario al que era necesario confrontar (y en la medida de lo posible derrotar) en el terreno del debate público. De sus afirmaciones pareciera desprenderse que sus posturas eran irreconciliables, polos opuestos en los que no cabrían matices ni términos medios.

Una de las preguntas que queda sin responder es si la oposición radical es real o más bien producto del maniqueísmo, presente en el discurso de ambos bandos. Finalmente, habría que tener en cuenta que las clases medias decimonónicas en nuestro país son maniqueas, es decir, la modernidad a la que pretenden adscribirse es más postulada que vivida activamente.

Como veremos más adelante ambos bandos encontraron puntos de coincidencia. Vistas desde el plano religioso, los espiritistas al igual que los positivistas se beneficiaron de las políticas liberales que decretaron la libertad de cultos. Ambos grupos se mostraban sumamente críticos hacia el dogma católico, hacia el monopolio de la fe que ejercían de las religiones institucionalizadas, de tal manera que convirtieron al catolicismo y al protestantismo en enemigos declarados.

En el plano político compartieron la filiación liberal y, sin obviar las diferencias al interior de esa corriente, encontramos casos como el de Santiago Sierra, uno de los principales voceros del espiritismo y personaje central de esta investigación, que participó activamente (hasta su prematura muerte) en la promoción de un partido liberal conservador, a través de las páginas del diario *La Libertad*, de filiación porfirista.

Por último, en lo concerniente al campo científico, los dos grupos coincidían en la importancia de la experiencia en la construcción del conocimiento de la realidad, aun si cada uno entendía de manera distinta lo que constituye el experimento. Los positivistas sugerían la necesidad de sujetarse a protocolos experimentales en ambientes controlados, los espiritistas por su parte pensaban a la *séance* como un proceso en el que las manifestaciones de los espíritus eran sometidas a la prueba de la experiencia. Aún aquí encontramos un aspecto más en el que coinciden: la experimentación sólo aparece en el discurso, ya que en el siglo XIX mexicano no existe una cultura experimental.

El hilo conductor de nuestra investigación está en las páginas de *La Ilustración Espírita*. Las editoriales, los artículos publicados bajo el rubro de "Sección científica", las cartas abiertas a los opositores del movimiento, han sido la fuente de dónde obtenemos los argumentos espíritas que retomamos para sustentar nuestro trabajo. Tratamos de colocar los planteamientos de los espíritas mexicanos en contexto, comparándolos con lo que sostenían sus contrapartes franceses en el mismo periodo y, principalmente, colocándolos en el marco del debate que establecieron con la ortodoxia positivista y materialista del momento. El periodo que abarca nuestro estudio va desde la aparición de la revista en la capital de la república en el año de 1872 hasta que dejó de publicarse en julio de 1879 por falta de recursos financieros.<sup>32</sup>

Consideramos conveniente estructurar nuestra presentación en tres apartados. Iniciamos con una breve historia del espiritismo moderno, desde su aparición en los Estados Unidos a mediados del siglo hasta su consolidación como movimiento bien estructurado en Francia. En este mismo apartado exponemos los principales postulados del movimiento al tiempo que abordamos la historia de su arribo a nuestro país y sus principales avatares en el mismo, su filiación liberal, la manera en que comienza a debatir con la iglesia y el campo científico. Posteriormente dedicamos el segundo apartado a exponer en qué consiste la idea de ciencia que defienden los espiritistas, en particular los adeptos mexicanos; cómo se relaciona el espiritismo con la ciencia positivista; cuáles son sus encuentros y sus diferencias, cuáles son sus posturas con respecto a la construcción del conocimiento. El tercer apartado lo dedicamos a desarrollar la manera en que el

---

<sup>32</sup> *La Ilustración Espírita* comenzó a publicarse de nuevo en el año de 1888 y hasta 1893, fecha de su desaparición definitiva.



espiritismo mexicano establece una crítica a posturas científicas reduccionistas, reivindicando la especulación filosófica como parte de la construcción de conocimiento, apelando a una postura epistemológica abierta, distinta del positivismo y el materialismo en boga.

## I

*Eviter le phénomène spirite, lui faire banqueroute de l'attention à laquelle il a droit, c'est faire banqueroute à la vérité.*

Victor Hugo. William Shakespeare

### ***Inicios del Espiritismo decimonónico. Estados Unidos.***

La historia del espiritismo, como resulta evidente, se remonta mucho más allá de la década de los años setenta del siglo XIX. Podemos encontrar diversas manifestaciones asociadas a la creencia de la posibilidad de establecer comunicación entre los vivos y lo espíritus de los muertos a través de la historia y desde épocas remotas. No obstante, el espiritismo como fenómeno social y cultural que goza de atención y relevancia en la cultura occidental, ese que se ha calificado como *espiritismo moderno*<sup>33</sup>, se propagó en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, debido a la conjunción de diversos factores que tuvieron su punto de partida en los Estados Unidos.

Particularmente nos referimos al denominado episodio de Hydesville (población de Nueva York) hacia 1848<sup>34</sup>. Una niña de apellido Fox que vivía en dicha población, escuchó ruidos en su casa y descifró un mensaje enviado por el espíritu del anterior inquilino. En los meses subsecuentes la niña y su hermana obtuvieron bastante popularidad y desataron una serie de discusiones acerca de la veracidad o falsedad de los fenómenos que decían atestiguar, lo que era innegable es que a partir de ese momento la literatura que versaba acerca de la comunicación con los espíritus comenzó a crecer enormemente.<sup>35</sup> El episodio de Hydesville proveyó al espiritismo de dos elementos novedosos que hicieron de estas prácticas marginales el fundamento central de un movimiento religioso. El primero de esos elementos era

el carácter tiptológico (es decir, por medio de golpes) de las comunicaciones con los espíritus, lo que garantizaba un diálogo “objetivo”, susceptible de “verificación”. El segundo elemento fue su carácter democrático: lejos de

---

<sup>33</sup> Los espiritistas bautizaron a su doctrina de esta manera no sólo por establecer una distinción temporal con el espiritismo antiguo; también involucraba su pertenencia a la tradición ilustrada, liberal, progresista, racionalista y científica. Rojas Flores, *op. cit.*, p. 12.

<sup>34</sup> Sir Arthur Conan Doyle se interesó en el estudio del espiritismo y, en una obra dedicada al tema, señala como antecedentes los casos del sueco Emanuel Swedenborg y el escocés Edward Irving, aunque acota que son los mismos espíritas quienes consideran el 31 de mayo de 1848, en que se verificó la manifestación más importante del episodio Hydesville, como la fecha fundacional del espiritismo moderno. *Historia del espiritismo. Sus hechos y sus doctrinas*, pp. 3-21.

<sup>35</sup> Moore, *op. cit.*, pp. 478-479.

estar restringida por barreras culturales [...] que solían ser profundizadas por iniciaciones esotéricas [...], la comunicación espiritista estaba abierta a todo quien quisiera practicarla, incluso de manera individual, con resultados inmediatos.<sup>36</sup>

Paulatinamente los *médium*, individuos capaces de desarrollar la facultad de “evocar los espíritus de los muertos, de producir sus manifestaciones y servirles de intermediarios en sus relaciones con los seres humanos”<sup>37</sup>, comenzaron a aflorar entre la población norteamericana y gracias a los escritos de algunos tan célebres como Andrew Jackson Davis (de quien se decía que en estado de trance hipnótico<sup>38</sup> realizaba proezas tales como mirar los órganos internos de personas enfermas y hablar en lenguas que era imposible pudiese conocer) el espiritismo se presentó como una doctrina bien identificada.<sup>39</sup> A Davis se deben en gran parte las formas que adoptaron las prácticas espiritistas, ya que introdujo la práctica de invocar a los espíritus en torno a una mesa, mediante la intervención de un médium en trance. A él también se debe el que el movimiento espiritista norteamericano haya adoptado una forma de organización similar a la de las congregaciones religiosas, con lugares de culto, ministros religiosos y misioneros.

Moore ha señalado que difícilmente encontraremos a lo largo del siglo XIX un movimiento cultural que haya movilizadado a más personas y haya causado tanto revuelo en los Estados Unidos como el espiritismo. En los años previos a la Guerra de Secesión destacados abolicionistas como William Lloyd Garrison, Harriet Beecher Stowe y Horace Greeley entre otros, se apegaron tanto al espiritismo como lo hicieron a su convicción antiesclavista.<sup>40</sup> No obstante hasta la década de los 70 del siglo pasado, los historiadores nunca habían mostrado serio interés en el movimiento y el consenso en el ámbito académico reducía al espiritismo a un “síntoma de una sociedad inquieta y preocupada.”<sup>41</sup>

El éxito del movimiento y la proliferación de sus adeptos se deberían a la conjunción de una serie de condiciones sociales tales con una amplia movilidad social, un intenso flujo de migrantes con experiencias culturales diversas y un acelerado proceso de industrialización. El espiritismo ofrecería confort a estas personas atribuladas por un mundo en que la ciencia, la tecnología y la modernidad avasallaban los patrones de la sociedad tradicional. Moore considera que si bien esta explicación pudiera ser válida para un amplio sector de la población norteamericana, a saber aquel que se encontraba alejado de círculos culturales y científicos formales, no termina de explicar por qué el espiritismo fue

---

<sup>36</sup> Rojas Flores, *op. cit.*, p. 20.

<sup>37</sup> Ramón García. *El magnetismo, sonambulismo y espiritismo*, París, Librería Garnier Hermanos, 1882, p. 120.

<sup>38</sup> *Mesmerized*.

<sup>39</sup> Moore, *op. cit.*, pp. 480-481.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 475

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 476. Original en inglés: symptom of a restless, troubled society.

tan importante entre personajes que compartían los valores epistemológicos de la época, el dominio del conocimiento empírico y el pensamiento científico positivo.

Este autor concluye que el espiritismo norteamericano de mediados del siglo XIX, al poner el énfasis en la prueba física como evidencia de la realidad de la existencia del espíritu, al equiparar lo natural con lo observable, al declarar su fe en el progreso, al tomar distancia de las religiones establecidas por considerarlas dogmáticas, lejos de constituir una disonancia cognitiva se insertaba de lleno en los ideales de la época.<sup>42</sup>

Thomas Laqueur ha señalado que el espiritismo, al lado de varios tipos de esoterismo y la teosofía en realidad representaban, en esta época, *"an uneasy compromise between, on the one hand, the increasingly hegemonic science of the day and, on the other, the desire for a God, or at least a godhead, who would save creation from the meaninglessness of Darwin's "tangled bank" and much else."*<sup>43</sup>

De esta manera, con el fin de marcar una diferencia clara entre las comunicaciones espíritas *reales* y el creciente número de charlatanes que con su práctica ponían en entredicho la realidad de estos fenómenos, en el año de 1852 cuatro profesores de Yale firmaron un manifiesto para confirmar la veracidad de los mismos.<sup>44</sup> Así, mientras los apóstoles del movimiento prosperaban en la organización de sesiones (en las que, presididos por los médium, los asistentes se tomaban las manos en torno a una mesa para descifrar los mensajes de los espíritus que acudían a la evocación), una serie de comisiones científicas se enfrascaban en la labor de autenticar tales hechos; ante tal situación los seguidores del espiritismo se enrolaron en la tarea de hacer coincidir sus creencias con las teorías científicas dominantes, mediante la investigación, el análisis, la clasificación y la demostración de los hechos centrales de su doctrina.<sup>45</sup>

Otros movimientos que se encontraban también en los márgenes de las teorías científicas hegemónicas antecedieron al espiritismo en su propagación por los Estados Unidos y Europa, y con ello facilitaron su expansión ya que el público se encontraba habituado a estas manifestaciones; establecer vínculos entre éstos y los fenómenos de las mesas giratorias parecía una ecuación automática.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 476-478.

<sup>43</sup> Thomas Laqueur. "Why the margins matter: Occultism and the making of Modernity", *Modern Intellectual History*, 3, 1, April 2006, p. 114. "Un incómodo compromiso entre, por un lado, la cada vez más hegemónica ciencia de esos días, y por el otro, el deseo de un Dios (o al menos una deidad), quien salvaría a la creación de la "intrincada ladera" carente de sentido de Darwin y mucho más." Traducción mía.

<sup>44</sup> Rogelio Fernández Güell. *Psiquis sin velo. Tratado de Filosofía esotérica*, México, Litografía Müller Hermanos, 1912, p. 109.

<sup>45</sup> Leslie A. Shepard, *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, Detroit, Gale Research Company, 1985, p. 1264.

Entre ellos podemos destacar al mesmerismo, movimiento que el historiador francés Robert Darnton ha identificado como un fenómeno con raíces populares que permitió aglutinar en torno suyo doctrinas, teorías y prácticas científicas, cobró bastante notoriedad en Europa (particularmente en Francia) hacia finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX.<sup>46</sup>

El término proviene del nombre del fundador de este movimiento, Franz Anton Mesmer (1734-1815), un médico vienes que comenzó a utilizar el método de curación con imanes que utilizaba el jesuita Maximilian Hell. Mesmer revitaliza una antigua teoría del magnetismo como el fluido impalpable que atraviesa todos los cuerpos del universo. Así, atribuía el origen de numerosas enfermedades orgánicas al fluido magnético y partiendo de ese supuesto consideraba al magnetismo animal la fuente para la curación de esas enfermedades mediante el uso de imanes. Este concepto resultará de enorme importancia para los espiritistas, ya que recurrirán a él para explicar el estado en el que entraban los médium durante la sesiones, a saber, era gracias al fluido magnético que podían entrar en contacto con los espíritus.<sup>47</sup>

Mesmer tomó como sede la ciudad de París hacia 1778, sitio dónde estableció un consultorio en el que llevaba a cabo tratamientos colectivos basados en agua magnetizada, consiguiendo gran notoriedad entre las clases aristocráticas. Uno de sus seguidores, Armand Marie Jacques de Chastenot, marqués de Puységur, hacia 1784 inducía a sus pacientes a estados de sonambulismo controlado, y consignaba que aquéllos, en estas condiciones, adquirirían facultades como la clarividencia y la comunicación con los muertos.<sup>48</sup>

### *Espiritismo moderno en Europa.*

El interés por el espiritismo moderno no fue un fenómeno exclusivo de la sociedad norteamericana en la segunda mitad del siglo XIX. En ese periodo y marcadamente hacia finales del siglo, se presenta un resurgimiento del ocultismo, asociado a pensadores y personajes representativos de lo moderno. Nombres como los de Elizabeth Barrett Browning, Laurence Oliphant, Alfred Russel Wallace, Harriet Beecher Stowe, Mary Todd Lincoln, William Lloyd Garrison, Victor Hugo, Alejandro Dumas padre, Napoleon III, el zar Alejandro II y muchos otros aparecen en el inventario de adherentes al movimiento o cuando menos mostraron clara simpatía por el mismo, lo cual nos habla de la importancia que revistió entre los círculos intelectuales y las élites políticas.

---

<sup>46</sup> Vid. Robert Darnton. *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard, Harvard University Press, 1968.

<sup>47</sup> Shepard, *op. cit.*, p. 1268.

<sup>48</sup> Sierra. "Carta al presbítero D. Aquiles Sarría" en *La Ilustración Espírita*, 1º de abril de 1872, pp. 25-28.

Ya desde la década de 1850 se pueden encontrar noticias de la presencia del fenómeno de las mesas giratorias en el viejo continente, notablemente en la Inglaterra victoriana, donde el espiritismo continuó su expansión gracias a la curiosidad del público y la labor de destacados médiums, como Daniel Dounglas Home, gran celebridad dentro de la sociedad victoriana.

Home obtuvo el apoyo de notables científicos e intelectuales y la atención del gran público, además de aglutinar en torno a su práctica a personajes de las élites económicas, políticas e intelectuales del momento. El médium arribó a Inglaterra el año de 1855, procedente de los Estados Unidos (como la mayoría de los médiums y de la literatura sobre espiritismo que tocaba suelo británico), y pronto cobró gran notoriedad en la sociedad victoriana; las sesiones que presidía se caracterizaban por presentar diversidad de fenómenos, desde el trance hasta la levitación, pasando por movimientos de mesas, escritura automática, manipulación de objetos físicos sin contacto aparente, etc.

Es probable que la fuente del prestigio que alcanzó este personaje estuviera en el hecho de que, a diferencia de otros médiums, jamás fue atrapado cometiendo fraude. De hecho, Home continúa siendo una especie de enigma en parte porque, hasta la fecha, los escépticos no han logrado explicar adecuadamente cómo producía sus fenómenos. Éstos desafiaban posturas tanto científicas como religiosas y los intentos de explicar cómo los producía ocupaban las mentes de sus contemporáneos y una significativa cantidad de espacio en la prensa periódica. La mayoría de sus críticos lo veían como un tramposo y recurrieron, en principio, a algunos prestidigitadores a fin de que explicaran la manera en que producía sus fenómenos; después, algunos científicos que habían dedicado sus esfuerzos a estudiar los fenómenos espíritas, como William Crookes, descartaron el fraude.<sup>49</sup>

Para efectos de comprender cabalmente al espiritismo decimonónico esto es importante, ya que sus adeptos subrayaron en repetidas ocasiones que se habían convencido por la evidencia, es decir, por los fenómenos de la *séance*.

### ***Francia. La sistematización de la doctrina.***

Ahora, si bien el nacimiento del espiritismo moderno se verificó en Estados Unidos y su vía de acceso al viejo continente fue la Gran Bretaña, debemos señalar que fue en Francia dónde el movimiento encontró en Allan Kardec al hombre “que [lo] esquematizó y transformó [...] de un elemento volátil y disperso, en algo centrado y metodológico.”<sup>50</sup> La relación de este personaje con el espiritismo surgió debido a su interés por los fenómenos de las mesas giratorias y de los sonidos producidos por supuestas entidades espirituales, curiosidad que subsanó mediante su asidua

---

<sup>49</sup> Lamont. *op. cit.*, pp. 915-916.

<sup>50</sup> Leyva, *op. cit.*, p. 20. Hyppolite Léon Denizart Rivail, (1804-1869). Trabajó como profesor de ciencia y educación. Escribió libros sobre aritmética, química y métodos de educación.

asistencia a sesiones espiritistas. En tales sesiones Kardec planteaba preguntas a los espíritus que eran respondidas a través de los médiums, y gracias a las respuestas recibidas recopiló la información que utilizaría en sus obras, *El libro de los espíritus* (1857), *El libro de los médiums* (1861), *El evangelio según el espiritismo* (1864), entre otros. En el primero de ellos el autor plantea la idea de que el espíritu, al separarse del cuerpo, en el momento de la muerte física del individuo, podía reencarnar nuevamente en otro ser humano y así sucesivamente a lo largo de varias vidas, fenómeno denominado como *pluralidad de existencias*. Ésta fue la principal discrepancia entre los espiritistas norteamericanos e ingleses y el postulado por el francés. El último cree en la reencarnación de los espíritus, los primeros la niegan.<sup>51</sup>

Es necesario hacer también una precisión acerca del término espiritualismo en oposición al espiritismo. En Estados Unidos y Gran Bretaña el movimiento originalmente se llamó espiritualismo. Al ser adoptado en Francia se le llamó comúnmente espiritismo, ya que en este país adquirió rasgos propios fundándose una nueva escuela, distinta de la norteamericana o inglesa. En el contexto francés, el término espiritualismo está relacionado con la filosofía propuesta por Victor Cousin en oposición al sensualismo y al materialismo que del mismo se había derivado.<sup>52</sup>

El principio fundamental del espiritismo kardeciano radica pues en la creencia en la inmortalidad del alma o espíritu (“ser moral, distinto, independiente de la materia y que conserva su individualidad después de la muerte”), que habita en el mundo de los espíritus y que se encarna en el cuerpo, desencarnándose una vez que el mismo muere deja el mundo material para regresar al mundo espiritual, esperando encarnarse nuevamente después de un periodo de espíritu errante.<sup>53</sup>

El Espíritu encarnado está bajo la influencia de la materia [...] Los Espíritus encarnados pueblan los diferentes globos del Universo. Los Espíritus no encarnados o errantes no ocupan una región determinada y circunscrita, sino que están en todas partes, en el espacio y a nuestro lado, viéndonos y codeándose incesantemente con nosotros; es toda una población invisible que se agita a nuestro alrededor.

Los Espíritus ejercen, sobre el mundo moral e incluso sobre el mundo físico, una acción incesante. Actúan sobre la materia y sobre el pensamiento, y constituyen una de las potencias de la Naturaleza, causa eficiente de una multitud de fenómenos inexplicados o mal explicados hasta ahora, y que sólo encuentran una solución racional en el Espiritismo.

Las relaciones de los Espíritus con los hombres son constantes [...]

---

<sup>51</sup> Doyle *op. cit.*, pp. 268-281. Leyva, *passim*.

<sup>52</sup> Vid. W. M. Simon. “The ‘Two Cultures’ in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte” en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1, Jan. - Mar. 1965, pp. 45-58.

<sup>53</sup> Allan Kardec. *El libro de los espíritus*, 29ª ed., Caracas, Mensaje Fraternal, pp. 9-24.

Las comunicaciones de los Espíritus con los hombres son ocultas u ostensibles.<sup>54</sup>

Precisamente esta comunicación entre los espíritus y los seres humanos constituye el eje principal del sistema espiritista. Los individuos que tienen la capacidad de comunicarse con el mundo espiritual se conocen como médiums. Ellos son intermediarios entre el mundo material y el mundo espiritual. En teoría, toda persona es potencialmente un médium porque serlo es considerado una capacidad natural e intrínseca al ser humano. Para convertirse en médium el individuo tiene que involucrarse en un proceso llamado "desarrollo de facultades". Las "facultades" son las diferentes capacidades que un médium puede desarrollar tales como predecir el futuro, leer el pensamiento (telepatía), sanar enfermedades, escuchar las voces de los espíritus, entre otras.

De este modo, la práctica más común del espiritismo francés consistió en la celebración de *séances*, en las que el médium, rodeado por asistentes en una mesa parlante, se comunicaba con espíritus superiores que habían alcanzado una mayor pureza luego de haber reencarnado varias veces, con la intención de utilizar su sabiduría en la búsqueda de "nuestro perfeccionamiento y el bien de la humanidad".<sup>55</sup> Los espíritas consideraban a la suya una doctrina moral que ayudaba a los individuos a purificarse, con el objetivo de que su alma contara "al renacer, menos defectos, más virtudes y más ideas intuitivas de lo que tenía en su anterior existencia y, de este modo, cada existencia implica para ella un progreso intelectual y moral".<sup>56</sup> En consecuencia la doctrina espírita se aventuró en terrenos peligrosos al reclamar el papel de religión en tanto órgano de la cultura encargado de atribuirle un sentido global a la existencia, ganándose de esta manera la enemistad de la iglesia católica y todo su aparato de censura.

Por otra parte, los seguidores de Kardec pretendieron hacerse un lugar y un nombre en los territorios de la ciencia. No en las zonas "ya consolidadas y administradas con la burocrática parsimonia de los custodios de un saber seguro, sino en los lindes del conocimiento, en los despeñaderos explorados con riesgo, a fin de discernir las leyes de la naturaleza que gobiernan las relaciones entre los mundos visible e invisible."<sup>57</sup>

El formato kardeciano pretendía imitar formas científicas de acceder al conocimiento, con una diferencia notable ante las ciencias exactas: el reclamo de amplitud. El movimiento presumía jurisdicción sobre un extenso campo, tocando la metafísica, la moral y la mayor parte del conocimiento humano. El espiritismo entonces era inherentemente distinto a las ciencias ortodoxas. Como éstas, contaba

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>55</sup> Kardec. *La moral espiritista o el evangelio según el espiritismo*, México, editorial Orión, 1959, p. 21.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>57</sup> Vicuña. *op. cit.*, p. 93.



con fenómenos que podían y debían ser observados, registrados e interpretados. Pero, a diferencia de aquéllas, el énfasis estaba en lo moral antes que en la interpretación física y el observador espírita tenía más que aprender del plano espiritual que de la causación material.<sup>58</sup> Kardec describía de esta manera las pretensiones de su doctrina

el espiritismo da la clave de las relaciones que hay entre el alma y el cuerpo, y prueba que existe una reacción continua entre una y otro; de este modo abre un camino nuevo a la ciencia; enseñándole la verdadera causa de ciertas afecciones y proporcionándole los medios para combatirla [...] El espiritismo es la nueva ciencia que viene a revelar a los hombres, con pruebas irrecusables, la existencia y la naturaleza del mundo espiritual y sus relaciones con el mundo corporal; nos lo presenta, no como una cosa sobrenatural, sino como una de las fuerzas vivas y que incesantemente obran en la naturaleza como el origen de una multitud de fenómenos incomprensibles, hasta ahora relegados por esta razón al dominio de lo fantástico y maravilloso.<sup>59</sup>

Si bien Kardec trató de mantener al movimiento espírita alejado de la acción política directa, los postulados y la dinámica misma del movimiento lo hacían atractivo para aquellos individuos comprometidos con el pensamiento liberal. Las *séances* estaban abiertas a todos los estratos sociales, la posibilidad de convertirse en médium no estaba restringida por determinaciones de clase o género y principalmente la oferta de un mundo espiritual basado no en el dogma, sino en la evidencia a la que cualquiera tenía acceso provocaban que el espiritismo fuera identificado con posturas igualitaristas, democráticas y anticatólicas. Hacia finales de la década de 1860 la paulatina liberalización del Segundo Imperio propició que muchos espiritistas declararan abiertamente sus afinidades con el liberalismo y, a la muerte de Kardec, la dirigencia del movimiento recayó en un personaje que no tenía reservas al momento de manifestar su adhesión personal y la identificación del espiritismo con la izquierda política, Pierre-Gaëtan Leymarie.<sup>60</sup> Así en las páginas del órgano de difusión del espiritismo francés, la *Revue Spirite*, comenzaron a aparecer, junto a los artículos que describían comunicaciones con los espíritus, sesiones de magnetismo y reflexiones morales, otros que tocaban temas como los derechos de la mujer, iniciativas de factorías socialistas y la necesidad de una religión laica.

Esto nos es particularmente relevante ya que fue precisamente ése, el espiritismo francés de influencia kardeciana aquél que se cultivó y difundió en nuestro país, mostrando una profunda afinidad y considerable cercanía con la dirigencia del movimiento francés, al que reconocían como instancia rectora. De tal

---

<sup>58</sup> Sharp, *op. cit.*, pp. 124-126.

<sup>59</sup> Kardec, *La moral...*, p. 48.

<sup>60</sup> Monroe, *op. cit.*, pp. 156-157.

manera que al ser la década de 1870 el momento con que mayor fuerza podemos apreciar la actividad de los espiritistas mexicanos, tendremos que relacionarlo no sólo con las doctrinas kardecianas sino también, de manera muy notable con las características que adoptó el espiritismo francés bajo la dirigencia de Leymarie.

### *El espiritismo arriba a México.*

La difusión del espiritismo moderno fue rápida. Según Rojas, en 1872, eran más de 120 los periódicos espiritistas que se publicaban en el mundo. Entre los más importantes se encontraban cuatro publicaciones de Francia, cuatro de España, cuatro de Inglaterra, cuatro de Estados Unidos, tres de Italia, tres de Alemania, dos de Bélgica, una de Suiza, una de Australia, una de Brasil y una de Uruguay.

*The Banner of Light* de Boston, decano de la prensa espiritista, fundado en 1850, aseguraba tener en 1872 tres millones de suscriptores. Según cálculos – seguramente optimistas– hechos por las sociedades y periódicos espiritistas europeos y norteamericanos, reproducidos por la prensa mexicana–, “la doctrina” contaba a fines de 1873 con 21 millones de “creyentes”, con numerosas publicaciones.<sup>61</sup>

Explicar el arribo y la recepción de la doctrina espírita a nuestro país implica cobrar conciencia del considerable empuje del movimiento a nivel internacional, aunado a condiciones que tienen que ver con lo local. Diversos autores han coincidido en señalar que la buena acogida que atestiguó el espiritismo en nuestro país se debió al proceso de secularización que México presenció a partir del triunfo liberal en la Guerra de Reforma, proceso que provocó “no el desplazamiento y marginación de lo religioso, sino la desestructuración y reestructuración de los sistemas simbólicos, en especial, de los religiosos (deísmo, agnosticismo, protestantismo, panteísmo, espiritismo) y político-filosóficos (liberalismo, positivismo, socialismo). A esta forma particular de reestructuración de lo simbólico se adscribió una parte minoritaria, aunque significativa, de la élite intelectual y profesional mexicana, cuya conversión se produjo tanto en el plano racional-intelectual, como emotivo-afectivo y estético-sensorial.”<sup>62</sup>

Para Antonio Saborit, la difusión del espiritismo fue un efecto directo de la consumación de la libertad de cultos, “del golpe político y la parálisis moral del clero católico tras la desamortización de sus bienes, y de las propagandas científica y filosófica que acompañaron a la libertad de enseñanza. De hecho, un espiritista era un liberal que no había hallado el modo de solucionar sus preocupaciones religiosas, su profundo compromiso personal con el origen y el destino de la

---

<sup>61</sup> Rojas Flores, *op. cit.*, p. 25.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 5.

carne.”<sup>63</sup> Pareciera que los espiritistas recurrían a estrategias secularizadas a fin de acceder a metas espirituales.

Si hemos de aceptar por válida esta afirmación, resulta normal que, si bien las primeras noticias sobre la práctica del espiritismo en la capital mexicana están fechadas en 1857 y un año después se comienza a recibir la *Revue Spirite*<sup>64</sup>, los verdaderos avances de las ideas kardecianas se presentan hasta finales de la década de los años sesenta, una vez que los gobiernos liberales pudieron sucederse con relativa regularidad y se puso un énfasis particular en la modernización educativa.

El efímero imperio de Maximiliano terminó con la victoria de las fuerzas liberales de Benito Juárez y su fusilamiento el 19 de junio de 1867. Casi seis meses después, el 2 de diciembre el presidente de Juárez promulgó una nueva Ley Orgánica de Instrucción Pública que había sido preparada por el máximo promotor del positivismo en México, Gabino Barreda y el Ing. Francisco Díaz Covarrubias. Gracias a esta ley se reactivaba el ideal educativo laico y liberal de Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora, que buscaba implantar la libertad de enseñanza; ampliar y fortalecer la instrucción primaria y secundaria (profesional); y la popularización de las ciencias exactas y naturales, mediante la reorganización de algunos centros educativos y el establecimiento de otros de nueva creación, entre las que destacaba la Escuela Nacional Preparatoria.<sup>65</sup>

Volviendo al tópico espírita, la divulgación en México de los postulados espiritistas se inició hacia finales de la década de 1860 con la introducción y posterior traducción de algunos libros de Kardec y sus discípulos a cargo de mexicanos vivamente interesados en el tema. En 1872 el general Refugio I. González, pionero de la doctrina en nuestro país, tradujo al español *El Evangelio según el espiritismo* y *El libro de los espíritus*, de Allan Kardec y *La pluralidad de las existencias del alma conforme a la doctrina de la pluralidad de los mundos* (1873), de Andrés Pezzani.

Refugio Indalecio González –nacido hacia 1802 en Lagos de Moreno, Jalisco– fue un liberal clásico, combatió cuando aún era un niño como insurgente por la independencia de México y luchó contra la intervención norteamericana, defendió el bando liberal en las guerras de Reforma y enfrentó la intervención francesa. Como liberal heredero de los ideales ilustrados, creía en la libertad humana y consideraba al progreso como la meta del hombre; González encontró que los postulados espiritistas, lejos de contradecir tales convicciones, las reafirmaban y le brindaban la posibilidad de introducir una dimensión ética y espiritual.

---

<sup>63</sup> Saborit, *El movimiento...*, p. 61.

<sup>64</sup> Rojas Flores *op. cit.*, p. 161-162.

<sup>65</sup> Eli de Gortari. *La ciencia en la historia de México*, México, Grijalbo, 1980, pp. 299-300.

Zenia Yébenes ha señalado que el espiritismo en nuestro país encontró terreno fértil para su propagación entre los liberales debido a que la vertiente traída a México fue la francesa, con su insistencia en las libertades políticas y civiles garantizadas, así como su creencia en la reencarnación. El espiritismo insistía en que el espíritu de cada hombre debía perfeccionarse en cada reencarnación, siempre con miras a trabajar por el bien colectivo, y consideraba la evolución de la sociedad mundana como un *continuo progreso hacia la perfección* de una utopía humana supervisada por un ser supremo. El perfeccionamiento gradual explicaba la aparente contradicción de establecer la existencia de un Dios justo y la evidencia de una realidad de desigualdad social y material.<sup>66</sup>

Este alto grado de sistematización racionalizadora y moralizadora provocó que tuviera un mayor grado de recepción en grupos que antes habían abrazado el deísmo ilustrado y secularizador. Fueron los círculos liberales ilustrados, en específico las élites sociales y las clases medias en ascenso, los sectores intelectuales y profesionales, los que se mostraron más proclives a la nueva doctrina. Entre sus adherentes la Sociedad Espírita Central contaba a “médicos, militares, ingenieros, abogados, artistas, industriales y periodistas distinguidos, en la sección militante; y entre los que no combaten directamente, pero que apoyan con su influencia moral la marcha de los principios, adviértense también a las más prominentes ilustraciones políticas y literarias del país, y en nuestra sociedad hay españoles, mexicanos, franceses, ingleses, alemanes e italianos”.<sup>67</sup>

### *La Ilustración Espírita y la organización del espiritismo mexicano.*

El general González dedicó las últimas dos décadas de su vida a promover un proyecto editorial destinado a difundir las doctrinas espíritas en nuestro país y que, de manera casi natural, se convirtió en la columna vertebral del movimiento espírita mexicano. Tomando como modelo la francesa *Revue Spirite*, González comenzó a publicar con un formato bastante similar, *La Ilustración Espírita*.<sup>68</sup> De hecho, si debemos identificar tres momentos fundacionales del movimiento espírita mexicano estos estarán ligados a la publicación. Hacia 1868, en la ciudad de Guadalajara González fundó el Círculo La Luz y a finales de ese mismo año comenzó a publicar la primera etapa de *La Ilustración Espírita*. Por su parte Alphonse Denné (que en 1870 había publicado *Filosofía espírita* y *Apuntes sobre la pluralidad de los Mundos Habitados*, los primeros libros sobre espiritismo escritos en nuestro país) continuó en Guanajuato con la labor de publicar durante nueve meses la revista que el general González había suspendido en 1869. La tercera

---

<sup>66</sup> Yébenes, *op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>67</sup> “Carta dirigida al presidente de la Sociedad Espírita Española, Vizconde de Torres Solanot” en *La Luz en México*, 23 de enero de 1873, pp. 1-2.

<sup>68</sup> Para una descripción bastante completa de la revista, *Vid. Leyva, op. cit.*, pp. 84-99.

etapa de la publicación corresponde a su mudanza a la ciudad de México, apareciendo en febrero de 1872, nuevamente bajo la dirección de González.<sup>69</sup>

Desde su aparición y durante los primeros meses de su publicación en la capital, *La Ilustración* despertó el interés del público debido a la reacción de la iglesia católica que lanzó furibundos ataques desde el púlpito y algunas publicaciones; a partir de entonces se promovieron sesiones públicas magneto espíritas.<sup>70</sup> Otras publicaciones capitalinas como *El Combate*, *El Domingo* y *El Federalista*, hicieron público su apoyo al órgano de difusión espiritista.<sup>71</sup>

Durante el tiempo que se publicó la *Ilustración Espírita*, contó con colaboradores de la talla de Pedro Castera, autor de la novela romántica *Cármén*; Santiago Sierra, director de varios diarios, incluyendo semanarios dedicados a la niñez; Amalia Domingo y Soler, Laurena Wright, entre otros. En la revista aparecían trabajos originales y traducciones de artículos y obras de espiritistas internacionales, se publicaban respuestas a detractores del espiritismo, se daba cuenta de comunicaciones establecidas con espíritus a través de médiums, etc. Parte sustancial de la revista la componían los artículos de la denominada “sección científica” en la cual “[se] narraban experimentos que involucraban al magnetismo, la electricidad, la homeopatía, la psicología y, por supuesto, las comunicaciones mediámnicas.”<sup>72</sup> El mesmerismo, el magnetismo animal, la hipnosis e incluso las teorías evolucionistas expuestas por Darwin figuraron en el repertorio de temas científicos abordados en la publicación.

En palabras de Antonio Saborit, la revista

[...] expuso y abogó desde la capital la causa de una naciente casta de fieles-científicos de alquimia y relicario prestados: el patriotismo espiritista. Preocupación o divertimento de élite –aunque de la élite no tanto del dinero como de las letras–, el espiritismo en México vivió un tiempo de grave y decidido empuje propagandístico durante los años setenta antes de sumergirse en el caudal porfírico con una clara vocación ética.<sup>73</sup>

A través de *La Ilustración Espírita*, se buscaba congregarse a individuos o agrupaciones que estuvieran interesados en el espiritismo, y así en el año de 1872, Refugio I. González y Santiago Sierra, junto con otro colaborador de la revista, Manuel Plowers, firmaron el acta de fundación de la Sociedad Espírita Central de

---

<sup>69</sup> Rojas Flores, *op. cit.*, p. 162-167.

<sup>70</sup> Sierra. “El espiritismo y sus adversarios” en *La Ilustración Espírita*, 15 de agosto de 1872, pp. 109-110.

<sup>71</sup> Saborit, *El movimiento...*, p. 56.

<sup>72</sup> Leyva. *op. cit.*, p. 89.

<sup>73</sup> Saborit. *El movimiento...*, p. 56.

la República Mexicana, que tenía por objetivo “promover el espiritismo conforme a la doctrina enseñada por Allan Kardec”.<sup>74</sup>

A esta se sumó, en marzo de 1873, la Sociedad Espírita de Señoras, integrada por entusiastas como Esther Plowers, Soledad Manero de Ferrer y Amalia Domingo Soler. Para ese momento la ciudad de México contaba con diez círculos y sociedades espiritistas que reconocían a la Sociedad Espírita Central: La Caridad (Manuel Plowes), La Luz (refugio I. González), La Esperanza (Manuel Armendáriz), Amor de Dios (Agustín Monteagudo), Amor a Dios (José María Romero), La Ley de Dios (Patricio Pérez Adalid), Felicidad Futura, Jesucristo (Antonio Santoyo), Sociedad de Estudios Espíritas (Agustín Monteagudo). La villa de Tacubaya contaba con cinco: Allan Kardec (Pedro Castera), Angélica Victoria (Emiliano Corella), Carita (N. Martínez), Fe en Dios (Antonio Santoyo), Humildad y fe (Abraham Arroniz). En Guadalajara por esa misma fecha existían la Sociedad Espírita Central Jalisciense (Lázaro Pérez), la San Pablo Apostol (José María Amador), y La Fe espírita (Teófilo E. Echeverría).<sup>75</sup>

En torno a la autoridad de la Sociedad Espírita Central, surgieron a lo largo y ancho de la República un buen número de círculos espiritistas, en los que se verificaban sesiones y los cuales reportaban sus actividades al órgano central, que los validaba. Esta estructura era, no debe sorprender, herencia del movimiento francés, el cual funcionaba de una manera similar.

La similitud con el caso francés era visible incluso en la subversión de los papeles asignados por el orden cívico de la época, ya que se defendía la idea de que el alma de cada individuo no tenía un sexo determinado, por lo que la participación de género era igualitaria. Todos los miembros podían participar en las diversas manifestaciones de la sesión, cualquiera que contara con capacidad mediámnica podía ser “formado” como médium.<sup>76</sup> Esta posibilidad de libre acceso a la experiencia espiritual sin la mediación del dogma y la institución eclesiástica sin duda representaba un atractivo más para un grupo social ilusionado con los alcances de la democracia en todos los aspectos de la vida social.

Ahora bien, es necesario señalar que, a diferencia del caso francés, *La Ilustración Espírita* no realizó en todos los años de su existencia ninguna declaración explícitamente política, aunque desde el nacimiento del movimiento y a lo largo de su historia es posible relacionarlo con personas de perfil letrado y perteneciente a las capas medias y altas de la sociedad. Como concluye Yébenes, “el espiritismo ordenó durante un tramo largo de la segunda mitad del siglo XIX el temperamento de un buen número de liberales mexicanos [quienes confiaban] en la propagación,

---

<sup>74</sup> “Reglamento provisional de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana”, en *La Ilustración Espírita*, 1 de septiembre de 1872, p. 119.

<sup>75</sup> Saborit, *El movimiento...*, p. 57.

<sup>76</sup> Yébenes, *op. cit.*, pp. 121-122.

la apertura de foros de discusión y de nuevas formas de difusión que promoverían el acercamiento de los individuos a una doctrina que les inculcaría valores morales, que los transformaría individualmente y, con ellos, a la sociedad entera.”<sup>77</sup>

### *Los debates. El clero y la ciencia.*

Una de las secciones sustanciales que conformaban la revista espírita era aquella consagrada a las polémicas que los espiritistas sostenían ante los críticos que salían al paso del movimiento. Se trataba de disputas con otros periódicos y revistas, en especial de confesión católica o protestante<sup>78</sup>, aunque frecuentemente el objetivo de los colaboradores serían posturas positivistas y materialistas. Los espiritistas no rehuían la polémica (en ocasiones parecía más bien que la buscaban de buen grado), se solazaban en la misma y gustaban de exponer sus argumentos a fin de que la opinión pública fuese el juez.

La ya mencionada filiación liberal, aunada a sus pretensiones en el terreno religioso marcaría el talante de las críticas que dirigirían contra católicos y en menor medida protestantes. Como liberales, los espiritistas encontraban la enseñanza católica de la resignación ante la injusticia profundamente contraria al ideal de transformación social.

Aún más, siempre que el debate se establecía con los miembros del clero o los defensores de la iglesia, la crítica espiritista al catolicismo hacía hincapié en el carácter insatisfactorio de la verdad revelada ante los criterios de evidencia establecidos por la ciencia. Los preceptos de la iglesia católica estarían basados en el dogma, sus feligreses profesaban una fe *a priori*, lo cual constituía una “imposición de autoridad que ejerce un hombre o varios, en nombre de una doctrina”, en tanto que el espiritismo se mostraba como una doctrina “resultante pura de la lógica, del raciocinio y de la experiencia.”<sup>79</sup> Para los espiritistas, la fe convencional arrastraba un pasado de irracionalidad y de fanatismo, mientras que la doctrina espírita tomaba a la ciencia por *ministro de fe* de sus creencias sometidas a sospecha.

Como señalamos, el espiritismo kardeciano partía del supuesto, primero de la existencia de los espíritus, y después de la existencia *real* de relaciones entre los espíritus y el mundo material. Argumentaban que las conclusiones que sacaban acerca del mundo de los espíritus, su existencia y sus comunicaciones con el mundo material estaban basadas en la observación. Para los espiritistas, como establecía Sierra, la religión no debía ser un conjunto de proposiciones

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>78</sup> Leyva, *op. cit.*, p. 92.

<sup>79</sup> *La Ilustración Espírita*, 1 de abril de 1872, pp. 25-28. Se trata de una carta de Santiago Sierra al un sacerdote que, desde el púlpito de la Catedral de la Ciudad de México, en sus sermones, atacaba al espiritismo.

inamovibles, sino el símbolo de la evolución del espíritu y de sus facultades, la validez de los preceptos religiosos no debía derivar del dogma sino en la perfectibilidad de sus postulados.

El Espiritismo se presenta con lema que desafía todo ataque: *Libre examen*, las conquistas de su doctrina no están ligadas a tradiciones fabulosas ni hay corrido sobre ellas un velo impenetrable a los profanos; afirma sus principios en la fe *a posteriori* de que examinándolos en todos los sentidos se les halla en pleno acuerdo con la razón; convence de su verdad adunando a la lógica sencillez de sus argumentos la demostración experimental de hechos auténticos, y vence a todos sus adversarios leal y compasivamente, demostrándoles su error y haciéndoles compartir, cuando ayuda a los vencidos la buena voluntad, la serena y tranquila seguridad de su carácter.<sup>80</sup>

El espiritismo entonces establecía que las bases de su creencia se encontraban en la posibilidad dar cuenta de fenómenos del orden natural, no obstante sus circunstancias fuera de lo común; gracias a las comunicaciones mediámnicas, se consideraba posible probar empíricamente un hecho que la iglesia no había sido capaz de lograr: la inmortalidad del alma.<sup>81</sup>

Sin embargo, los partidarios de las confesiones religiosas constituían sólo uno de los enemigos del espiritismo. El movimiento espírita iba a establecer polémicas igualmente encendidas con los representantes del discurso científico hegemónico, aquellos identificados con las corrientes positivista y materialista. Así, mientras que los espiritistas declaraban recurrir a la ciencia y sus métodos para establecer su diferencia con la religión, los científicos acusaban a los espíritas de supersticiosos, irracionales y a sus prácticas de charlatanería.

Al ser la razón y la ciencia las únicas guías de la humanidad capaces de instaurar el orden social, únicamente la ciencia positiva podía hallar las leyes que rigen no sólo la naturaleza, sino también la historia social, por tanto, toda racionalidad basada en entidades abstractas o metafísicas no era tal. Las principales críticas dirigidas por los científicos a las pretensiones de cientificidad espíritas se referían a la imposibilidad de aquellos de desarrollar un protocolo experimental con reglas de validez universal, aplicables en cualquier contexto, capaces de brindar resultados conmensurables y seriados, inmunes a particularidades individuales, es decir objetivos. Gabino Barreda, el apóstol más connotado del positivismo en México atacaba al espiritismo “negándole la influencia que en el estudio de las ciencias pudiera tener, [y sostenía que] mientras la ciencia había logrado demostrar la existencia de los fenómenos físicos por medio

---

<sup>80</sup> Sierra. “El Credo Espírita” en *La Ilustración Espírita*, 1º de marzo de 1876, p. 66.

<sup>81</sup> Vicuña, *op. cit.*, pp. 93-95.



de leyes constantes e invariables, el espiritismo no había conseguido todavía presentar una sola ley.”<sup>82</sup>

Por su parte los espiritistas rechazaban las ideas materialistas que negaban la existencia del alma y por lo tanto de Dios. Un aspecto fundamental de su credo residía en sus enseñanzas morales. La mayoría de mensajes que recibían de los espíritus aludían a estas cuestiones y era fundamental que un espírita se dedicara a la práctica del bien como vía para perfeccionar su espíritu. Desde este punto de vista, insistían en que la comunicación de los hombres con los espíritus desencarnados era útil para la enseñanza de la humanidad, porque revelaba al hombre “sus futuros y eternos destinos y las leyes que están sujetos, teniendo por consiguiente un carácter moralizador en alto grado”. El espiritismo era una creencia

consoladora, porque garantiza al que sufre con paciencia un premio y a los espíritus que se aman, reunirse en mundos o tiempos mejores si lo merecen; [era] científica porque revela al hombre multitud de acciones desconocidas de la naturaleza que provocan los desencarnados al manifestarse; filosófica porque asienta la psicología sobre indestructibles bases experimentales y abre vastos horizontes a la inteligencia humana, y religiosa, porque demuestra la existencia de Dios, su justicia, su bondad, su poder, su sabiduría y sus relaciones perpetuas con la humanidad por medio de las leyes naturales y morales.<sup>83</sup>

Los espiritistas eran finalmente cristianos inconformistas expuestos a los ataques que el materialismo realizaba desde una posición que se volvía hegemónica, eran liberales que no se resignaban a renunciar a su espiritualidad, que se negaban a concebir al mundo como ese edificio espiritualmente vacío en que el proyecto moderno pretendía convertirlo.

La literatura que se ha ocupado de este tema normalmente ha visto en la solución espírita una especie de paradoja.

Criticar, por un lado, la estrechez de miras de la ciencia que prescinde del mundo espiritual; mientras, por otro, no se cansan de reivindicar el testimonio confiable de los sentidos, árbitros del conocimiento a los cuales encomiendan asentar la veracidad de las comunicaciones mediúmnicas; y, consecuentemente, la realidad objetiva de lo negado por el materialismo. Dicho de otro modo: confían a las “pruebas físicas” de la sesión, a los estándares de credibilidad asociados a la ciencia positivista, la tarea de

---

<sup>82</sup> Francisco G. Cosmes, “Espiritismo y Positivismo”, en *El Federalista*, México, 21 de abril de 1875, p. 2

<sup>83</sup> “Credo Religioso y filosófico de la Sociedad Central” en *La Ilustración Espírita*, 14, septiembre de 1872, p. 118.

acreditar la realidad de lo inmaterial. Todo evoca el esfuerzo por hacer del enemigo un aliado, utilizando el caballo de Troya del método experimental, no ya para burlar las defensas de una ciudad fortificada, sino para eludir el cerco de los sitiadores.<sup>84</sup>

Un análisis de las polémicas que establecieron los espiritistas mexicanos con los representantes de la ciencia positivista nos debe permitir establecer si efectivamente, lo que destaca de la postura espiritista es su carácter paradójico, o si en realidad hay algo de mucho mayor interés para la historia de la ciencia mexicana, a saber, un debate epistemológico, una discusión que entrañaba concepciones acerca de la naturaleza y las características del conocimiento científico.

---

<sup>84</sup> Vicuña, *op. cit.*, p. 101.

## II

*Me resultaba cada vez más difícil desligar el mundo de la magia de lo que hoy llamamos el universo de la precisión. Personajes que en la escuela me habían señalado como portadores de la luz matemática y física en medio de las tinieblas de la superstición se me revelaban como gente que había trabajado con un pie en la Cábala y otro en el laboratorio. ¿No estaría relejendo toda la historia con los ojos de nuestros diabólicos? Pero después encontraba textos absolutamente fiables donde se decía que los físicos positivistas, apenas trasponían el umbral de la universidad, iban a chapucear en sesiones de espiritismo y cenáculos astrológicos, y que Newton había descubierto la ley de la gravitación universal porque creía en la existencia de fuerzas ocultas (recordaba sus incursiones en la cosmología rosacruziana).*

*Había convertido la incredulidad en un deber científico, y ahora tenía que desconfiar incluso de los maestros que me habían enseñado a ser incrédulo.*

Umberto Eco. *El péndulo de Foucault*.

### ***La ciencia espírita.***

El 27 de abril de 1872, en una de las habituales sesiones que se desarrollaban en el seno del "Círculo de La Luz", órgano presidido por Refugio I. González, el médium *Eleutheros* invocó al espíritu del médico queretano Pedro Escobedo, a fin de solicitar su intervención para dirimir una polémica iniciada por algunos médicos miembros de la Sociedad Médica nombrada precisamente en honor del citado galeno, misma que giraba en torno a las manifestaciones materiales de los espíritus desencarnados.

La proposición de mi hermano [Juan] Ramírez se presta a dos interpretaciones: o pretende descubrir cuál es el lazo que une a la materia con el Espíritu, el cuerpo humano con el alma, o solo se reduce a averiguar si los fenómenos que ocasiona la práctica del Espiritismo son debidos a la electricidad. Lo primero es de un estudio que el hombre debía hacer constantemente, la psicología, ramo no accesorio de la medicina como han asentado Galindo, Carmona y Olvera, sino de los más importantes que pueden constituir el saber humano. Lo segundo debe descomponerse aún en

dos preguntas: ¿La electricidad es inteligente? ¿Los Espíritus de las personas muertas se valen de la electricidad para comunicarse con los vivos?

De ambos modos es defectuoso este método para entrar en polémicas o discusiones que, por su naturaleza misma, agitan tanto los ánimos de religiosos y las encontradas opiniones científicas. [...] Debían convencerse los médicos de que jamás encontrarán el alma unida al cuerpo después de la muerte, puesto que habiendo ya cesado la actividad esencial de esa entidad, material o psíquica, hay vivas sospechas de que su causa se haya ausentado.<sup>85</sup>

La lectura de estos párrafos nos brinda algunas pistas acerca de la relación que guardaba la práctica espírita con la ciencia, por ejemplo, que los adeptos a la doctrina espírita no rehuían el debate con científicos (siempre que los últimos estuvieran en disposición de hacerlo); que no tenían empacho alguno en invocar espíritus de aquellos que en vida se habían consagrado al estudio de la ciencia; que los espíritus con los que establecían comunicación mostraban un conocimiento de conceptos y nociones corrientes en los círculos cultos de la época, a saber, la electricidad, la psicología, etc.

Como se señaló anteriormente, el movimiento espírita pretendía ser no sólo un movimiento religioso, sino que abiertamente aspiraba a alcanzar la categoría de ciencia. Durante la década de 1870, las páginas de *La Ilustración Espírita* se ven pobladas por artículos en los que el término aparece constantemente, en los que se discuten temas que van desde el magnetismo animal hasta el darwinismo, pasando por los fenómenos eléctricos, el positivismo, la uranografía y más. Incluso la revista comenzó a dedicar una sección reservada para estos tópicos. La pregunta que se impone entonces es qué entendían los espiritistas por ciencia.

### *La construcción de una ciencia del espíritu.*

Si dirigimos la mirada hacia el caso francés, encontramos que en el periodo que va desde el arribo del espiritismo en la década de 1850 hasta 1870, el movimiento intentó crear una ciencia propia, sostenida sobre fundamentos que diferían de aquellos de las ciencias exactas. En ese primer momento, los espiritistas priorizaban la enseñanza de estructuras morales, a partir de la discusión racional de los eventos empíricos observados en la *séance*. Tal proceso era el que recibía el nombre de ciencia. Así, bajo la batuta de Allan Kardec, el espiritismo centró su atención en la escritura automática, fenómeno considerado como una manifestación inteligente de espíritus más “evolucionados” para dar sustento al aspecto moral de la doctrina; entre tanto, otros eventos físicos (movimientos de mesas, ruidos sin significado específico, etc.) obtenidos por médiums eran considerados manifestaciones inferiores, producidos por “espíritus menores”.

---

<sup>85</sup> “Comunicaciones espíritas” en *La Ilustración Espírita*, 15 de mayo de 1872, p. 49.

De este modo, y como señalamos arriba, la ciencia espírita que se desprendía de los postulados kardecianos imitaba algunas de las formas utilizadas por las ciencias exactas, siendo un reclamo de amplitud la diferencia más notable. Aquéllos consideraban que su doctrina tenía legítima jurisdicción sobre la mayor parte del conocimiento humano, incluidas la metafísica y la moral, de manera que al poner el énfasis en lo moral antes que en la interpretación física, se separaban del ideal científico materialista.<sup>86</sup>

Se trataba entonces de apuntalar un ideal eminentemente religioso, pero de un talante distinto al de las religiones cristianas organizadas (catolicismo, protestantismo) que exigían una fe dogmática. La pretensión de instalarse como movimiento científico estaba ligada a la necesidad de brindar a su doctrina moral una autoridad distinta a la del dogma. Las *séances* se concebían como rutinas de una ciencia susceptible de análisis lógico y verificación práctica, capaz de comunicar al mundo físico de los participantes con el mundo espiritual, no menos real. Este ideal de ciencia remitía a un modelo que conjugaba al empirismo consistente en el acopio de conocimiento mediante la observación directa del mundo, con un temple más especulativo, que se esmeraba en discernir las leyes generales de la naturaleza.<sup>87</sup> La diferencia entre el espiritismo como religión y otros sistemas religiosos radicaba, en palabras de Santiago Sierra, en su vocación científica, gracias a la cual se podría establecer una verdadera doctrina moral. Según Sierra, debido a que todo sistema gira sobre un eje cuyos polos son el bien y el mal

Ninguna religión será aceptada a las futuras generaciones educadas en el racionalismo más lato, si no da final solución a esos problemas, o por lo menos da la mejor, y armonizándola con las tendencias progresivas de la ciencia, la moral, la teodicea, le asegura el predominio a que toda verdad, como eterna, debe aspirar. Basemos por consiguiente en la Verdad los cimientos incontrastables de ese monumento que hoy empieza a elevarse, gracias al impulso dado por el Espiritismo. Si hasta hoy ninguna religión ha podido echar raíces eternas en el corazón ni en la inteligencia de la humanidad, es porque se ha dado por lo general, más culto a las apariencias que a las legítimas indicaciones de la razón pura. El Espiritismo no solo no teme nada de la razón, sino que a ella apela como arma favorita, y lejos de imponerse dogmáticamente coartando al hombre el derecho más sagrado, la libertad de conciencia, le invita al contrario, a usar esa libertad en el sentido del bien. Tal confianza proviene de que siendo del Espiritismo la razón hecha religión, descansa en inquebrantables principios; porque las conquistas de la filosofía han descubierto esa certidumbre: que hay elementos de verdad moral tan matemáticos como las verdades científicas.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> *Vid supra*, nota 58.

<sup>87</sup> Vicuña, *op. cit.*, p. 95.

<sup>88</sup> Sierra. "Pluralidad de mundos habitados" en *La Ilustración Espírita*, 1 de julio de 1873, p. 294.

En esta etapa del espiritismo en la que primaba la construcción de una alternativa religiosa apuntalada por la razón, uno de los conceptos que, extraído de la ciencia ortodoxa, con mayor ímpetu fue utilizado para brindar explicaciones a algunos de los fenómenos de los que se pretendía dar cuenta fue la idea de fluido.<sup>89</sup> Herencia del pensamiento newtoniano, el concepto de fluido “imponderable” o éter, se hizo cada vez más importante para algunos de los físicos a lo largo de todo el siglo XIX, ya requerido para la acción a distancia de la fuerza gravitatoria, se volvió esencial para explicar la transmisión de ondas de luz, los fenómenos electromagnéticos, etc., ya que sin la existencia de este medio no habría mecanismo alguno gracias al cual pudiera transmitirse la energía. “*L'éther omniprésent défie néanmoins tous les efforts des physiciens. Sa nature reste mystérieuse et contradictoire. Les montages expérimentaux les plus raffinés [...] pour mettre en évidence son mouvement autour de la Terre échouent, malgré des essais répétés.*”<sup>90</sup>

A partir de las enseñanzas de Kardec, se creó toda una teoría acerca de un fluido imponderable llamado perispíritu, mismo que se componía de fluidos cuya sutileza los hacía invisibles y fungía como lazo entre dos sustancias distintas: el alma y el cuerpo. Por tanto, “nada tiene de irracional ni de anticientífico este principio sostenido por el Espiritismo.”<sup>91</sup> Para esta teoría, la muerte no era otra cosa que el rompimiento de ese vínculo entre alma y cuerpo, y cuando éste acaecía

el perispíritu no se extingue sino que se va con la esencia que tiene más analogías con su modo de ser, y por esto no hay Espíritus de los que se comunican a la Tierra que no estén por decirlo así, limitados por ese segundo cuerpo u organismo semimaterial, del cual se sirven para producir ciertos fenómenos, como nosotros nos servimos de la electricidad, el calor o la luz para producir otros que son la base de los actuales conocimientos de la física, la química y la mecánica.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Según Lynn Sharp, esta manera de actuar de los espiritistas funcionaba como sigue: se discutía una teoría o descubrimiento científico y luego se integraba al pensamiento espírita. Así, practicaban una nueva ciencia, una que fusionaba creencias espíritas con teorías emanadas del *establishment* científico. Siguiendo a Michel de Certeau, la autora afirma que la ciencia de los espiritistas se comprometía un “arte de hacer”. Más que recibir pasivamente un nuevo conocimiento cultural (en este caso científico), se apropiaban del mismo, fusionándolo con el conocimiento espírita para crear ideas que podían desafiar muchas de las asunciones de la cultura dominante; este “re-uso de un poder externo” (o conocimiento) crea una nueva manera de hablar que modifica la función y el significado. Sharp. *op. cit.*, pp.126-127. En el texto de Yébenes encontramos un argumento similar. Cfr. Yébenes. *op. cit.*, pp. 139-141.

<sup>90</sup> Bernadette Bensaude-Vincent. “Mendeleïev: histoire d’une découverte” en Michel Serres (dir.) *Éléments d’histoire des sciences*, Paris, Bordas/VUEF, 2003, p. 667. “El éter omnipresente desafía todos los esfuerzos de los físicos. Su naturaleza sigue siendo un misterio. Los mejores montajes experimentales para evidenciar su movimiento alrededor de la Tierra fracasan, a pesar de la repetición de pruebas.” La traducción es mía.

<sup>91</sup> Eleutheros. “La Magia Moderna V” en *La Ilustración Espírita*, 15 de noviembre de 1872, pp. 157-159.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

Tenemos entonces que el perispíritu no es de origen sobrenatural, ya que para que los espíritus pudiesen actuar sobre el mundo físico y en la materia, debían recurrir a medios, cuando menos, semimateriales. Así, encontramos una de las críticas que con mayor frecuencia se levantaban desde el sector espírita al *establishment* científico, el énfasis que éste ponía en lo material. Se denunciaba la división materialista entre las cosas de este mundo, mismas que podían ser explicadas, y aquellas del otro mundo que no podían ser probadas. El espíritu no es exactamente inmaterial, el espíritu es materia *quintaesencializada*.<sup>93</sup> El concepto de fluido imponderable cobraba en manos del espiritismo un papel filosófico y además “hizo que la mente y el espíritu parecieran reales una vez más, pues ofrecía un lugar donde cabía interpretar que tenía lugar su actividad independiente del cuerpo material aunque ligada al mismo.”<sup>94</sup>

En la ya citada comunicación que establece Santiago Sierra con el espíritu del médico Pedro Escobedo encontramos precisamente estos argumentos, presentados además con un abundante uso de conceptos y nociones propias del lenguaje científico, en un claro intento por atacar al materialismo sin renunciar al carácter científico de la doctrina espírita

¿Queremos saber cuál es el lazo que une al cuerpo con el Espíritu? Prescindamos entonces de diseccionar el cadáver en el anfiteatro para buscar los desarrollos fisiológicos y no encontrar la causa eficiente; prescídase de adivinar en la estrías de la masa gris qué cantidad de pensamiento cupo en el cráneo; hágase a un lado la idea de que *vida* es lo mismo que *alma*, puesto que el idiota vive y no piensa, y el pensamiento es la incesante función del Espíritu; y ya que una vivisección no podría rasgar ante el bisturí más que los tejidos orgánicos que dispersados ahuyentan la vida, busquemos cuál cosa es esta vida que sirve de vínculo entre el intelecto y su residencia. Pues bien, este eslabón que liga dos cosas tan heterogéneas y cuyas necesidades mutuas han estado en incesante lucha, cuando desde un principio el superior no se ha sobrepuesto hasta en los más insignificantes movimientos al inferior, no es la electricidad, hermanos míos, es el fluido magnético, o para hablar en nuestro lenguaje técnico, *perispíritu*.<sup>95</sup>

### ***Una vuelta de tuerca hacia el empirismo.***

Hasta aquí hemos tratado con el concepto de ciencia que los espiritistas construyeron a partir de los elementos aportados por Allan Kardec como líder y

---

<sup>93</sup> Sharp, *op. cit.*, pp. 127-128. Cfr. Yébenes, *op. cit.*, p. 140.

<sup>94</sup> Peter Bowler e Iwan Rhys Morus. “Ciencia y religión” en *Panorama general de la ciencia moderna*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 457.

<sup>95</sup> “Comunicaciones espíritas” en *La Ilustración Espírita*, 15 de mayo de 1872, p. 50.

guía del movimiento. Sin embargo Kardec murió en el mes de abril de 1869 y esto trajo una serie de cambios que no fueron menores dentro del movimiento espírita francés y que se vieron reflejados en los círculos espíritas que alrededor del mundo, como fue el caso mexicano, se identificaban con esta corriente. Incluso habría que preguntarse si se trata solo de una coincidencia que el periodo de mayor efervescencia del espiritismo en México, a saber la década de 1870 (*La Ilustración Espírita* se publica con regularidad al tiempo que La Sociedad Espírita Central se consolida, los círculos espíritas proliferan, se traducen las obras de Kardec y otras obras francesas al tiempo que se producen algunas locales, los debates en la prensa son constantes e incluso se extienden al sonado caso del Liceo Hidalgo, etc.), sea el periodo inmediato posterior a la muerte de Kardec y en que el espiritismo, según Monroe, cambia de objetivos, de tal manera que en Francia es llevado a juicio.

Durante la década de 1870 Francia se ve envuelta en un torbellino político. Después de los fracasos de Napoleón III en México y en la guerra contra Prusia, el Segundo Imperio cayó dando paso a la conservadora Tercera República. Comandada desde 1873 por el derechista Patrice Mac-Mahon, la república estuvo abiertamente aliada con la iglesia Católica y se mostró hostil hacia cualquier muestra de radicalismo urbano y librepensamiento. Hacia 1875 se presenta un giro que volvía a encaminar en dirección de una democracia secular. Según Monroe, los espiritistas respondieron ante este tumultuoso panorama redefiniendo el carácter intelectual y político del movimiento. El énfasis que había puesto Kardec en la creación de un sistema racional y coherente a partir de las comunicaciones con los espíritus obtenidas por los médiums cambia a partir de su muerte, con el arribo de nuevos líderes al movimiento.<sup>96</sup>

Pierre-Gaëtan Leymarie, sastre de profesión, autodidacta y de ideales políticos radicales, comprometido con la izquierda democrática, fue quien sustituyó a Kardec como cabeza visible del movimiento. Bajo la dirección de Leymarie, la meta ya no consistía en la elaboración de elementos doctrinarios, sino en proveer la mayor evidencia empírica posible a la concepción de intervención del otro mundo en el mundo físico, ya que era de ahí donde manaba la autoridad de la doctrina kardeciana. Un creciente número de estudios de científicos británicos, que inauguraban el nuevo campo de la investigación psíquica, prestaban credibilidad a la esperanza de que rigurosos experimentos de laboratorio podrían, algún día, probar de manera definitiva la “hipótesis espírita.” Leymarie y sus seguidores confiaban en que una serie de nuevas manifestaciones y fenómenos espíritas conseguiría eventualmente reorientar el campo, haciendo la presencia material de espíritus desencarnados imposible de refutar. Al mismo tiempo, los espiritistas se ligaron asertivamente a la izquierda democrática. Bajo el liderazgo de Kardec, esas tendencias políticas habían sido acalladas; con Leymarie al frente, se intensificaron. El carácter científico y racional del espiritismo, argumentaban muchos de sus

---

<sup>96</sup> Monroe, *op. cit.*, p. 152.



partidarios, lo convertían en la fundación religiosa ideal para una nueva república francesa.<sup>97</sup>

*The age of revelation had passed with Kardec. The new task Spiritists faced was to prove their doctrine's truth, which required the accumulation of a suitably impressive quantity of scientifically controlled, physical evidence. This self-consciously empirical approach became increasingly important to Spiritists as the decade continued. The experimental study of spirit phenomena seemed to be the next step the movement needed to take in its ongoing effort to resolve the crisis of factuality that plagued religious life.*<sup>98</sup>

En el discurso pronunciado por Camille Flammarion ante la tumba de Kardec con motivo de su inhumación, el célebre astrónomo francés destacaba que el finado nunca había sido considerado un destacado sabio, que no era un científico (físico, naturalista, o astrónomo) en toda la regla y que su objetivo había sido, ante todo, la construcción de una doctrina moral, “sin haber aplicado antes la discusión científica a la realidad y naturaleza de los fenómenos.” Además sostenía que era preferible que el inicio del espiritismo como doctrina moral sucediese de esa forma, puesto que de haber sido “hombre de ciencia, no hubiera podido indudablemente prestar ese primer servicio”, porque carecería de aquello que carecían los científicos: el sentido común.

Una vez completada esa tarea inicial, era necesario lanzarse a la siguiente etapa, incursionar en el territorio de las ciencias a través del cultivo de aquello que les era tan caro, la búsqueda de la evidencia empírica, de la prueba experimental.

Según lo previó el mismo organizador de este estudio lento y difícil, actualmente debe entrar en su periodo científico. Los fenómenos físicos, en los cuales no se ha insistido, deben ser objeto de la crítica experimental, sin la que no es posible ninguna comprobación seria. Este método experimental, al que debemos la gloria del progreso moderno y las maravillas de la electricidad y del vapor; este método debe apoderarse de los fenómenos del orden aún misterioso a que asistimos, disecarlos, medirlos y definirlos. Porque, señores, el Espiritismo no es una religión, sino una ciencia de la que apenas sabemos el abecedario. El tiempo de los dogmas ha concluido. La naturaleza abraza al universo, y el mismo Dios, que en otras épocas fue hecho a semejanza del hombre, no puede ser considerado por la metafísica

---

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pp. 152-154.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 156. La era de la revelación había pasado con Kardec. “La nueva tarea que enfrentaban los espiritistas era probar la veracidad de su doctrina, lo cual requería la acumulación de una considerable cantidad de evidencia física, científicamente controlada. Esta autoconsciente aproximación empírica se volvió cada vez más importante para los espiritistas conforme avanzaba la década. El estudio experimental de los fenómenos espíritas parecía ser el siguiente paso que necesitaba dar el movimiento en su continuo esfuerzo por resolver la crisis de realidad factual que plagaba la vida religiosa.” La traducción es mía.

moderna más que como *un Espíritu de la naturaleza*. Lo sobrenatural no existe. Las manifestaciones obtenidas con la intervención de los médiums, lo mismo que las del magnetismo y sonambulismo, *son del orden natural*, y deben ser sometidas severamente a la comprobación de la experiencia. Los milagros han concluido. Asistimos a la aurora de una ciencia desconocida.”<sup>99</sup>

El nuevo objetivo del movimiento espírita francés fue declarado de manera explícita por Leymarie en las páginas de la *Revue Spirite*. La nueva ciencia desconocida preconizada por Flammarion buscó sentar sus bases en las investigaciones de algunos científicos que gozaban de prestigio internacional, para quienes los fenómenos espíritas aparecieron como dignas de escrutinio. Los ojos de los espiritistas franceses voltearon entonces hacia la Gran Bretaña, donde encontraban la más potente fuente de apoyo a sus creencias.

### *Crookes y Home. En busca de la evidencia.*

En 1870, el químico William Crookes, descubridor del talio y miembro de la Royal Society, publicó una serie de artículos en el prestigioso *Quarterly Journal of Science* describiendo sus experiencias con Daniel Dunglas Home, un médium que consiguió gran notoriedad en la Inglaterra victoriana y despertó la curiosidad de diversos sectores de la población, y notablemente el interés de algunos científicos. Home se constituyó como el prototipo del médium, continuamente citado por los espiritistas en apoyo a sus creencias, al tiempo que representaba el mayor reto para los críticos de las mismas.<sup>100</sup>

*“His success, however, relied upon an ability to produce a wide range of seemingly inexplicable phenomena in the séance room without any signs of trickery being involved.*

*A typical Home séance would take place in what witnesses described as good light, in conditions that allowed or encouraged critical scrutiny [...] In twenty-five years of conducting séances, he was never caught cheating, despite many attempts to catch him, he was tested more thoroughly than any medium in this period, and he convinced many non-spiritualists in the existence of a natural (what became known as a ‘psychic’) force.”<sup>101</sup>*

---

<sup>99</sup> Camille Flammarion. “El espiritismo y la ciencia” en *La Ilustración Espírita*, 15 de enero de 1874, pp. 23-24.

<sup>100</sup> Lamont, *op. cit.*, p. 900.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 899-900. “Su éxito descansaba sobre una habilidad para producir un amplio rango de fenómenos aparentemente inexplicables en la sala de *séance*, sin que hubiese involucradas señales de fraude. Una *séance* típica de Home se llevaba a cabo en un ambiente que los testigos describían como bien iluminado, en condiciones que permitían o alentaban el escrutinio crítico. En los veinticinco años que dirigió *séances*, nunca fue atrapado estafando, a pesar de muchos intentos por hacerlo, fue puesto a prueba más a profundidad que ningún médium en el periodo y convenció a

En enero de 1874, Crookes publica nuevamente en el *Quarterly Journal of Science* los resultados de las experiencias que atestiguó con Home entre 1870 y 1873, y en él hace distinción de trece distintos tipos de fenómenos, precisando que en todos han sido controladas seriamente las condiciones experimentales de los hechos que presenta. El científico sostiene que el fraude no era posible, ya que casi todas las experiencias se realizaron en su propia casa, a la luz y en presencia de algunos de sus amigos y del médium. Entre tales fenómenos se enlistan movimientos de cuerpos pesados, con contacto pero sin esfuerzo mecánico, fenómenos de percusión y otros sonidos, alteración del peso de los cuerpos, movimientos de objetos pesados colocados a cierta distancia del médium, levantamientos de cuerpos humanos, la escritura directa y la intervención de inteligencia exterior.<sup>102</sup>

Ya a mediados de la década de 1850 los fenómenos espíritas habían llamado la atención de científicos como François Arago y Michael Faraday; entonces los sabios se hicieron cargo de las manifestaciones de la *séance*, en específico el movimiento de las mesas con un único experimento. Arago estableció una hipótesis explicativa que sostenía lo siguiente

*“The seemingly spontaneous rotation of hats and tables was ‘only the accumulation, summation, integration of small impulses that have built to produce a quantity of movement intense enough to provoke the displacement of even larger masses.’ Tables turned, in other words, because séance participants pushed them. The fact that each individual push was imperceptibly tiny made their cumulative effect seem to reveal the operation of a mysterious external force”.*

Faraday confirmaría tal hipótesis mediante la experimentación, declarando la falsedad de cualquier explicación que atribuyera la participación de espíritus.<sup>103</sup>

En cambio, el nuevo grupo de observadores entre los que se encontraba Crookes (y que incluyó también a Alfred Russel Wallace) se aproximó a la materia con una actitud distinta. Para éstos, los misteriosos fenómenos del espiritismo eran lo suficientemente complejos para ameritar la creación de una nueva disciplina, que comenzó a ser llamada “investigación psíquica”.

---

muchos no espiritistas de la existencia de una fuerza natural (que sería conocida como ‘psíquica’).” La traducción es mía.

<sup>102</sup> “Importante testimonio científico” en *La Ilustración Espírita*, 1 de mayo de 1874, pp. 125-127.

<sup>103</sup> Monroe, *op. cit.*, p. 40. “La aparente rotación espontánea de sombreros y mesas era ‘solo la acumulación, adición, integración de pequeños impulsos que se construía produciendo una cantidad de movimiento lo suficientemente intenso para provocar el desplazamiento de masas incluso más grandes.’ En otras palabras, las mesas giraban debido a que los asistentes a la *séance* las empujaban. El hecho de que el impulso de cada individuo era imperceptible hacía que su efecto acumulativo pareciera revelar la operación de una misteriosa fuerza externa.” La traducción es mía.

Estos desarrollos capturaron la imaginación de los espíritas, pero a la vez complicaron su proyecto intelectual. Por un lado, el trabajo de los eminentes británicos parecía probar que los fenómenos estudiados eran auténticos; por el otro, muchas de estas nuevas publicaciones estaban lejos de refrendar la intervención de los espíritus y adoptaron una aproximación muy diferente. La psicología, antes que la metafísica, era la fuente de explicaciones para estos pensadores. Crookes por ejemplo, sugirió que los misteriosos poderes de Home eran producto de una *fuera psíquica* originada en la propia mente del médium. Desde este punto de vista, las manifestaciones que ocurrían en la *séance* revelaban que la mente poseía poderes insospechados pero no necesariamente probaban que los vivos fueran capaces de comunicarse con los espíritus de los muertos.<sup>104</sup>

### *La investigación psíquica y el espiritismo.*

No hay duda de que la creciente atención que, desde las trincheras de la ciencia, recibían los fenómenos del espiritismo, provocaba que la confianza y el entusiasmo entre sus partidarios aumentasen, pero a la vez, la renuencia que mostraban los investigadores del campo psíquico como Crookes para ratificar las hipótesis espíritas, desconcertaban a sus líderes. Estaban sedientos del prestigio que la ciencia podía otorgar a sus ideas pero estaban a la vez frustrados y decepcionados por las reservas que los investigadores psíquicos, incluso los que mostraban actitudes más abiertas, exhibían al momento de explicar los prodigios que habían observado.

En Francia Leymarie a través de la *Revue Spirite* y en México Santiago Sierra en la *Ilustración Espírita*, mostraban sus diferencias con las conclusiones alcanzadas por Crookes, no obstante, elogiaban la aproximación científico-experimental de éste hacia los hechos espíritas. Sus rigurosos experimentos, apoyados con gráficos claros y detalladas descripciones de procedimiento, proveerían a los espíritas de una poderosa arma en su batalla contra los escépticos. Estaban seguros de que con los experimentos de Crookes los espíritas finalmente habían encontrado una manera de responder a los expertos y científicos que tan perentoriamente afirmaban la falsedad de todos los fenómenos de la *séance*. Nunca más esas personas –arrogantes víctimas de un prejuicio que se confundía con razón- podrían cuestionar la cordura de los seguidores de Kardec. Crookes, usando todos los métodos y herramientas de la ciencia moderna, había probado que las bases fenoménicas del Espiritismo, el fundamento sobre el cual todo el edificio estaba construido, era real.<sup>105</sup>

Thomas Laqueur ha señalado que cada fenómeno del ocultismo decimonónico, incluido el espiritismo, afirmaba sostenerse sobre bases científicas o

---

<sup>104</sup> Monroe, *op. cit.*, p. 160.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 161.

al menos que sus manifestaciones eran comprobables mediante la investigación empírica. Pero señala también que, en principio, no hay nada de nuevo en esta pretensión. Esta actitud ya era parte del pensamiento medieval acerca de acontecimientos extraordinarios y se volvió más sistemática a partir del siglo XV. “Once one accepted that miracles could, and did, happen, it was crucial to distinguish the truly miraculous from the extraordinary but still naturally explicable.”<sup>106</sup> Eleutheros, en uno de los primeros textos publicados en *La Ilustración* introduciendo una de las obras de Kardec, nos da una muestra precisamente de esta actitud, estableciendo que una de las pretensiones del espiritismo consistía en

demostrar por medio del raciocinio y de la autenticidad de hechos recientes [...] que los milagros del Evangelio, hayan o no tenido lugar realmente como nos los refiere la tradición, entran en la categoría de *fenómenos perfectamente naturales*, cuya causa debe buscarse por una lado en los agentes físicos que hacen parte de la creación, como la electricidad, la luz, el calor y el magnetismo animal, fluidos invisibles e imponderables de que disponen los Espíritus.<sup>107</sup>

No hay entonces nada novedoso en cuanto a la demanda de “realidad” de los fenómenos de la espíritas, lo que sí nos parece digno de atención en el caso que nos ocupa es, por un lado, la manera en que algunos devotos espiritistas se acercaban a la ciencia (pienso en el caso particular de Santiago Sierra), mostrando un conocimiento y manejo de teorías, conceptos, nociones y autores en boga que les permitía aventurar explicaciones de las experiencias espíritas desde ese marco de referencia. Por otro lado, nos encontramos nuevamente con la pregunta acerca de cuál era la idea de ciencia defendida por los espiritistas del último tercio del siglo XIX, en este caso, incluyendo a aquellos científicos integrados a la ciencia institucionalizada (Flammarion, Crookes, Wallace, etc.) que abiertamente declararon su adhesión al movimiento o que al menos se ocuparon del estudio de sus fenómenos.

En el panorama científico mundial, una de las consecuencias del debate desatado por las obras de Darwin, fue que cada vez se puso mayor énfasis en la primacía del hecho sobre la teoría. Cuando Crookes comenzó sus investigaciones con Home, lo hizo rechazando explícitamente la afirmación de Faraday de que la investigación científica debía comenzar con una clara idea de lo posible y lo imposible, presentándose a sí mismo como el observador científico ideal, sin ideas preconcebidas. Se trataba de un discurso de empirismo de “mente abierta”.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Laqueur, *op. cit.*, pp. 117-120. “Una vez que se aceptaba que los milagros podían suceder y, de hecho, sucedían, era crucial distinguir lo verdaderamente milagroso de lo extraordinario, pero explicable de manera natural.” La traducción es mía.

<sup>107</sup> “Uranografía general” en *La Ilustración Espírita*, 1 de marzo de 1872, p. 10. Las cursivas son mías.

<sup>108</sup> Lamont, *op. cit.*, pp. 918.

Para esta postura la evidencia adquiere un papel fundamental ya que no antepone prejuicios, no juzga la posibilidad o imposibilidad de ciertos fenómenos *a priori*, sino que exige una evaluación de los mismos antes de declarar su carácter. Para los espiritistas como Sierra, convencidos de que su doctrina era una ciencia y como tal debía actuar, la mejor solución al dilema que planteaban los hechos acontecidos en la *séance* era seguir una especie de vía intermedia que exigía apertura a la evidencia y libertad de nociones preconcebidas.

Para garantizarse de todo influjo nocivo que las opiniones preexistentes pueden ejercer en el estudio de las ciencias, debe el sabio decidirse a sacrificar toda convicción anterior si un nuevo estudio la destruye, y aunque esta abnegación es muy difícil, el amor de la verdad debe sobreponerse a toda consideración [...] El Espiritismo ha declarado que rechaza todas aquellas ideas que no estén estrictamente sancionadas por la ciencia [...] no admite dogmas, sino fe posterior al raciocinio y a la experiencia, que de antemano protesta su conformidad absoluta con todas las leyes naturales propuestas legítimamente por la ciencia.<sup>109</sup>

Para el espiritismo, la base de toda ciencia se encontraba en este empirismo abierto, cualquier conocimiento tendría su punto de partida en la evidencia, en la observación y experimentación de los fenómenos, desde donde saldría

para tomar carta de naturaleza entre los escalones de la ciencia, ábranse nuevos horizontes a la investigación, ensánchase el círculo de operaciones, y ya con norte seguro, se camina en dirección conocida, siquiera no se alcance todavía cuál podrá ser el término de aquel viaje de investigación. Tal vez se produzca lo inesperado y se rechace desde luego, tal vez se vaya en muchos casos al absurdo; pero es seguro que si el empirismo a que nos referimos llega a revestir los caracteres de la ciencia, en el fondo de lo que ésta intenta averiguar habrá alguna verdad, base de ulteriores desarrollos y madre de una nueva serie de conocimientos.<sup>110</sup>

Así los espiritistas se encontraban ante un panorama ambiguo; mientras que el cúmulo de testimonios sobre la realidad de los fenómenos espíritas crecía, es decir, el espiritismo contaba cada vez con mayor evidencia para legitimar su doctrina, la emergencia del campo de la investigación psíquica, que tendía a brindar una explicación más cercana a fenómenos de la conciencia antes que intervención del más allá en el mundo físico les presentaba un nuevo reto. No se trataba ya únicamente de probar de manera general la autenticidad de los

---

<sup>109</sup> Sierra. "Influencia del espiritismo en el estudio de la ciencia" en *La Ilustración Espírita*, 1º de junio de 1875, pp. 162-163.

<sup>110</sup> "Espiritismo práctico" en *La Ilustración Espírita*, 15 de junio de 1873, p. 273.

fenómenos de la *séance*, ahora su tarea consistía en establecer de manera particular la realidad objetiva de la intervención de los espíritus.

### *Fotografía espírita.*

La fotografía espírita se convirtió a partir de la década de 1870 en el caballo de batalla del movimiento. Las fotografías que mostraban figuras espectrales junto a personas que posaban ante la lente parecían ofrecer una respuesta contundente a las demandas de evidencia que provenían tanto del campo de la investigación psíquica como de la ciencia ortodoxa. Después de todo, nada parecía más objetivo que una imagen capturada a través del lente de la cámara. Fenómenos como la telequinesis, la escritura automática, los discursos inducidos por el trance y la levitación podían ser atribuidos a los poderes mentales del propio médium, pero las fantasmales imágenes en esas fotografías, mismas que a menudo eran identificadas por los modelos como sus fallecidos seres queridos, parecía evidencia incontrovertible de espíritus desencarnados.<sup>111</sup>

Después de todo, la fotografía se posicionó en las últimas décadas del siglo como uno de los principales ejemplos de objetividad de que se podía echar mano a fin de estudiar la naturaleza sin intervención subjetiva. Lorraine Daston y Peter Galison denominan objetividad mecánica a la pretensión de recurrir a dispositivos mecánicos con la intención de superar la barrera de incertidumbre constituida por la falibilidad de los sentidos.

*“One type of mechanical image, the photograph, became the emblem for all aspects of noninterventionist objectivity: ‘The photograph has acquired a symbolic value, and its fine grain and evenness of detail have come to imply objectivity; photographic vision has become a primary metaphor for objective truth.’ [...] Nonintervention, not verisimilitude, lay at the heart of mechanical objectivity, and this is why mechanically produced images captured its message best. Images had always been considered more direct than words, and mechanical images that could be touted as nature’s self-portrait were more immediate still. Thus images were not just the products of mechanical objectivity; they were also its prime exemplars”.*<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Monroe, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>112</sup> Lorraine Daston y Peter Galison. “The Image of Objectivity” en *Representations*, v. 0, núm. 40, Otoño, 1992, p. 120. “Un tipo de imagen mecánica, la fotografía, se convirtió en el emblema de la objetividad no intervencionista: ‘La fotografía ha adquirido un valor simbólico, su uniformidad de detalle ha llegado a implicar objetividad; las imágenes fotográficas se han convertido en la principal metáfora para la verdad objetiva.’ Lo que yacía en el corazón de la objetividad mecánica no era la verosimilitud, sino la no intervención, y por ello las imágenes producidas mecánicamente capturaron mejor su mensaje. Las imágenes siempre han sido consideradas más directas que las palabras, y las imágenes mecánicas que podían ser ofrecidas como autorretratos de la naturaleza eran aún más inmediatas. Así, las imágenes no eran sólo los productos de la objetividad mecánica, eran también su principales ejemplares.” La traducción es mía.

Hacia 1839 los científicos justificaban su optimismo acerca del futuro de la fotografía recomendando su aplicación al estudio de fenómenos que se encontraban en el umbral de la visión humana, incluyendo el registro de cuerpos celestes, la medida de su brillo y el análisis de la luz.<sup>113</sup> Si la fotografía podía aplicarse a los fenómenos espíritas, si era posible obtener placas en las que apareciesen espíritus desencarnados, la evidencia científica sobre la realidad de los mismos sería irrefutable.

La práctica de la fotografía espírita comenzó en Inglaterra y pronto fue recibida con los brazos abiertos por los franceses. El fotógrafo Edouard Buguet estableció contacto con Leymarie hacia finales del 1873, acudiendo al llamado que éste había realizado para que en Francia comenzaran a hacerse fotografías espíritas como las producidas en la isla. Leymarie hizo un préstamo de 3,500 francos al fotógrafo para que estableciera su estudio en París, el pago del préstamo se haría en especie, a través de fotografías espíritas. A partir de éste momento, comenzaron a aparecer un sinnúmero de artículos acerca de Buguet en la *Revue*, enfatizando su habilidad para resistir el escrutinio “experimental” de varios expertos. Para el líder del movimiento, tal habilidad probaba la autenticidad de su don. Una vez que el fotógrafo hubiese producido exitosamente sus imágenes en un contexto experimentalmente controlado, éstas dejarían de ser misteriosas curiosidades y adquirirían la solidez del hecho científico.<sup>114</sup>

En nuestro país, la *Ilustración* ya presagiaba hacia 1872 el uso que podrían hacer los devotos de Kardec del invento de Daguerre. En un artículo firmado por Orestes, se hace una apología del espiritismo aunada a una de la fotografía, y aunque aún no los relaciona directamente, si atendemos a las ventajas que se le acreditan al descubrimiento de Daguerre, podemos conjeturar que se preparaba el camino para utilizar este invento como una fuente de evidencia.

Daguerre enseña al sabio y al artista el método para sacar copias exactas de cuanto se halla al alcance de sus sentidos, para que las estudie y las reproduzca, de absoluta conformidad con las leyes de la naturaleza [...] Ha descubierto todo un mundo a las ciencias recreativas y especulativas [...] El Daguerrotipo está en el pensamiento de todos los hombres que aman lo bello, verdadero y útil: sus conquistas en medio siglo que lleva de existencia, han invadido al mundo del uno al otro polo, ocupando a millares de inteligencias en la práctica de sus experimentos.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Tucker, *op. cit.*, p. 67.

<sup>114</sup> Monroe, *op. cit.*, p. 164.

<sup>115</sup> “La fotografía y las manifestaciones espíritas. Daguerre y Allan Kardec” en *La Ilustración Espírita*, 15 de noviembre de 1872, pp. 159-160.



Durante la primera mitad del año 1874, el General Refugio I. González realizó una visita al viejo continente, en el que pudo entrevistarse con distintas personalidades del movimiento espírita. Entre las experiencias que vivió durante esa travesía, González tuvo la oportunidad de asistir, invitado por el mismísimo Leymarie, a una sesión fotográfica con el célebre Buget. Sierra relata lo sucedido en esa oportunidad al jefe de los espiritistas mexicanos, y en su relato podemos encontrar una descripción de lo que aquellos referían cuando hablaban de escrutinio experimental en la práctica de Buget. Sierra sostiene que no había un espírita en París que no hubiese acudido a los talleres del fotógrafo y médium especial de la Sociedad Central de Francia, además de enfatizar que a esta multitud se agregaba la de los “incrédulos y escépticos” que pretendían atestiguar la elaboración de retratos de espíritus, “obtenidos sin superchería alguna y mediante la evocación y el poder fluídico del médium”.

El Sr. González [...] examinó y desarmó la cámara fotográfica, a su vista, un Mr. Carré, coronel de ingenieros que no creía en el Espiritismo; colocó en el foco un vidrio comprado momentos antes, marcado con un diamante, y bañado por el mismo coronel; después de lo cual se colocó a cierta distancia con Mr. Leymarie e hizo que una persona abriera y cerrara la cámara las dos veces que se ejecuta la operación: él mismo sacó las planchas, y con gran estupefacción advirtió que en una, el Espíritu de Allan Kardec, intercolocado entre él y Mr. Leymarie, le tenía puesta una mano en la cabeza; en la otra plancha, otro Espíritu aparecía sobre sus hombros y bañaba a ambos en irradiaciones fluídicas sumamente densas, que envolvían por completo al coronel; la prueba de la autenticidad no podía ser más satisfactoria. Nuestro editor y el miembro corresponsal de nuestra Sociedad, así como otras personas que los acompañaban, tomaron iguales precauciones para evitar todo fraude, y evocaron a personas conocidas únicamente de ellos. En más de veinte pruebas salieron otros tantos Espíritus, y a veces tres y cuatro en un solo retrato; de estos unos eran conocidos y otros no; entre ellos están perfectamente idénticos el general D. Francisco García Conde, el Sr. D. Pedro Armendáriz, y con una claridad de contornos irreprochable, el Archiduque Maximiliano, llamado emperador de México, y de cuya custodia estuvo encargado nuestro editor cuando se lo hizo prisionero en Querétaro. Todas estas muestras admirables las tenemos en nuestro poder; basta una simple ojeada para convencerse de que allí es físicamente imposible la superchería: el médium no toma parte en la prueba más que por la evocación, a menudo pierde el sentido por la gran supresión de fuerzas que sufre, y los más distinguidos fotógrafos de París han confesado que no pueden explicarse el fenómeno.<sup>116</sup>

Las imágenes no mentían, al ser obtenidas gracias a dispositivos mecánicos se aseguraba su carácter objetivo, real. Incluso cuando la fotografía espírita

---

<sup>116</sup> “El movimiento Espírita” en *La Ilustración Espírita*, 1º de junio de 1874, p. 165.

comenzó a ser blanco de ataque por parte de diversos sectores, bajo el argumento de fraude, los espiritistas continuaron defendiendo la práctica. Cuando el diario *El Monitor Republicano* publica en 1874 un artículo firmado por Federico de la Vega, un escritor español, Sierra decide hacer frente a las críticas. El artículo titulado “Crónica extranjera” relataba un pasaje del viaje del autor español a París, en el que hacía mofa del espiritismo y la amplia aceptación que en Francia gozaba la doctrina. De la Vega afirmaba haber estado en el domicilio de Buguet y desenmascarado el engaño de la fotografía espírita, ya que en la que él solicitó apareció un esqueleto, además que el célebre fotógrafo no le habría permitido utilizar un preparado químico que llevaba consigo. El periodista español presumía haber amenazado –con éxito– a Buguet con denunciarlo si no devolvía el pago de la fotografía.

Sierra afirma que el autor del artículo no presentaba prueba alguna de sus dichos y remite a otros testimonios de periodistas no espíritas que presenciaron los fenómenos producidos por Buguet, sesiones en las que fotógrafos reputados estuvieron presentes, con sus cristales preparados, marcados, etc. Y ninguno pudo dar explicación cabal de lo que ahí sucedía. Además, no niega la posibilidad de fraude en la elaboración de fotografías espíritas, pero argumenta que

falsificar la verdad no quiere decir que la verdad no exista; que no puede haber cristales preparados con Espíritus tenues cuando el escéptico más desconfiado puede impedir la intervención del médium; y que no puede haber imágenes fluorescentes invisibles en los bastidores, cuando sin ser tocados estos salen en un solo día y en presencia de innumerables testigos multitud de Espíritus diversos, que envuelven a veces parte de la persona que se retrata, con sus irradiaciones fluídicas, y de cuyas fotografías tenemos algunas copias.

Lo repetimos, falsificar esa obra medianímica, fácil es; pero donde se estrella toda superchería, es en la aparición de los muertos evocados mentalmente.<sup>117</sup>

El creciente apego de los espíritas a la evidencia empírica, su aproximación a la objetividad mecánica, el énfasis puesto en la concepción de la séance como una suerte de montaje experimental muestran de qué manera fue evolucionando la idea de ciencia dentro de la cual aspiraban a encuadrar su práctica; si en un primer momento y bajo el égida del pensamiento kardeciano la prioridad se encontraba en enseñanzas morales y la discusión racional de los fenómenos espíritas, hacia la década de los años 70 las sesiones se concebían como rutinas de una ciencia susceptible de análisis lógico y verificación práctica, que comunica al mundo visible de los adeptos con el ámbito invisible (y en el caso de la fotografía, también

---

<sup>117</sup> “La fotografía espírita y Don Federico de la Vega” en *La Ilustración Espírita*, 01 de junio de 1874, pp. 321-326.

visible) pero no menos real de los espíritus. Su ideal de ciencia remite a un modelo que conjuga el empirismo consistente en el acopio paciente de conocimiento, merced a la observación directa del mundo, con un temple más especulativo, que se esmera en discernir las leyes generales de la naturaleza.

### III

*Por eso el Espiritismo  
Ni es secta, ni es religión,  
Es la esencia de Dios mismo  
Germinando en la razón.*

Amalia Domingo Soler

Una costumbre cultivada por los editores de la *Ilustración espírita* dictaba iniciar el primer número publicado en el año con una arenga a sus adversarios para que subieran a la palestra del debate y enfrentaran sus argumentos con los de los voceros espíritas. En el inventario de aquellos a quienes dirigían el reto no extraña encontrar a los credos religiosos católico y protestante, que desde la tribuna de la prensa y el púlpito habían dirigido ataques más o menos constantes a los seguidores de Kardec. Junto a éstos aparecían dos grupos de talante distinto, aquellos con quienes el espiritismo pretendía disputar algo más que un lugar entre las instituciones que realizaban profesiones de fe, aquellos con quienes aspiraba a debatir acerca de cuestiones como la realidad, la ciencia y el conocimiento.

Los materialistas se contentan con desdeñarnos *compasivamente*. (?)

Los positivistas olvidándose hasta de lo que a sí mismos deben, si suelen dirigirse a nosotros, es para lanzarnos una desalada pulla que nunca valdrá lo que el peor razonamiento [...] Vamos, señores, o estáis en la verdad o cometéis el mayor de los crímenes dejando que un error como el nuestro tome cuerpo y devore las sociedades tornándolas en manicomios, o teméis estar en el error y tenéis miedo de salir de él domeñando vuestro amor propio y vuestras preocupaciones de secta o escuela.

Dejad a los católicos el inocente placer de creer a ciegas, pero eso no cuadra a los que llamándose libres pensadores reconocen el derecho de la libre elección.

Si el espiritismo es una impostura, desenmascaradlo; si es una locura, extirpad la epidemia; si es un error inocente, debido a una experimentación viciosa, experimentad juiciosamente vosotros que sabéis hacerlo y quitad la venda a los bien intencionados ilusos; si es una verdad, reconocedla y aceptadla.<sup>118</sup>

Los primeros meses de 1875 fueron particularmente importantes para el movimiento espírita en nuestro país. La atención que se venía brindando a la

---

<sup>118</sup> *La Ilustración Espírita*, 15 de enero de 1879, p. 31. El signo de interrogación y las cursivas son del autor.

fotografía espírita en Europa y los Estados Unidos, las cada vez más numerosas publicaciones de científicos e investigadores psíquicos dedicadas a los fenómenos espiritistas y la insistencia de los discípulos de Kardec en declarar la realidad de los mismos, parecieron abrir un resquicio en el muro de la opinión pública, que si bien pequeño, personajes como Sierra trataron de aprovechar al máximo.

Durante el mes de abril de ese año las arengas de los espíritas hicieron eco en un sector de la intelectualidad capitalina, cuando los miembros del Liceo Hidalgo decidieron abrir las puertas de esa institución a fin de que, en un foro público, espiritistas, materialistas y positivistas llevaran a la mesa de la discusión sus posturas con respecto a las relaciones entre el espiritismo y la ciencia. Zenia Yébenes afirma que esta serie de debates encarna “la primera polémica filosófica que, como tal, fue considerada en México”.<sup>119</sup> Sin duda se trató de la aparición pública de mayor notoriedad para el movimiento espiritista en nuestro país, y no es casual que se diera en el marco de una polémica que tenía como objetivo central la discusión los encuentros y desencuentros entre la doctrina espírita y la ciencia.

Si el apartado anterior nos permitió hacernos una idea más clara de aquello que los espíritas entendían como ciencia y la manera en que pretendían convertir a la suya en una práctica científica, en el presente abordamos las polémicas que el movimiento sostuvo con las dos corrientes de pensamiento que permeaban en el ambiente científico-intelectual de las últimas décadas del siglo XIX mexicano, el materialismo y el positivismo.

Y es que el espiritismo mexicano se mostró justo como doctrina de pensamiento que se pretendía científica al tiempo que se desmarcaba del positivismo y el materialismo, elaborando una crítica de los mismos que constituye uno de los aspectos más atractivos del movimiento, dada su utilidad para comprender de manera más completa una de las facetas de la historia intelectual de nuestro país, una relacionada con la modernidad y sus distintas dimensiones.

### *El panorama científico en el México de la década de 1870.*

Existe un acuerdo en la historiografía mexicana de la ciencia, acerca de que es a partir de la etapa de relativa paz iniciada con los sucesivos gobiernos de Juárez, reelecto en 1867 y 1871 y de Sebastián Lerdo de Tejada en 1872 que podemos asistir a una serie de esfuerzos encaminados a fortalecer la divulgación y la práctica de la ciencia moderna en México. El elemento central de ese proceso fue la modernización educativa, llevada a cabo a partir de la promulgación de la Ley Orgánica de Instrucción Pública (2 de diciembre de 1867), elaborada por una comisión encabezada por Francisco Díaz Covarrubias, Gabino Barrera y Leopoldo

---

<sup>119</sup> Yébenes, *op. cit.*, p. 115.

Río de la Loza.<sup>120</sup> Mediante esta reforma se pretendía atender a las imperiosas necesidades del país en todos los campos, a través del impulso de las ciencias naturales y las artes.

La Ley establecía que la educación secundaria (profesional) se impartiera en escuelas especiales, como las de Ingenieros, Medicina, Cirugía y Farmacia; Agricultura y Veterinaria, Jurisprudencia, la de Artes y Oficios, a más de la fundación del Observatorio Astronómico Nacional, la Academia Nacional de Ciencias y Literatura y el restablecimiento del Jardín Botánico.<sup>121</sup>

Entre todas esas iniciativas resultó fundamental la apertura de la Escuela Nacional Preparatoria y la labor de los positivistas para el desarrollo formal de la ciencia mexicana. Dirigida por Barreda, la ENP agrupaba en las filas del profesorado a las figuras más importantes de la ciencia mexicana (Manuel María Contreras, Ladislao de la Pascua, Francisco Díaz Covarrubias, Alfonso Herrera, etc.) y se difundía un plan de estudios que seguía la “clasificación de las ciencias establecida por Comte para pasar de lo más general a lo más particular, es decir, tenía a las matemáticas en la base, las cuales eran seguidas por la física y otras ciencias naturales”; por primera vez se impartían en el país cursos de física, química, historia natural y otras ciencias “con independencia de sus aplicaciones”. Se pretendía que las nuevas generaciones de mexicanos adquiriesen una cultura científica.<sup>122</sup>

Una característica más del panorama científico que prevaleció en nuestro país durante la década de los años setenta fue el asociacionismo. La Sociedad Mexicana de Historia Natural (1868) y la Asociación de Ingenieros Civiles y Arquitectos de México (1868) fueron las primeras muestras de este fenómeno que “se convirtió en lo inmediato en la expresión más acabada del proceso modernizador que se impuso en México luego de la reforma liberal [y a través del cual se atestiguaba] el mejoramiento de la enseñanza de las ciencias y el reconocimiento que adquirieron la ciencia y los científicos en la sociedad”<sup>123</sup>

A mediados de la década de los setenta, la situación política veía un nuevo viraje, el comienzo de una etapa caracterizada por el afán de modernización, la búsqueda del progreso material y el establecimiento del orden social. En la última parte de la década, el gobierno de Porfirio Díaz colocó como prioridad la estabilidad del país, el desarrollo de una economía basada en las exportaciones y dominada por la inversión de capital extranjero. ¿Cuál fue el papel de las ciencias bajo estas circunstancias? Díaz heredó el sistema educativo y el asociacionismo

---

<sup>120</sup> Juan José Saldaña. “La ciencia y la política en México (1850-1911)” en Ruy Pérez Tamayo (coord.), *Historia de la ciencia en México*, México, F.C.E. – CNCA, 2010, pp. 158-159.

<sup>121</sup> Gortari, *op. cit.*, pp. 299-300.

<sup>122</sup> Saldaña. “La ciencia y la política...”, pp. 160-161.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pp. 167-170.

científico establecidos por Juárez y Lerdo, pero bajo su régimen estos encontrarán apoyos que permitirán su consolidación.

A partir de 1876 se vuelve evidente la participación directa del estado en el impulso a la organización y desarrollo de la actividad científica. Luz Fernanda Azuela señala al respecto que durante este periodo

la ciencia aparece como un elemento crucial de la conformación de la estrategia modernizadora del régimen, que requirió el concurso de los hombres mejor preparados para su diseño y puesta en marcha. Con su participación, se gestó la reorganización del aparato estatal y se crearon los establecimientos en donde se llevarían a cabo los nuevos proyectos. Al abrigo institucional los científicos del período se abocaron a la solución de problemas de interés nacional; produjeron contribuciones originales dentro del marco de las preocupaciones de la comunidad científica internacional y propiciaron el establecimiento de las bases educativas e institucionales de una novedosa infraestructura científica.<sup>124</sup>

El régimen porfirista decidió encomendarle a los científicos, a través de las instituciones que los agrupaban, diversas tareas de investigación, temas de interés nacional a los que se asociaba el progreso del país cuyos resultados fueron en muchos casos bastante convincentes. La Secretaría de Fomento fue la instancia mediante la cual se regularon todos los proyectos científicos institucionales ya que de esta dependían

los observatorios astronómicos y meteorológicos; las comisiones geográfico exploradora, de aguas y de límites; la oficina de patentes de invención; la instancia coordinadora de las exposiciones nacionales e internacionales; las oficinas de pesos y medidas; todo lo relacionado con la minería, la agricultura, la piscicultura y en general todo lo concerniente al aprovechamiento de los recursos naturales como bosques y aguas.<sup>125</sup>

De esta manera los hombres de ciencia fueron integrados a los proyectos del gobierno, comenzando una relación que fue un elemento distintivo en este periodo. Las élites científicas iban de la mano del poder político, al servicio del cual ponían sus aptitudes y del que recibían a cambio apoyos para la institucionalización y la profesionalización de la ciencia.

---

<sup>124</sup> Luz Fernanda Azuela Bernal. *Tres Sociedades Científicas en el Porfiriato. Las disciplinas, las instituciones y las relaciones entre la ciencia y el poder*, México, S.M.H.C.T., U.T. de Nezahualcóyotl, Instituto de Geografía de la U.N.A.M, 1996, p. 1.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

Peter Bowler considera que desde mediados del siglo XIX el comercialismo, el materialismo, y el mecanicismo pueden ser considerados como parte de un mismo proceso, en el que también se incrusta la ciencia

La ciencia fomentó una visión del mundo en esencia materialista, en gran parte para mantenerse a la par de las demandas de la nueva sociedad industrial. La favorecían quienes deseaban ver la búsqueda de conocimientos como un proceso de recopilación de hechos sobre un mundo objetivo que existía ahí fuera independientemente de la mente humana. La filosofía simple del materialismo fue modificada por positivistas como Auguste Comte, para quien la ciencia era el intento por describir procesos naturales sin referencia a las especulaciones humanas sobre las causas últimas. Tales ideas se amoldaban a las ambiciones de los que deseaban controlar la naturaleza.<sup>126</sup>

### *Espiritismo y materialismo.*

La cita anterior nos permite plantear el campo en el que se desarrollará uno de los principales debates en los que participó el espiritismo mexicano. A saber, la compleja relación entre la ciencia como conocimiento de lo particular y la filosofía como visión de totalidad. Una de las principales preocupaciones de los espiritistas mexicanos residía justo en el problema que se desprende de la identificación de ciencia experimental con conocimiento verdadero, de conocimiento de la materia como conocimiento de la realidad, sin mediación de la especulación filosófica.

Bajo el término materialismo podemos designar una serie de concepciones del pensamiento que conducen a reducir todos los fenómenos naturales y humanos a un sustrato material. Un sistema materialista es aquél para el que toda la realidad y todo ser es materia o una propiedad o manifestación de la misma. La historia del materialismo es dilatada y puede ser rastreada hasta los inicios de la filosofía occidental. Sin embargo, la identificación de éste con el cientificismo se vuelve evidente en los postulados de algunos pensadores de la Ilustración, de manera muy particular personajes como La Mettrie, Helvetius y D'Holbach. La idea de que en el mundo real todo se reduce a la mecánica de las partículas puede observarse en la *Enciclopedia*, obra que "enumera y detalla los saberes -química, geología, botánica, medicina, cosmografía, mineralogía, zoología, hidrografía, óptica, etc.- pertenecientes a la ciencia de la naturaleza, taller de este nuevo método que vuelve radicalmente la espalda a la metafísica en una especie de anticipo del positivismo."<sup>127</sup> El materialismo de estos ilustrados establecía sus bases en la noción según la cual la actividad mental (o el alma, o el espíritu) depende de la materia de una manera causal; mientras que para Diderot el materialismo es sólo

---

<sup>126</sup> Bowler. *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, México, F.C.E., 1998, p. 142.

<sup>127</sup> Michel Onfray. *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 38-39.



un programa de investigación, para los radicales éste se presenta como una teoría que pretende ser verdadera, en la medida en que se halla fuertemente corroborada por los resultados de la ciencia.<sup>128</sup>

Particularmente significativa resulta la postura de Lucien Offray de La Mettrie o *Monsieur Machine* (pseudónimo que adopta a partir de su obra *El hombre máquina*). En 1745 publicó su *Historia natural del alma*, en cuyo *Discurso preliminar* afirma que “todo lo que no pertenezca al seno mismo de la naturaleza, todo lo que no sea fenómeno, causa, efecto, en una palabra, esencia de las cosas, o se refiere para nada a la filosofía y procede de una fuente ajena a ésta.” Por consiguiente “escribir como filósofo significará [...] enseñar el materialismo.” En realidad, sentencia La Mettrie, hablar del alma era referirse a una palabra vacía a la que no correspondía idea alguna, y de la cual un hombre razonable sólo debería servirse para designar la parte pensante que hay en nosotros. “Una vez aceptado el más mínimo principio de movimiento, los cuerpos animados poseen todo lo que les hace falta para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, en una palabra, comportarse, tanto en la vida física como en la moral, que depende de aquélla”.<sup>129</sup>

La doctrina materialista se desarrolló en Europa durante el siglo XIX como reacción en contra del romanticismo alemán y también estrechamente ligada al desarrollo científico. Para los científicos y para los intelectuales con mentalidad científica de la segunda mitad del siglo XIX, “la materia no solo resolvía todos los problemas, sino que, por medio de la ciencia, casi reducía el futuro de la humanidad a un progreso continuo, [...] en el que el ser humano llegaría a conocer la materia con mucha más exactitud y dominarla de un modo aún más complejo.”<sup>130</sup> Samuel Ramos establece la fecha de aparición de la doctrina en México hacia 1835 con la publicación de *Exposición sumaria del sistema frenológico del Dr. Gall*, escrita por José Ramón Pacheco y dirigida a los profesores de ciencias médicas. En esta obra se sostenían afirmaciones centrales de la doctrina frenológica, de evidente compromiso materialista, tales como que las funciones intelectuales y morales se rigen en su desarrollo y manifestaciones por leyes físicas constantes e invariables. Señala también que no hubo entre los mexicanos un representante destacado de esta escuela de pensamiento, y que más bien, la adopción del materialismo en nuestro país obedecía a una finalidad pragmática

El materialismo, como otras doctrinas que encontraron entusiasta aceptación en México eran acogidas más por sus valores negativos que por sus valores positivos, es decir, importaba más lo que negaban que lo que afirmaban. Es que esas doctrinas eran empleadas como armas políticas para destruir las ideas tradicionales. Representaban para los mexicanos, no una

---

<sup>128</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. t. II*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 605-606.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>130</sup> Mircea Eliade. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, 2ª ed., Barcelona, Kairós, 2000, p. 64.

nueva convicción del universo y de la vida humana, sino un conjunto de argumentos para combatir la religión, la metafísica, todo aquello que se consideraba ligado con el régimen de la Colonia.<sup>131</sup>

Y si bien es claro que no podemos considerar al espiritismo como un movimiento ligado al régimen colonial, también es evidente su filiación metafísica. Los espiritistas mantendrán una definición de ciencia que se contrapone en varios aspectos a la derivada del materialismo. Al igual que otros movimientos identificados con el ocultismo que se difundieron en Europa a finales del siglo, el espiritismo presentaba una actitud que Laqueur ha definido como un intento de escapar de la jaula de hierro weberiana característica de la modernidad, mediante el re-encantamiento del mundo. Los adherentes a movimientos como el espiritismo *“were moderns in that by and large they embraced the framework of science and a belief in progress even as they attacked the purely materialist claims of many scientists. They had their metaphysical cake and could eat it too.”*<sup>132</sup> Desde esta postura, podemos afirmar que el espiritismo participaba en un proceso más amplio de construcción de definiciones de la ciencia, en cual no se encontraba aislado.

Los debates filosóficos del México decimonónico que centraban su atención en el campo científico tenían como protagonistas además de espiritistas, a positivistas (de los que hablaremos en el siguiente apartado), espiritualistas, católicos y panteístas. Estos debates giraban en torno a la moral, la relación entre la ciencia y la religión, y la lógica. Ante todo *“se trataba de saber si la metafísica aportaría las respuestas que reclamaban los tiempos –de progreso espiritual y económico para unos, de reforma social para otros y de crisis en todos los órdenes para otros más– o si sería la ciencia la encargada de ofrecer las soluciones, empezando por plantear claramente los problemas.”*<sup>133</sup>

Hemos señalado arriba que una de las críticas que con mayor frecuencia se esgrimían desde el sector espírita hacia la ciencia fue el énfasis que ésta ponía en lo material. Parte del problema radicaba en que el materialismo establecía una división entre las cosas de éste mundo, naturales (que podían ser explicadas) y aquellas del otro mundo, sobrenaturales (y que por tanto, no podían ser probadas). Para los espiritistas, tal división era arbitraria. Las manifestaciones obtenidas con la intervención de los médiums, lo mismo que las del magnetismo y sonambulismo, eran del orden natural. Recordemos que la interacción entre la materia y los espíritus inmatrimales se resolvía con la afirmación de que el espíritu no era exactamente inmaterial, sino materia *quintaesencializada*, un estado etéreo que no puede ser percibido por los sentidos. Y a fin de actuar sobre la materia, los

---

<sup>131</sup> Samuel Ramos. *Historia de la filosofía en México*, México, CNCA, 1993, pp. 136-138.

<sup>132</sup> Laqueur, *op. cit.*, p. 125. *“Eran modernos en tanto que, en general, adoptaban la estructura de la ciencia y la creencia en el progreso, aun cuando atacaron las afirmaciones puramente materialistas de muchos científicos. Tenían su pastel metafísico y también podían comerlo”*. La traducción es mía.

<sup>133</sup> Carlos Illades, *“Ciencia y metafísica en el siglo XIX” en Polémicas intelectuales...*, p. 74.

espíritus debían usar materia; el perispíritu o la envoltura semi-material que rodeaba al espíritu, era lo que le permitía influir sobre la materia para mover placas, o mesas, o las manos con que escribían los médium.<sup>134</sup>

Desde luego hay un conflicto que tiene que ver con la cuestión divina, con las implicaciones morales de declarar que incluso las acciones mentales son producto de la materia, y desde luego con negar la existencia del alma, del espíritu. Así lo manifiesta en este encendido comentario el espírita Joaquín Calero –quien fuera, además de activo periodista, diputado por Yucatán–:

El materialismo que niega a Dios porque no puede comprenderle, que acepta las ciencias naturales, porque le distraen del pensamiento del destino del hombre a la nada, que niega la moral porque no tiene el valor de practicarla, es el campeón de todas las destrucciones, porque no puede edificar nada el que niega a la razón una naturaleza creadora superior a la materia, el que la supone una vana forma que se destruye cuando el cerebro se desorganiza.<sup>135</sup>

Los espiritistas, ante todo, aspiraban a la construcción de un orden material y espiritual que tocara todas las esferas del conocimiento humano, incluida la metafísica. Por tanto, el meollo del asunto, el problema de fondo era el tocante a la dimensión epistemológica del materialismo. Los materialistas que reducían toda la realidad a materia o una propiedad o manifestación de la misma, no sólo estaban prestos a declarar que el alma era una función del cerebro y que no había hechos positivos que demostrasen la existencia autonómica del espíritu. También se disponían a tomar partido por la ciencia, puesto que estaban convencidos de que – como muestra esta cita de Santiago Sierra al materialista Albert Samson, a fin de establecer un debate con Gustavo Baz, cuyas posturas eran similares a las del primero– “entre el fanatismo y la superstición, disfrazados bajo el nombre de metafísica teológica, y la razón pura cuyo criterio es la ciencia, ha estallado un duelo a muerte.”<sup>136</sup>

Sierra denuncia que en tal caracterización prevalece una lastimosa confusión de ideas. Procede entonces a diferenciar entre la metafísica teológica y la metafísica dogmática, mismas que no pueden ser equivalentes

[...] aquella es más bien una teodicea racionalista, y ésta una simbología cuyo único fundamento es el misterio. La primera no conduce más que a la concepción de un Ser Supremo en relaciones eternas con el universo; la segunda es un dédalo de arcanos que no dimanar lógicamente de la razón,

---

<sup>134</sup> Sharp, *op. cit.*, pp. 127-128.

<sup>135</sup> Joaquín Calero. “Oportunidad del Espiritismo” en *La Ilustración Espírita*, 1º de abril de 1875, p. 130

<sup>136</sup> Sierra. “Ciencia y Materialismo” en *La Ilustración Espírita*, 1º de agosto de 1875, p. 225.

como por ejemplo en las religiones cristianas, la Trinidad, el Verbo humanizado, [etc]. Fanatismo es, según Littré, la ilusión del que cree recibir inspiraciones divinas; el fanatismo no discute; afirma y no admite contradicción; niega todo valor al raciocinio adverso, es hijo espontáneo de la fe ciega y dogmática. Superstición es la creencia en todo aquello que está sobre el orden regular de las cosas (*super stare*); por lo mismo, debemos hacer otra distinción: la metafísica dogmática puede muy bien ser supersticiosa, y lo es desde que admite lo preter, super, e hipernatural; la metafísica racionalista no tiene nada de común con semejante creencia, porque considera las causas primeras y la finalidad, como el conjunto y desarrollo natural de todas las seres; admite sin dificultad todas las conclusiones experimentales de las demás ciencias, y se opone por consideraciones racionales a la fe en los milagros o acciones contrarias a las leyes inmutables que rigen el cosmos. La razón pura, siempre que se eleva de los hechos a su interpretación, verifica una labor metafísica: más aún, la metafísica aplicada a las ciencias, estudia las formas invariables a que debe sujetarse la concepción de las cosas.<sup>137</sup>

Tal parece que Sierra, al referirse a la metafísica, lo está haciendo en un sentido que la considera como una ciencia cimentada en la razón y la observación. Trata de desmarcar el significado del término de la caracterización vulgar que la identificaba con la filosofía medieval escolástica. Cuando los materialistas hablaban de metafísica se referían al aristotelismo de la Edad Media, aquella que mediante deducciones y operaciones lógicas, prescindiendo de la experiencia y la observación, llegaba a conclusiones absurdas. El espírita Sierra la entiende como una filosofía fundamental, “que trata de sintetizar los resultados filosóficos de todas las ciencias, y es, por lo mismo, la expresión más elevada de nuestros conocimientos.” Así, pues, concluye, los materialistas equivocan los términos.

Más aún, a su aforismo “la ciencia es criterio de la razón pura,” nosotros podemos oponer que cuando más, se servirán ambas mutuamente de criterio, puesto que si ningún término de raciocinio puede salirse de los límites precisos marcados por la ciencia, esta solo debe su formación y progreso a los métodos inventados por la razón, y que para toda clase de generalizaciones, se apela exclusivamente a la fuerza del raciocinio.<sup>138</sup>

Aquí es necesario hacer una precisión. Entre la literatura que se ha ocupado de la historia del espiritismo decimonónico es lugar común la afirmación de que una de sus características distintivas es su apariencia materialista, presente en su pretensión de brindar “pruebas positivas”, “reales” o sea “físicas” de la existencia de los espíritus; se ha dicho que aquello que los espiritistas presentaban como

---

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

método científico, a menudo estaba basado en el materialismo,<sup>139</sup> por tanto, se señala la supuesta paradoja implícita en la actitud de confiar a las 'pruebas físicas' de la sesión la tarea de acreditar la realidad de lo inmaterial.<sup>140</sup>

Por el contrario nos parece que, en el caso mexicano y teniendo a Sierra como destacado representante, más que una paradoja lo que caracteriza al espiritismo es una actitud abierta ante el conocimiento, un afán de síntesis, un reclamo de amplitud en cuanto a los alcances como a los métodos de la ciencia. La actitud de este discípulo de Kardec en este caso tiende a la superación del reduccionismo materialista, ya que sin negar las verdades obtenidas por la ciencia experimental, se niega a reducir el papel de la filosofía en el ámbito del conocimiento humano. El espiritismo, al reclamar una posición como ciencia, entiende a ésta como un saber general, uno en el que la filosofía, la razón, la observación, la experiencia y la metafísica no se eliminen o excluyan entre sí.

### *Espiritismo y positivismo.*

El positivismo representa una escuela de pensamiento de enorme influencia en el siglo XIX, se trata quizá de la propuesta intelectual que contó con mayor difusión y que gozó de más prestigio a lo largo de la segunda mitad del siglo, ya que dominó gran parte de la cultura europea en sus manifestaciones filosóficas, pedagógicas, historiográficas y literarias. El positivismo se desarrolló en una etapa histórica de particular importancia para Europa, el momento en que culminó la transformación industrial, lo cual planteaba enormes implicaciones para la vida social. Los descubrimientos científicos transforman todo el sistema de producción, la medicina derrotaba las enfermedades infecciosas, se rompió el equilibrio entre zonas rurales y ciudades, en fin, la revolución industrial había fortalecido la idea de que el progreso humano y social eran una verdad indubitable, siempre que se utilizaran las herramientas capaces de solucionar todos los problemas: la ciencia, el mercado libre y la educación.<sup>141</sup>

Las bases del positivismo se encuentran en las corrientes filosóficas del siglo XVIII, particularmente en el enciclopedismo ilustrado y el empirismo inglés, de donde se desprende la actitud de rechazo de cualquier conocimiento que no sea de tipo empírico; para el positivismo el conocimiento se reduce a lo dado en la experiencia. Solo se puede conocer el mundo de lo experimentable. Entre los principales representantes del positivismo encontramos a John Stuart Mill y Herbert Spencer en Inglaterra y a Ernst Haeckel en Alemania. El positivismo francés, que fue el primero en encontrar aceptación en nuestro país, está representado por Auguste Comte, discípulo y secretario de Saint-Simon, versado

---

<sup>139</sup> Sharp, *op. cit.*, p. 128.

<sup>140</sup> Vicuña, *op. cit.*, p. 101.

<sup>141</sup> Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 271.

en matemáticas y ávido lector de los empiristas ingleses y los enciclopedistas como Diderot, d'Alembert, Turgot y Condorcet.

Para el padre de la sociología, hablar de lo "positivo" es referirse a lo que es concreto, real, efectivo, experimental, útil para el mejoramiento de nuestra condición intelectual y moral, y por tanto constructivo y fecundo, en oposición a abstracto, quimérico, metafísico, ocioso, infecundo. Así, el término está cargado de un significado antimetafísico bien determinado. El positivismo de Comte puede traducirse a una actitud del conocimiento, aquella que niega el ser y la naturaleza de las cosas, reduciéndolas a funciones y a actuaciones sensibles en relación a fenómenos sin sujeto sustancial y sin finalidad, cuya conjunción se expresaría en leyes físicas que constituyen el objeto de la investigación científica. Para esta actitud los entes son remplazados por los fenómenos y la esencia es sustituida por las leyes de la naturaleza: "Toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible."<sup>142</sup> Así, sólo lo real es lo concreto, aquello que se da en la experiencia, rechazando por un lado cualquier interpretación metafísica de la realidad y por otro lado desembocando en un nominalismo, a las ideas universales no corresponde nada real, son solo nombres.

El positivismo comtiano coloca a la razón y la ciencia como únicas guías de la humanidad capaces de instaurar el orden social. Únicamente la ciencia positiva puede hallar las leyes que rigen no sólo la Naturaleza, sino también la historia social, entendida como la sucesión y el progreso de determinados momentos históricos llamados estadios sociales. Lo anterior queda expresado en su célebre ley de los tres estadios. Según ésta, la humanidad en su conjunto y el individuo como parte constitutiva, pasa por tres estadios sociales diferentes correspondientes a distintos grados de desarrollo intelectual. El primero de ellos es el estadio teológico o ficticio, en el que los fenómenos son vistos como productos de la acción de agentes sobrenaturales o divinos; luego vendrá el estadio metafísico o abstracto, donde la racionalidad teológica es reemplazada por entidades abstractas radicadas en las cosas mismas (formas, esencias, etc.) que explican su por qué y determinan su naturaleza; por último se llega al estadio científico o positivo en el que el ser humano renuncia a interrogarse acerca del origen y el destino del universo, las causas de los fenómenos, en fin el qué son las cosas, sino que mediante la experiencia, la observación y la razón trata de explicar cómo se comportan las mismas y de deducir sus leyes generales, útiles para prever, controlar y dominar la naturaleza y la sociedad en provecho de la humanidad. Este tránsito de un estado a otro constituye una ley del progreso de la sociedad.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Auguste Comte. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 54.

<sup>143</sup> Reale y Antiseri, *op. cit.*, pp. 274-275.

Dentro de este sistema de pensamiento la finalidad de las ciencias es el control y el dominio de la naturaleza y la sociedad. Sólo hay un saber auténtico, el que nos proporcionan las ciencias positivas, las ciencias de los fenómenos.

De este modo, Comte emprende una clasificación de las ciencias positivas, jerarquizándolas según su grado de generalidad decreciente y complejidad creciente. En esta clasificación en la que se incluyen la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, quedan excluidas la teología y la metafísica, por no ser ciencias positivas, y la moral, que sería incluida en la sociología. ¿Qué pasa con la filosofía en esta clasificación? Para Comte la filosofía no es el conjunto de todas las ciencias, sino únicamente una prolongación metódica de esas ciencias positivas, que constituyen la base del saber universal.

Como señalamos arriba, durante la segunda mitad del siglo XIX en el mundo occidental la ciencia, junto con la industria y el capital, rebasaron la categoría de logros y se instalaron como objetivos a conseguir; así comenzó una carrera desenfrenada en pos de la modernización y paulatinamente la palabra progreso salió de los círculos cultos para insertarse en el léxico cotidiano<sup>144</sup>. En naciones como la nuestra, el progreso se convirtió en religión de estado y la ciencia era uno de los principales vehículos para alcanzarlo.

La doctrina que proporcionó el sustento filosófico para esta nueva organización de la ciencia fue el positivismo comtiano importado de Francia por Gabino Barreda. Barreda, que en Francia había escuchado el Curso de Filosofía Positiva impartido por Comte, estaba convencido de que las vicisitudes que México había sufrido hasta entonces eran explicadas y justificadas por la idea comtiana de progreso en la historia de la humanidad, supeditada a la ley de los tres estadios sociales, y partiendo de ese supuesto se tenía una optimista visión del futuro, en la que la divisa *orden y progreso* ocupaba un rol preponderante.<sup>145</sup>

El médico mexicano adaptó la filosofía de Comte para aplicarla en la reorganización del sistema educativo ya que éste sería la base de la ciencia. La adquisición de conocimientos científicos era el único medio que permitiría el dominio de la naturaleza y de las actividades humanas,<sup>146</sup> razón por la cual la educación estaría orientada a la formación de hombres prácticos e instruidos en todas las ciencias positivas, persiguiendo el ideal de “saber para prever, prever para obrar.”<sup>147</sup> La ciencia debía sustentarse entonces en una “sólida base matemática y física, para ir progresando en complejidad hacia las demás

---

<sup>144</sup> Gregorio Weinberg. “La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930” en J. J. Saldaña (comp.) *Historia social de las ciencias en América Latina*, México, U.N.A.M. – Miguel Ángel Porrúa, 1996, p. 373.

<sup>145</sup> Lourdes Alvarado. *La polémica entorno a la idea de universidad en el siglo XIX*, México, U.N.A.M., 1994, p. 58.

<sup>146</sup> Gortari, *op. cit.*, p. 310.

<sup>147</sup> Alvarado, *op. cit.*, p. 58.

disciplinas. Consecuentemente con este proyecto, el progreso de la ciencia mexicana, tendría como sustento el desarrollo de la investigación matemática, física y química, apoyada en la firme sistematización de las observaciones y en la amplia difusión del método experimental.”<sup>148</sup> El objetivo, pues, consistía en establecer un sistema educativo que reemplazara las ciencias especulativas con las ciencias útiles.

En un trabajo dedicado al papel del positivismo en el desarrollo de la ciencia mexicana, Zoilo Ramírez y Lisa Primus plantean que el proceso de adopción de la doctrina en México se trató sólo de un traslado acrítico de categorías conceptuales a una sociedad que no contaba con las condiciones políticas, sociales y económicas adecuadas para su implantación, y en el plano científico fomentó la confusión conceptual acerca de “la forma en que evolucionan las ideas científicas”.<sup>149</sup> Por su parte Leopoldo Zea y Patrick Romanell han señalado que el positivismo mexicano es el programa de una clase social particular, la burguesía, y que la doctrina de Barreda constituye una variante del positivismo europeo adaptado a las condiciones específicas de la burguesía y la sociedad mexicanas, y que no se trata tan solo de un “replanteamiento”.<sup>150</sup>

La meta fundamental del programa positivista de Barreda era la “destrucción de la anarquía” en todas sus formas; pero, irónicamente, encontró al enemigo en su propia casa. Es decir, sus viejos amigos liberales minaban la política educacional con un espíritu individualista “negativo”, y aunque Barreda admitía que fueron eficaces en la lucha contra el clero y los militares, comprendió que era tiempo de obrar “positivamente” y en lugar de dormirse en sus laureles, que era preciso hacer planes para el futuro. La reconstrucción de la sociedad mexicana requería la selección de nuevos jefes sacados de la clase media y que fueran educados como reyes-filósofos, o para decirlo más exactamente, como reyes-científicos.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Luz Fernanda Azuela Bernal. *Tres Sociedades Científicas en el Porfiriato. Las disciplinas, las instituciones y las relaciones entre la ciencia y el poder*, México, S.M.H.C.T., U.T. de Nezahualcóyotl, Instituto de Geografía de la U.N.A.M, 1996, pp. 99-100.

<sup>149</sup> Diversos análisis han identificado al positivismo mexicano como un lastre para el avance científico y social. Por mencionar alguno, Eli de Gortari considera al positivismo como una filosofía capitalista que justifica el orden burgués, que no trae otro beneficio a la ciencia que el de la acumulación de datos. En nuestro trabajo no pretendemos llevar a cabo una evaluación del positivismo en tanto impulsor o no del desarrollo científico en el México decimonónico. Más bien estamos interesados en el debate que sostienen con el espiritismo en tanto filosofía dominante. Cfr. Zoilo Ramírez y Lisa Primus. “El Positivismo porfirista y la distorsión del concepto de ciencia” en *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y de la Tecnología*, t. I, México, S.M.H.C.Y.T., 1989, pp. 158-165. E. de Gortari. *Op. cit.*, pp. 298-337.

<sup>150</sup> Cfr. Patrick Romanell. “Cinco etapas del pensamiento mexicano” en *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 54-58. Leopoldo Zea. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 46-51.

<sup>151</sup> Romanell, *op. cit.*, p. 58.



Como resulta normal, si bien filosofía dominante, el positivismo no fue recibido en México sin resistencia. Éste tuvo como sus principales adversarios al catolicismo, el protestantismo, el espiritualismo krausista, el liberalismo espiritualista y el liberalismo radical. Más aún, al adquirir una dimensión política, la oposición al positivismo estuvo marcada por diversos matices. Debido a su anticlericalismo, los cuatro últimos se hermanaron con el positivismo que rechazaban.

Antes señalamos que autores como Saborit, Yébenes y Leyva identifican a los espiritistas mexicanos como liberales clásicos, y apuntan que se trataba de una de las nuevas asociaciones intelectuales del México moderno, producto de la consumación de la libertad de cultos, de la parálisis moral del clero católico tras la desamortización de sus bienes, y de las propagandas científica y filosófica que acompañaron a la libertad de enseñanza. Eran esos liberales que, en palabras de Saborit, no habían hallado el modo de solucionar sus preocupaciones religiosas, su profundo compromiso personal con el origen y el destino de la carne.<sup>152</sup>

Lo que no se puede perder de vista es que el positivismo también es abrazado por personajes que, en el plano político, encajan en la categoría de liberales. En su estudio sobre las élites políticas del porfiriato, François-Xavier Guerra apunta que en efecto el positivismo es la ideología de una parte de las élites porfirianas, pero se pregunta si “¿supone una ruptura tan neta con el liberalismo de sus predecesores? Si se considera la tentativa de demitificación emprendida por los más grandes de sus intelectuales, es indudable, pero nada es menos cierto en el aspecto político.”<sup>153</sup>

Los defensores del positivismo son tan liberales que defienden el viejo proyecto de los ilustrados del siglo XVIII, a saber, reemplazar las ciencias especulativas por las “ciencias útiles”. “La admiración de la ciencia y el optimismo respecto a ella que manifiesta la generación de Barreda, podrían suscribirse por los hombres de la Ilustración.” Para Guerra, existe una continuidad entre liberalismo y positivismo que se puede observar en los jóvenes formados en la Escuela Nacional Preparatoria, el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca y el Instituto Literario de Yucatán.

Para la nueva generación de estudiantes que llegan a la enseñanza superior y a la edad adulta después del final del gran periodo de guerras extranjeras y civiles, la adhesión al positivismo no es sino una evolución normal de sus creencias liberales. Más que una ruptura, el positivismo es una continuidad, marcada por los rasgos permanentes de la ideología liberal, pero es también

---

<sup>152</sup> Vid Bastian, *op. cit.*, pp. 29-46. Saborit, *El movimiento...*, pp. 59-61.

<sup>153</sup> François-Xavier Guerra. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución. Tomo I*, 2ª ed., México, F.C.E., 1991, p. 376.

una dependencia cultural del país respecto a las ideas dominantes en Europa y en los Estados Unidos.<sup>154</sup>

Estas afirmaciones cobran importancia cuando abordamos el debate entre espiritismo y el positivismo, sobre todo si tomamos en cuenta que algunos de los principales portavoces del primero (al menos Sierra, Cosmes, Calero) encajan en la descripción recién hecha. El debate tenía también una dimensión política “porque la relación del positivismo con el régimen era cada vez más evidente y los exponentes del liberalismo clásico perdían rápidamente terreno”<sup>155</sup>

Es necesario recalcar el hecho de que Santiago Sierra, junto con su hermano Justo, era un liberal sin tacha, cercano a José María Iglesias, y en principio opuesto al caudillismo de Díaz. Pero también hay que señalar que eran ante todo liberales convencidos de la necesidad de que en el país terminaran las guerras intestinas que tanto retrasaban el progreso. A finales de la década de los setenta, los hermanos Sierra se embarcarán en un proyecto periodístico de decidido carácter positivista y porfirista, *La Libertad*. Desde ahí “van a defender al nuevo régimen trastocando el orden de las prioridades liberales. En vez de buscar una libertad que conduzca a la paz y a la prosperidad, hay que buscar primero la paz y la prosperidad. Éstas traerán a continuación la libertad como consecuencia lógica.”<sup>156</sup>

Esto nos lleva a plantear que, en todo caso, el rechazo de los espiritistas al positivismo no fue completo.

Compartía con éste su confianza absoluta en el progreso de la humanidad, en el carácter necesario de este progreso, en el papel fundamental que jugaba la ciencia en el desarrollo de las sociedades, en la imposibilidad de que hubiera algún tipo de regresión, en la existencia de leyes que regían este progreso, en la necesidad de conocer cuáles eran esas leyes y cómo funcionaban, pues de ese modo el progreso sería más acelerado. Sin embargo, lo que los espiritistas postulaban era que el progreso material y el avance científico necesitaban de un principio espiritual que los animara y les diera sentido. El progreso al que aspiraban era espiritual y las leyes que lo regían también eran de índole espiritual.<sup>157</sup>

En el campo de la ciencia, el positivismo cometía el error de recurrir exclusivamente al experimentalismo como método único, perdiendo de vista que para que el método fuese completo debía echar mano también de la especulación filosófica, que fuese también racional.<sup>158</sup> La doctrina de Barreda en el plano

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 380.

<sup>155</sup> Illades. “Ciencia y metafísica...”, p. 111.

<sup>156</sup> Guerra, *op. cit.*, p. 384.

<sup>157</sup> Rojas Flores, *op. cit.*, p. 129.

<sup>158</sup> Yébenes, *op. cit.*, pp. 128-129.

epistemológico postulaba un rechazo de la metafísica, colocando a la ciencia experimental, otorgaba primacía a la observación y la experimentación sobre los enunciados apriorísticos y por último asociaba, y a la vez subordinaba, las ideas, los valores y todo el mundo mental a funciones orgánicas (individuales o colectivas) asentadas en órganos (biológicos o sociales).<sup>159</sup> Desde el punto de vista espírita había en esta postura una confusión, la de identificar toda la metafísica con la religión y, por tanto, pensar que la ciencia experimental agotaba todas las formas posibles de verdad.

En el marco del debate del Liceo Hidalgo y su continuación en la prensa (al menos por parte de los espiritistas) podemos rastrear tanto las posturas de algunos de los discípulos de Barreda como de los espiritistas con respecto a la concepción de ciencia y la naturaleza de sus métodos. Como lo señalamos arriba, la tendencia de los discípulos de Comte a considerar como conocimiento positivo a aquel que era obtenido mediante la vía experimental, en oposición a lo abstracto, los llevó a exigir a los espiritistas, si pretendían sostener la realidad de sus fenómenos, presentar pruebas experimentales que avalaran los mismos. La respuesta que plantearon los espiritistas mexicanos a esta demanda fue singular. Si bien el mismo Santiago Sierra sostenía que como “uno de los espíritas más decididos” no solo estaba “convencido de la existencia de un mundo invisible en el cual flota el mundo percibido por los sentidos corporales, [sino que] no he desperdiciado una sola oportunidad de aplicar a esta creencia el método experimental”<sup>160</sup>, es él mismo quien responderá al reto positivista exigiendo que, al ser éstos quienes declaraban la inexistencia de los fenómenos espíritas, presentasen los experimentos en que sustentaban tal afirmación. En la polémica del Liceo Hidalgo

[...] el Sr. Baz aseguró que los hechos espíritas consistían en una alucinación, en un estado mental morboso de las personas que se figuraban presenciar tales fenómenos. Para asentar semejante aseveración, indudablemente el joven materialista habrá hecho profundos estudios alienológicos; habrá leído las obras de Esquirol, Pinel, Calmeil y cuantos ilustres autores han practicado en los manicomios más célebres del mundo; y aplicando enseguida sus estudios, habrá sorprendido en algún enfermo de Espiritismo los síntomas inequívocos de su estado de perturbación mental. Todo esto puede ser muy bien, pero nosotros no tenemos noticia de esos experimentos, en virtud de los cuales ha dado su contundente fallo el Sr. Baz.<sup>161</sup>

Parecía un acto no solo de llana justicia, sino que apelaba a la coherencia de los positivistas, si se mostraban prestos a descalificar las afirmaciones espiritistas

---

<sup>159</sup> Illades, “Ciencia y metafísica...”, p. 87.

<sup>160</sup> Sierra. “Las sesiones oscuras” en *La Ilustración Espírita*, 15 de abril de 1874, p. 118.

<sup>161</sup> Sierra. “Una alucinación colectiva” en *La Ilustración Espírita*, 15 de junio de 1875, p. 195.

basándose en la falta de pruebas experimentales, lo que se exigía de ellos era que presentasen las propias para defender su argumento.

Por otro lado, Sierra se mostraba dispuesto a mostrar las pruebas que el positivismo mexicano solicitaba, pero no en los términos que éste lo hacía. La crítica positivista argumentaba que los espiritistas que se dieron cita en el Liceo Hidalgo debían haber presentado las “pruebas personales” respecto a la aparición de los espíritus. Al respecto Sierra señalaba que los adeptos de Kardec eran “los primeros en confesar que son *extraordinarios, no sobrenaturales*, los hechos en que se funda nuestra teoría; pero jamás hemos pretendido que se nos crea bajo palabra, y precisamente las más ilustres conquistas del Espiritismo se deben a la experiencia personal.”<sup>162</sup> Sostiene un argumento utilizado ampliamente por el movimiento espírita en el mundo: a lo largo de la historia se ha hecho referencia a multitud de acontecimientos que, a falta de explicación, podrían pasar como leyendas y que una vez analizados y sometidos a una “experimentación completa” resultan ser manifestaciones espíritas. Una vez que se cumple con la prueba experimental, continúa Sierra, “nadie tiene el derecho de negarlos”. Continuando el argumento, Sierra invita a suponer que todos los espíritas y los sabios que han presenciado los hechos hayan interpretado mal la observación, aún así, al menos han estudiado y se han colocado en aptitud de juzgar por sí mismos. El positivismo que exigía pruebas experimentales se rehusaba a realizar las propias.

Los espiritistas estaban dispuestos a presentar pruebas experimentales, *sus* pruebas experimentales, es decir, la multitud de fenómenos de la *séance*. Evidentemente, esto no complacía a los positivistas, quienes requerían un protocolo experimental como el de las ciencias positivas, a saber que las manifestaciones de los espíritus se presentaran de manera controlada. Se trataba de un *impasse*. La exigencia, expresada por el propio Barreda, era de dimensiones considerables.

Desgraciadamente los corifeos positivistas, olvidando que su ley les prohíbe toda afirmación o negación absoluta respecto de hechos nuevos, desconocidos o poco estudiados, se encapricharon en negar *a priori*, a pesar de que los espiritistas les invitaban a experimentar para juzgar de los hechos; su obstinación fue tan extraordinaria, que oímos al jefe más eminente afirmar esta extraña proposición: “si existen realmente los hechos espíritas, que se verifique su producción dónde y cómo nosotros queramos; si no, tendremos siempre derecho a negarlos.” Es decir, si en el Perú, donde nunca llueve, enseña un profesor de física que cae lluvia en otros países, los alumnos tendrán derecho a no creerle hasta que llueva en Perú.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Sierra. “Darwinismo, Positivismo y átomos pensantes” en *La Ilustración Espírita*, 1º de septiembre de 1875, p. 259.

<sup>163</sup> Sierra. “Influencia del Espiritismo en el estudio de la ciencia” en *La Ilustración Espírita*, 1º de junio de 1875, p. 162.

Comienza así a perfilarse un filón que los espiritistas aprovecharán para obtener oro cuando pretendían criticar al positivismo, a saber, los profetas del método positivo fallaban al momento de aplicarlo. En las páginas del periódico *El Porvenir*, una figura del liberalismo clásico mexicano, quizás el mayor crítico del positivismo decimonónico en sus dimensiones filosófica y política, el ilustre José María Vigil<sup>164</sup>, señala algunos problemas que se desprendían de la postura positivista, ejemplificados en las afirmaciones de Gustavo Baz y Francisco Pimentel. En su discurso, Baz planteaba dos conceptos fundamentales, a saber, primero, que el espiritismo no podía aspirar a la pretensión de ser una doctrina nueva, pues su origen se halla en preocupaciones que se pierden en la más remota antigüedad; y segundo, que al no poder demostrarse de manera *positiva* la existencia del espíritu (debido a que no se sabe si los fenómenos psicológicos son efecto de la materia organizada), no puede establecerse una ciencia sobre una base tan frágil, se trataba entonces de un objeto de fe, y en consecuencia la razón no podía admitirla.<sup>165</sup>

Vigil hace la observación de que, en efecto la creencia de que existen seres inteligentes despojados de cuerpo con los cuales el hombre puede entrar en comunicación es antiquísima y muy extendida, pero señala también que el espiritismo no establecía simplemente esa creencia, sino que partiendo del hecho, trataba de explicarlo, despojándolo de todo carácter sobrenatural y misterioso, y fijando las leyes generales a que está sometido, es decir

[...] estableciendo una ciencia allí donde antes solo se veían fenómenos que se sustraían enteramente a la investigación científica. Se ve, pues, que sea cual fuere la opinión que se tenga acerca de la verdad del Espiritismo, el hecho es que éste se presenta en nuestros días bajo un aspecto enteramente nuevo, dando métodos para producir esos fenómenos, para regularizarlos y para formar un cuerpo de doctrinas filosóficas, que se ligan directamente y de una manera especial con las ciencias ideológicas y morales.<sup>166</sup>

Los comentarios de Vigil a la segunda cuestión son aún más reveladores, ya que tocan un punto caro tanto a positivistas como a espíritas. La postura de Vigil es simple: no pueden pretender resolver la existencia o inexistencia del Espíritu *a priori*, porque tal actitud “repugnaría a ese método positivista tan recomendado por los Sres. Baz y Pimentel, [por tanto] habría que proceder por la vía experimental recomendada por la misma escuela espírita; es decir, averiguar la verdad de los fenómenos.”<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> Años más tarde, a partir de 1882, Vigil publicaría su *Revista filosófica*, desde cuyas páginas dedicaría sendas críticas al positivismo ya plenamente identificado con el régimen porfirista.

<sup>165</sup> José María Vigil. “Una discusión interesante”, reproducido en *La Ilustración Espírita*, 1875, p. 149.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 150.

Francisco Pimentel no corre mejor suerte en la crónica de Vigil. Aquél comenzó exigiendo una definición precisa de lo que es espíritu como condición previa para poder establecer una ciencia espiritista; luego manifestó la imposibilidad de dar esta definición y más aún, tampoco pudo definir qué es materia, por tanto dedujo que al declarar que el espíritu es una cosa inmaterial, no se hacía más que dar una negación de una cosa abstracta, de ahí desprendió la imposibilidad absoluta para discutir sobre un asunto enteramente desconocido, del que no se podía hacer una indagación positiva. Vigil es enfático

El Sr. Pimentel no nos dijo qué era lo que sucedía con las ciencias físicas y naturales, aunque de sus principios puede deducirse que deben rechazarse como cosas inútiles, pues necesitamos saber primero con toda exactitud qué es materia, cosa que aseguró ser imposible, lo que es perfectamente verdad. Así es que, suprimidas de golpe todas las ciencias físicas y metafísicas, quedamos en la duda de saber a qué se seguirá aplicando el método positivista.<sup>168</sup>

Es justo en esta actitud donde los espíritas señalarán lo que consideran uno de los más grandes errores del positivismo, un error de método, a saber, el peso que se otorga a la observación y a la razón en el conocimiento científico, el no distinguir entre lo que se puede conocer a través de los sentidos y lo que es parcela del conocimiento racional.

El primer error que se comete por los pretendidos positivistas, consiste en aplicar el mismo método de experimentación a fenómenos absolutamente heterogéneos, lo cual necesariamente tiene que engendrar la más completa confusión. Confundiendo la investigación encomendada exclusivamente al raciocinio con la experimentación fiada al frágil y falible testimonio de los sentidos, por más que su infalibilidad sea el primer dogma de la *Doctrina Positivista*; confundiendo la explicación de los hechos con los hechos mismos, se ha querido llevar la experimentación física al orden de los fenómenos morales y necesariamente se ha fracasado no obteniéndose resultado alguno favorable.<sup>169</sup>

La crítica espiritista indicaba que el positivismo de Comte importado por Barreda conducía a sus discípulos a cometer crasos errores cuando trataban “sobre la metafísica y el alma, sobre la autoridad de la razón y del testimonio de los hombres,”<sup>170</sup> les hacía otorgar excesiva confianza en el método experimental, mismo que, por lo visto, tampoco aplicaban con la asiduidad que el discurso ponderaba. Lo que los espiritistas denunciaban constituía una de las principales

---

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> Juan Cordero. “El positivismo” en *La Ilustración Espírita*, 15 de enero de 1876, p. 47.

<sup>170</sup> Sierra. “Darwinismo...”, p. 259.

críticas que se harían al positivismo desde distintas trincheras: por un lado, “que al subrayar exclusivamente los hechos de la experiencia y negarse a someterlos al escrutinio de la razón, impedía una crítica comprensiva de lo dado y facilitaba la capitulación del pensamiento y su sometimiento ciego a la técnica y a la ciencia.”<sup>171</sup> Por otra parte que, paradójicamente, en el caso de la polémica con el espiritismo no predicaban con el ejemplo y se adjudicaban el derecho de negar los hechos espíritas sin haberlos sometido al escrutinio experimental.

La secta positivista, inconsecuente con su lema, retrocede ante el estudio; y cuando se somete a su examen un fenómeno desconocido acompañado de una hipótesis que lo explica racionalmente (*el espiritismo por ejemplo*) contesta sola revistiéndose de una humildad evangélica y una modestia rara (que cualquiera malintencionado tomaría por un disfrazado orgullo y una embozada pereza): “No puedo explicarlo... no se! ... ¿Quién sabe? u otras semejantes salidas— “pero no son los espíritus. “En cuanto a la hipótesis de ustedes podrá ser, pero no pierdo mi tiempo (que es dinero) en especulaciones de ese género. Maduren Uds. su idea, y cuando sea tan clara como la luz, cuando todo mundo entre por el aro, cuando por profesar esas ideas no pierda ni comodidades ni reputación ni trabajo, no tendremos inconveniente en estar de acuerdo con Uds. Y sin embargo no vacilan en llamarse apóstoles de la ciencia, y en su nombre profesar es prudencia que repito se parece mucho a la pereza.”<sup>172</sup>

Los espiritistas mexicanos calificaban tal actitud no únicamente como inadecuada sino como perniciosa para la ciencia en general. Estaban convencidos de que una mirada a la historia mostraría que las verdades aceptadas por la ciencia pasan antes por la categoría de hipótesis, mismas que fueron puestas a prueba a fin de buscar su comprobación. Proceder de otra manera es matar la invención y el avance de la ciencia en general.

El problema, como es evidente, se encontraba en que a, partir del momento en el que se *postula* que no pueden existir espíritus capaces de actuar, ya sea sobre la materia o sobre el intelecto humano, resulta fácil afirmar que los fenómenos espiritistas no pueden explicarse mediante la intervención inmaterial de los espíritus. Luego, se puede con facilidad subrayar los puntos débiles epistemológicos de las teorías espiritistas. Pero esto implica que se ha decidido *a priori*, en virtud de algunos principios “racionalistas”, que era imposible la intervención de los espíritus. Por lo tanto, ya que esos fenómenos son imposibles, no pueden ser reales. Y llevando el argumento al extremo, si los fenómenos no son reales, no hay necesidad de llevarlos a escrutinio de la prueba experimental.

---

<sup>171</sup> Yébenes, *op. cit.*, p. 144.

<sup>172</sup> Cordero, *op. cit.*, p. 47.

Así, establecerán los espiritistas, este proceso echaba por tierra los postulados ontológicos de la filosofía positivista. No había duda de que resultaba ilegítimo negar *a priori* la existencia de los espíritus.

A partir de este debate podemos establecer que existían, entre espiritistas y positivistas, diferencias en tres niveles. En primer término (ante la autoafirmación del espiritismo como un conjunto de prácticas científicas) tenemos el nivel metodológico en el que ambos insistían en que el experimento constituía un elemento indispensable en el proceder científico, aunque diferían en el peso que se debía otorgar al mismo ante la razón.

Luego tenemos el nivel ontológico. La crítica espírita señalaba que los postulados positivistas (aún a su pesar) abrazaban una concepción metafísica, a saber, que el dominio de la realidad se reducía a lo material; para el espiritista estaba, obviamente, también el sustrato espiritual que no debía rechazarse *a priori*.

Por último existían diferencias en el nivel epistemológico, ya que el positivismo partía de la absoluta negación de las explicaciones causales, mientras que el espiritismo, como lo veremos particularmente en Santiago Sierra, abogaba por un uso de la razón que ocupase un lugar de privilegio en la construcción del conocimiento, que permitiese realizar búsquedas causales.

### *Espiritismo y positivismo determinista.*

Así, la discusión aún tiene una arista referente a la filosofía de la ciencia, una que no trata de un aspecto menor; los espíritas plantearán la discusión acerca del papel de las hipótesis, las ideas preconcebidas o las teorías en la elaboración de conocimiento científico. En este sentido será nuevamente Santiago Sierra quien señale un problema que se repetirá con frecuencia en la filosofía de la ciencia del siglo XX.

[...] la pregunta “¿qué influencia ejerce el Espiritismo en el estudio de las ciencias?” solo podía tener por respuesta: “Ninguna,” cuando se probase que las creencias individuales o colectivas no ejercen ninguna influencia en el ánimo de los que estudian las ciencias [...]; en una palabra, cuando se negase la influencia de ideas preconcebidas en todos los estudios del hombre [...] Los sistemas preconcebidos influyen mucho en la investigación científica.<sup>173</sup>

Los ejemplos que brinda son numerosos, y van desde la circulación sanguínea y las teorías galenistas, hasta Newton contra las ondulaciones luminosas de Huygens. En principio, insistía Sierra, habría que aceptar que toda creencia influye en la investigación científica, ya que el científico es un individuo inmerso

---

<sup>173</sup> Sierra. “La influencia...”, p. 162-163.



en un contexto. Lo que hay de fondo en estas afirmaciones es que se tendría que discutir cuál es el papel de las hipótesis en la elaboración del conocimiento científico, se trata de volver a colocar en un sitio de privilegio a la razón, desplazada en el sistema positivista por el experimento. Y dentro de esta discusión, el espiritismo debía ser considerado como una hipótesis más, susceptible de ser probada o no, pero sujeta no únicamente al arbitrio de la experiencia, sino que en principio y ante todo, debía ser considerada como una hipótesis racional.

A este respecto Sierra traerá a colación a una autoridad de la ciencia de la época, al “sabio fisiologista” francés Claude Bernard. La figura de Bernard ha sido asociada a la escuela de pensamiento denominada *determinismo*, en buena medida porque él mismo se consideraba determinista y por su parte Sierra, al citarlo, lo señala como tal. Debemos, por tanto, hacer alguna precisión con respecto a este punto. Ian Hacking ha señalado que “‘*Déterminisme*’ for Bernard denotes that which actually does the determining, although he also holds, as a doctrine that came to be known as *Déterminisme*, that there is such a determining for every physiological event.”<sup>174</sup> Esta concepción de determinismo correspondía a una postura de materialismo explícito, que promovía la investigación médica del cuerpo y la mente humanos a través de medios químicos y eléctricos<sup>175</sup>, que colocaba el énfasis en lo experimental. Cuando Sierra se refiere al determinismo de Bernard, lo hace en esos términos.

Sierra apunta que el determinismo niega, entre otras concepciones espiritualistas, la de las causas primeras y las causas finales. Para esa corriente, la naturaleza es “una sucesión de hechos perfectamente continuos, antecedentes y consecuentes; en resumen, no entiende por *causa* una entidad especial, sino una serie de hechos anteriores a fenómenos, cuya serie determina por su mayor o menor complejidad la producción fenomenal que se considera.”<sup>176</sup> Sostiene Sierra que el determinismo no puede resistirse a las inducciones científicas que se sujeten a sus procedimientos especiales, por tanto no puede vedar en absoluto el acceso de la metafísica a la ciencia.

Sierra recurre a Bernard porque encuentra en sus posturas soporte para atacar al positivismo. Mientras que para Comte, para Barreda y en general para los positivistas, la ciencia constituía un dogma que no requiere ningún análisis, Claude Bernard ofreció una reflexión profunda y elaborada sobre la lógica de la ciencia; en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) defiende el método experimental en la medicina. No obstante, para él resultaba obvio que el

---

<sup>174</sup> Ian Hacking. “Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism” en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 3 (Jul. - Sep., 1983), p. 459. “‘Determinismo’ para Bernard denota lo que realmente hace la determinación, aunque también sostiene, como parte de la doctrina que llegó a ser conocida como *determinismo*, que hay un determinante para cada evento fisiológico.” Mi traducción.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>176</sup> Sierra. “El Credo...”, p. 226.

experimento siempre supone algo que hay que experimentar, y este algo son las hipótesis. Bernard afirma:

Todos los hombres imaginan siempre algo cuando observan y aspiran a interpretar los fenómenos naturales, antes incluso de conocerlos por medio de un experimento. Dicha tendencia es innata en el hombre; la idea preconcebida siempre ha sido el primer impulso de la mente que indaga y siempre lo será. El método experimental tiende a transformar esta idea a priori, basada en una simple intuición o en un concepto vago de las cosas, en una interpretación a posteriori basada en el conocimiento experimental de los fenómenos.<sup>177</sup>

Para Sierra lo destacable en las palabras de Bernard es que en el juego del conocimiento, las ideas anteceden a la observación de los fenómenos, la razón ocupa un lugar preferencial al momento de establecer una epistemología. La ciencia debe su formación y progreso a los métodos inventados por la razón, y para que sean posibles las generalizaciones en el ámbito científico, es imposible prescindir del raciocinio.

Y no somos los únicos que lo afirmamos; Mr. Claude Bernard, el sabio fisiologista francés, [...] lo ha escrito muy claro y terminantemente: "Pienso que la creencia ciega en el hecho que pretende hacer callar a la razón, es tan peligrosa para las ciencias experimentales, como las creencias de sentimiento o de fe, las cuales imponen también silencio a la razón. En una palabra, en el método experimental como en todo, *el único criterio real es la razón.*"<sup>178</sup>

Sierra sostiene que en el momento en que la ciencia positivista declara que está a la búsqueda de leyes naturales, es decir de la relación invariable que existe entre los fenómenos, "se contenta con el hecho sin pretender ni permitir la indagación del más allá". Se trata de una limitación más artificial que natural, no solo porque la voluntad de una corriente filosófica no puede ser impuesta como criterio único a "la humanidad pensadora", sino porque de hecho, considera, en la experiencia se demuestra que "todo hecho físico es en sí metafísico, como que entraña esa idea de causalidad y de origen que [...] no será jamás desterrada de la conciencia."<sup>179</sup>

El problema del positivismo es considerar que cuando se establece una ley natural se está agotando la explicación. Ofrece como ejemplo la ley de gravitación. Para un determinista la ley de gravitación universal permite el cálculo y la predicción del movimiento de los cuerpos y, por tanto, ya no hay nada que hacer,

---

<sup>177</sup> Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. III, pp. 281.

<sup>178</sup> Sierra. "Ciencia y ...", p. 226.

<sup>179</sup> Sierra. "El Credo..." p. 257.

la explicación está agotada, ya no hay misterio. Para Sierra eso no pasa de ser utilitarismo, y los deterministas no ven (o no quieren ver) que lo que hace falta para ser perfecto, es la noción misma de la gravitación, “cuya causa no está en las leyes, sino que manifiesta sus efectos con estricta sujeción a ellas.” Para los deterministas el hecho solo de que los cuerpos se atraigan en relación directa del las masas e inversa a del cuadrado de las distancias basta, y el fenómeno queda explicado satisfactoriamente. Para el espiritista eso es un extravío provocado por la supresión de las causas. “Por fortuna el espíritu libre de estas trabas verdaderamente escolásticas no se conforma con tan poco; en los fenómenos ve además de la ley por la cual se rigen, la causa que los produce.”

[...] la idea de ley no excluye en manera alguna del dominio científico la investigación de la causa. No basta saber que los cuerpos se atraen; es necesario saber por qué se atraen; no basta probar que la luz agregada a la luz puede producir oscuridad: el complemento es la explicación de la interferencia de las ondas; no es suficiente probar que los dos polos de un imán ejercen acciones contrarias; requiere la ciencia también saber en qué consiste esa acción.

[...] Todas las ciencias tienen sus misterios: la habilidad de los filósofos positivistas de la estrecha escuela de Comte, está en negar toda autoridad a todas las proposiciones que dimanen únicamente de la consideración racional de los fenómenos; sólo el experimento es válido, sin comprender que ignorar los problemas no es extirparlos. En el fondo de todos los fenómenos físicos, químicos, biológicos y morales, hay un *quid ignotum* sobre el cual se han construido multitud de hipótesis más o menos justificables; y así como al sabio se le permite fundar ciertas doctrinas provisionales, también el filósofo puede marchar de inducción en inducción metafísica hasta obtener el descubrimiento de una verdad positiva.<sup>180</sup>

El espírita es consciente del problema que las deducciones escolásticas han representado al progreso científico, pero también sabe que con frecuencia la ciencia ha debido reunir ciertos fenómenos en hipótesis metafísicas; los ejemplos que ofrece Sierra van desde las ondulaciones del éter para explicar la luz y el calor, hasta la teoría de Ampère para explicar las acciones de hipotéticas corrientes de la electricidad. El espiritista mexicano concluye que la ciencia necesita valerse de hipótesis más o menos metafísicas para explicar no un fenómeno sino la generalidad de los fenómenos semejantes.

Y por lo mismo que la filosofía determinista tiende a desterrar de los experimentos la idea de *propiedades*, de *virtudes*, de *fuerzas*, que considera como vestigios de un ocultismo primitivo, abre la puerta a más amplias especulaciones sobre la constitución y la materia y sobre los fenómenos determinantes de sus movimientos.

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

En este sentido, si en el análisis de los fenómenos antecedentes llegamos a un fenómeno verdaderamente irreductible, ¿quién podrá impedirnos legítimamente buscar el más allá de ese fenómeno? Es posible que traspasado el límite severo de la experiencia nos perdamos en un dédalo perpetuo; tal es la condición de toda filosofía cuando va demasiado lejos de los hechos reales; pero en este caso, quedará por investigar si ha habido lógica en los procedimientos, y no una lógica puramente constructiva, sino la aplicación rigurosa de los principios científicos que llevan al descubrimiento de la verdad.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 226.

## Conclusiones.

*Glendower.- I can call spirits from the vasty deep.  
Hotspur.- Why, so can I, or so can any man;  
But will they come when you do call for them?*

*William Shakespeare. Henry IV.*

A través de una mirada a los postulados del espiritismo mexicano, a los debates en que tomaron parte sus representantes, es posible arrojar luz sobre algunas características del ambiente cultural del México de la segunda mitad del siglo XIX. La doctrina kardeciana encuentra en nuestro país un espacio intelectual atravesado por toda una serie de tensiones en diversos ámbitos, desde el discurso religioso hasta consideraciones epistemológicas, pasando también por el campo político. El espiritismo asume tales tensiones, se posiciona ante ellas y participa de los debates.

El movimiento espiritista en nuestro país –tal como lo hiciera en Europa– buscaba colocarse, antes que nada, como una alternativa religiosa distinta al catolicismo y al protestantismo; a diferencia del carácter dogmático de aquellos, la doctrina kardeciana reivindicaba al conocimiento científico; a la verdad revelada oponía una fe *a posteriori*, basada en el convencimiento de la supuesta prueba fáctica de la existencia de los espíritus y sus manifestaciones materiales.

En México, los adeptos del espiritismo se constituyeron como una asociación intelectual de carácter liberal, cuyo surgimiento se debe al influjo del proyecto secularizador emprendido por los gobiernos de la República Restaurada. Eso explica también su pretensión de mostrarse como movimiento con bases científicas. El movimiento se encuentra enmarcado por el espíritu de la época; el siglo XIX europeo había atestiguado una creciente industrialización, los descubrimientos científicos se multiplicaban brindando un panorama sumamente optimista, de tal manera que la asociación entre progreso humano y la ciencia, la educación y el liberalismo político parecían indubitables.

No obstante, la ciencia como la entienden los espiritistas tiene sus particularidades y no de menor importancia, ya que lo que tales particularidades hacen es traer a debate algunos de los supuestos epistemológicos del mundo moderno; los espiritistas asumen posturas que llevan a reflexionar acerca del papel de la razón y a la observación en la construcción del conocimiento. Como liberales son herederos del pensamiento de la Ilustración, y como tales, insisten en la supremacía de la razón. No obstante, desafiarán las definiciones dominantes de ese concepto –las del positivismo materialista en boga durante la época–, a saber, un compromiso con la estricta aplicación de métodos empíricos a fin de obtener

conocimiento de lo real, una realidad exclusivamente material; para el espiritista esto constituye un notable reduccionismo científico, debido a que convierte una limitación metodológica en una negación ontológica. Para los adeptos de Kardec la especulación filosófica (metafísica) es tan necesaria en la práctica científica como lo es la observación empírica. La ciencia, el conocimiento de lo real –insistirán los espiritistas– no puede limitarse al establecimiento de leyes naturales, ya que las leyes no agotan la explicación. Hace falta buscar también las causas de los fenómenos.

Lo que los espiritistas no pueden consentir es la noción de un universo desprovisto de significado, sin una fuente de sabiduría, sin Dios. No reniegan de la ciencia, sino que se sienten comprometidos con la que, a su parecer, es la verdadera misión de la ciencia, a saber, una investigación completa y abierta de los misterios del universo.

Así, desde estas características, desde estos postulados, los espiritistas se insertan en diversos campos de la vida cultural, intelectual y política de nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX. Al debatir con la Iglesia católica y presentarse como defensores de la ciencia, como enemigos del dogma y la superstición, están al mismo tiempo aprovechando y abonando a consolidar el proceso de secularización iniciado por los gobiernos liberales a acotar el campo de influencia de dicha institución en los asuntos públicos.

Desde el punto de vista filosófico, los espiritistas –y en esto también comparten objetivos con el positivismo, el espiritualismo, etc.– pretenden insertar a México en temas de debate que se presentaban en el continente europeo, pretendían incluirlo en el panorama intelectual moderno, a través de la introducción de tales corrientes de pensamiento en la cultura nacional.

Las polémicas en que se ve envuelto el movimiento espiritista mexicano nos hablan también de las relaciones que existen entre las corrientes filosóficas y la práctica política. La relación del positivismo con el régimen porfirista se iba acrecentando conforme se acercaba el fin de la década de los años setenta y los liberales clásicos, aquellos que con mayor entusiasmo se adherían al espiritismo perdían rápidamente terreno. Así, mientras que el movimiento encontraba apoyo y simpatía entre periódicos de talante liberal, paulatinamente comenzaría a recibir críticas desde otros medios identificados con el positivismo. Por otro lado hay que señalar que los enconados debates que los espiritistas mantuvieron con positivistas se circunscribieron siempre al terreno de la ciencia, y que algunos de los más señeros defensores del movimiento, como Santiago Sierra, compartían la confianza en que el orden y el progreso eran las vías que llevarían al país a superar los problemas que lo aquejaban desde la Independencia. De esta manera mostraría su apoyo al régimen porfirista desde la tribuna de periódicos políticos, si bien nunca se serviría de la prensa espírita para exponer opiniones políticas.

El estudio del espiritismo nos permite mostrar que en el panorama cultural del México de la década de 1870, las discusiones que se presentaban en el panorama europeo tenían perfecta cabida y contaban con representantes informados, comprometidos y dispuestos a debatir. A la par que en nuestro país se comenzaba a adoptar, como filosofía oficial, una visión del mundo basada en la ciencia como forma de conocimiento capaz de llevar al progreso –el positivismo–, también se introducían corrientes críticas a los límites de esa visión, entre las que estaba el espiritismo.

Acorde a la sabiduría convencional de finales del siglo XIX, el mundo moderno se caracterizaba, por encima de todo, por una constante acumulación del conocimiento y control de las fuerzas de la naturaleza. Max Weber proporcionó quizás la formulación más influyente de esta idea al presentar a la racionalización como una de las características primarias de la modernidad. Con base en los éxitos alcanzados por la ciencia a partir del siglo XVII, el proyecto ilustrado de los enciclopedistas franceses terminó por fortalecer una forma particular de ver el mundo, una supuestamente basada en la objetividad científica y el rigor empírico. Para la mente moderna el conocimiento válido es conocimiento basado ante todo en los hechos, imparcialmente acumulados y presentados de tal forma que ‘hablen por sí mismos’. Zygmunt Bauman sostiene que la búsqueda de orden emprendida por la modernidad constituye una guerra contra la ambivalencia, por tanto la magia, el misterio, lo milagroso, lo oculto, debían ser combatidos debido a que hacían al mundo más ambivalente, menos seguro, menos ordenado<sup>182</sup>.

El nacimiento, desarrollo y amplia aceptación de movimientos como el espiritismo, de entrada tan evidentemente encontrados con esos ideales, forma parte también del panorama moderno. Este resurgimiento de lo oculto que se presenta en las últimas décadas del siglo pareciera enfrentarnos con una contradicción, con una paradoja: pareciera que asistimos a una revuelta contra la racionalidad, una manifestación que nos hablaría de una crisis del liberalismo. No obstante, tanto el movimiento espiritista como los personajes que se adscriben al mismo (al menos aquellos que participan activamente en los debates públicos) en México son ante todo liberales y como tales, modernos.

El espiritismo participaba de y promovía críticas a la racionalidad de cuño materialista, incluyéndose en un movimiento que, al igual que la ciencia, era cosmopolita y con profundas raíces liberales. Los espiritistas adoptaban la ciencia pero se rehusaban a comprender la relación entre razón y realidad en términos convencionales, argumentando que, en sus encarnaciones positivista y materialista, ambos conceptos eran fatalmente defectuosos. Su razón de ser consistía en presentar alternativas a un tipo de ciencia que se volvía cada vez más hegemónico, el espiritismo se presentaba como una forma de ciencia que se quiere pensar más

---

<sup>182</sup> Zygmunt Bauman. *Modernity and ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 1-18.

inclusiva, en cuanto a la evidencia, la especulación y la filosofía se refiere, sin renunciar, sin embargo, a algunos de los métodos más importantes de la ciencia decimonónica.



## Bibliografía.

- Alonso, Carlos Javier. *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1999. (Astrolabio).
- Alvarado, Lourdes. *La polémica entorno a la idea de universidad en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Azuela Bernal, Luz Fernanda. *Tres Sociedades Científicas en el Porfiriato. Las disciplinas, las instituciones y las relaciones entre la ciencia y el poder*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, Universidad Tecnológica de Nezahualcóyotl, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Bastian, Jean-Pierre. "Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el porfiriato" en *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 7, 1, Winter 1991, pp. 29-46.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Bensaude-Vincent, Bernadette. "Mendeleïev: histoire d'une découverte" en Michel Serres (dir.) *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas/VUEF, 2003, pp. 665-696.
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*, trad. Sally Bendersky y Francisco Huneeus, 9ª ed., Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004.
- Bowler, Peter J. *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- e Iwan Rhys Morus. "Ciencia y religión" en *Panorama general de la ciencia moderna*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 429-462.
- Castellan, Yvonne. *Le Spiritisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, (Que sais je ?).
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2000.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Cottom, Daniel. *Abyss of Reason. Cultural Movements, Revelations, and Betrayals*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1991.

- Darnton, Robert. *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard, Harvard University Press, 1968.
- Daston, Lorraine y Peter Galison. "The Image of Objectivity" en *Representations*, 40, Special Issue: Seeing Science, Autumn 1992, pp. 81-128.
- Delanne, Gabriel. *Le Phénomène Spirite*, 5a ed., Paris, Chamuel éditeur, 1897.
- Doyle, Arthur Conan. *Historia del espiritismo. Sus hechos y sus doctrinas*, [en línea], 1ª Edición digital, Federación Espírita Española, 20 de Septiembre de 2005, <http://www.espiritismo.cc/Descargas/libros/Historia-Espiritismo.pdf>
- Eliade, Mircea. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, 2ª ed., trad. Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 2000.
- Fernández Güell, Rogelio. *Psiquis sin velo. Tratado de Filosofía esotérica*, México, Litografía Müller Hermanos, 1912.
- García, Ramón. *El magnetismo, sonambulismo y espiritismo*, París, Librería Garnier Hermanos, 1882.
- Goldfarb, Clare R. y Russell M., *Spiritualism and Nineteenth Century Letters*, London, Associated University Press, 1978.
- González y González, Luis, Emma Cosío Villegas y Guadalupe Monroy. *La República Restaurada. La Vida Social*, tomo III de Daniel Cosío Villegas (dir), *Historia Moderna de México*, México, Editorial Hermes, 1956.
- Gortari, Eli de. *La ciencia en la historia de México*, México, Grijalbo, 1980.
- Guerra, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución. Tomo I*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.
- Hacking, Ian. "Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism" en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 3 (Jul. - Sep., 1983).
- Hale, Charles A. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

- Hammer, Olav. *Claiming knowledge: strategies of epistemology from theosophy to the New Age*, Leiden, Boston, Brill, 2001.
- Illades, Carlos. "Ciencia y metafísica en el siglo XIX" en (coord.), *Polémicas intelectuales del México Moderno*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 69-114.
- y Adriana Sandoval. "Filosofía y espiritismo en Nicolás Pizarro", *Cuadernos Americanos*, 77, 1999, pp. 94-109.
- y Ariel Rodríguez Kuri. *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Infante Vargas, Lucrecia. "De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardeciano en el México finisecular" en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coord.), *Disidentes y disidencias en la historia de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 277-294.
- Kardec, Allan. *El libro de los espíritus*, 29ª ed., Caracas, Mensaje Fraternal, 2003.
- Kardec, Allan. *El libro de los médiums*, 11ª ed., Sao Paulo, Instituto de Difusão Espírita, 2004.
- Kardec, Allan. *La moral espiritista o el evangelio según el espiritismo*, México, editorial Orión, 1959.
- Lamont, Peter. "Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of evidence" en *The Historical Journal*, Cambridge, Cambridge University Press, 47, 4, 2004, pp. 897-920.
- Laqueur, Thomas. "Why the margins matter: Occultism and the making of Modernity", *Modern Intellectual History*, 3, 1, April 2006, pp. 111-135.
- Leslie A. Shepard, *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, Detroit, Gale Research Company, 1985.
- Leyva, José Mariano. *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Cal y Arena, 2005.
- Monroe, John Warne. *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.

- . "Making the Seance 'Serious': 'Tables Tournantes' and Second Empire Bourgeois Culture, 1853-1861" en *History of Religions*, The University of Chicago Press, Vol. 38, No. 3., Feb. 1999, pp. 219-246.
- Moore, R. Lawrence. "Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of Spirit Rappings" en *American Quarterly*, The Johns Hopkins University Press, October 1972, vol. 24, No. 4, pp. 474-500.
- Moreno, Roberto. *La polémica del darwinismo en México*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- Onfray, Michel. *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Oppenheim, Janet. *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Owen, Alex. *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- . *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Ramírez, Zoilo y Lisa Primus. "El Positivismo porfirista y la distorsión del concepto de ciencia" en *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y de la Tecnología*, t. I, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 1989, pp. 158-165.
- Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. t. II, 4ª ed, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 2004.
- Rojas Flores, Gonzalo. "El movimiento espiritista en México (1857-1895)", tesis de maestría (Asesor: Álvaro Matute), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Romanell, Patrick. "Cinco etapas del pensamiento mexicano" en *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950*, México, El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 37-80.

- Rosales, José Natividad. *Madero y el espiritismo*, México, Editorial Posada, 1973.
- Saborit, Antonio. "El movimiento de las mesas" en Josefina Zoraida Vázquez (coordinadora). *Recepción y transformación del liberalismo en México: homenaje al profesor Charles A. Hale*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1999.
- Saborit, Antonio. "Pedro Castera, una vida subterránea" en *Historias*, núm. 39, octubre 97-marzo 98.
- Sagan, Carl. *El cerebro de Broca. Reflexiones sobre el apasionante mundo de la ciencia*, 4ª ed., Barcelona, Crítica, 2005.
- Saldaña, Juan José. "La ciencia y la política en México (1850-1911)" en Ruy Pérez Tamayo (coord.), *Historia de la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010, pp. 120-199.
- Senillosa, Felipe. *Concordancia del espiritismo con la ciencia*, 2ª ed., t. II, San Martín de Provensals, Tip. de Juan Torrents y Coral, 1894.
- Sharp, Lynn L. *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*, London, Lexington Books, 2006.
- Simon, W. M. "The 'Two Cultures' in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte" en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1, Jan. - Mar. 1965, pp. 45-58.
- Spence, Lewis. *An Encyclopaedia of Occultism. A compendium of information on the occult sciences, occult personalities, psychic science, magic, demonology, spiritism and mysticism*, London, George Routledge and Sons, 1920.
- Thuillier, Pierre. "El espiritismo y la ciencia del inconsciente" en *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*, México, Alianza - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 447-487.
- Tortolero, Yolia. *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, México, Conaculta/Fonca, 2003.
- Trabulse, Elías. *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos*, 4 vol., México, Fondo de Cultura Económica - Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, 1983.
- Tucker, Jennifer. *Nature exposed: photography as eyewitness in Victorian science*, Baltimore, Johns Hopkins University, 2005.

- . "Photography as Witness, Detective, and Impostor: Visual Representation in Victorian Science" en Bernard Lightman (Ed.), *Victorian Science in Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 378-408.
- Vicuña, Manuel. *Voces de ultratumba: Historia del espiritismo en Chile*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana – Taurus, 2006.
- Wallace, Alfred Russell. *Los milagros y el espiritualismo moderno*, México, Filomeno Mata, 1890.
- Weinberg, Gregorio. "La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930" en Juan José Saldaña (comp.) *Historia social de las ciencias en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Miguel Ángel Porrúa, 1996, pp. 349- 436.
- Winter, Alison. "The Construction of Orthodoxies and Heterodoxies in the early Victorian Life Sciences" en Bernard Lightman (Ed.), *Victorian Science in Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 24-50.
- Yébenes Escardó, Zenia. "Las vicisitudes del desencantamiento del mundo: espiritistas y positivistas en la polémica del Liceo Hidalgo de 1875" en Carlos Illades (coord.), *Polémicas intelectuales del México Moderno*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 115-154.
- Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

### **Periódicos.**

- El Federalista*. México, abril-mayo 1875.
- La Ilustración Espírita*. Periódico consagrado exclusivamente a la exposición y defensa del espiritismo. México, febrero 1872-junio 1879.
- La Luz en México*. Publicación de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana. México, 1872-1873.