

217

José María Vigil  
Textos Filosóficos



UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA  
Casa abierta al tiempo   
Azcapotzalco

c o l e c c i ó n e n s a y o s

José Hernández Prado (México, D. F., 1956) está adscrito al Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco, donde es profesor-investigador de tiempo completo. Ha publicado los libros *La filosofía de la cultura de Antonio Caso* (UAM-Azcapotzalco, México, 1994), *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid* (UAM-Azcapotzalco, México, 1998 y 2003; Colección Ensayos núm. 5), *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso* (UAM-Azcapotzalco-Publicaciones Cruz O., México, 2002) y *Epistemología y sentido común* (UAM-Azcapotzalco, México, 2005).

**José María Vigil**  
**Textos Filosóficos**

COLECCIÓN  
ensayos  
13

# José María Vigil

# Textos Filosóficos

Edición y estudio introductorio  
José Hernández Prado



2893523

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

RECTOR GENERAL

Dr. Luis Mier y Terán Casanueva

SECRETARIO GENERAL

Dr. Ricardo Solís Rosales

UNIDAD AZCAPOTZALCO

RECTOR

Dr. Adrián de Garay Sánchez

SECRETARIO

Dra. Sylvie Turpin Marion

COORDINADORA GENERAL DE DESARROLLO ACADÉMICO

Dra. María Aguirre Tamez

COORDINADORA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

DGC. Ma. Teresa Olalde Ramos

JEFA DE LA SECCIÓN DE PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN EDITORIALES

DCG. Silvia Guzmán Bofill

ISBN: 970-31-0437-1

DISEÑO DE PORTADA Y FORMACIÓN

C.G. Gudelia Cortés Martínez

© José María Vigil

© Universidad Autónoma Metropolitana

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas,

C.P. 02200 México, D.F.

Tel. 53 18 92 22 y 23

sec-editorial@correo.azc.uam.mx

Impreso en México

*Printed in Mexico*

## Agradecimientos

El editor de los textos filosóficos de José María Vigil reunidos en esta breve colección, quiere agradecer muy atentamente a la Dra. Rosa María Fernández de Zamora las abundantes facilidades procuradas por la Biblioteca Nacional de México de la Universidad Nacional Autónoma de México, en los meses de mayo y junio de 2003, tanto para la obtención de los materiales consultados en el Fondo Reservado de la Biblioteca, como para hacer posible su publicación en el presente volumen. Asimismo, reconoce su inmensa deuda personal con la Biol. Laura Concepción González A., quien hiciera una diligente captura en computadora personal de las fotografías de cada página de Vigil; con la Lic. Norma Patricia Lozada Pedraza, quien le ayudó en el minucioso cotejo de las palabras capturadas y los originales de la *Revista Filosófica* y los *Discursos...*, y con el Mtro. José Antonio Robles Cahero, quien efectuó la revisión de las citas en francés que aparecen en las tres partes de las “Nociones de Lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”. Merecen, asimismo, el más profundo y sincero agradecimiento de quien también fue el autor del *Estudio introductorio*, sus compañeros en el Área de Investigación

sobre Pensamiento Sociológico del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco –especialmente la Mtra. Laura Angélica Moya– y sus colegas y alumnos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, así como la Dra. Evelia María Trejo Estrada, la Dra. Alicia Salmerón y el Dr. José Ronzón –quienes leyeron cuidadosamente el material íntegro del libro e hicieron valiosísimas sugerencias para mejorar su versión final–, además del Mtro. Francisco Javier Rodríguez Piña –Editor del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco–, la Mtra. Begoña Arteta Gamerdinger –Editora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades– y la DCG Silvia Guzmán Bofill –Jefa de la Sección de Producción y Distribución Editoriales–. Finalmente, quien suscribe estas líneas desea dedicar este volumen a su esposa y entrañable compañera de toda la vida, María de Guadalupe González Aragón.



## Estudio introductorio

*Detesto todos los sistemas que desprecian la naturaleza humana. Si es una ilusión que haya algo en la constitución del hombre que sea venerable y digno de su Autor; permítaseme vivir y morir con esa ilusión, en vez de abrir los ojos y contemplar a mi especie bajo una luz humillante y desagradable. A todo buen hombre le hierve la sangre cuando alguien desacredita a sus parientes o su nación; ¿por qué no debería hervirle también cuando se menosprecia a su especie?*

*Thomas Reid. Carta a Lord Kames, 27 de febrero de 1778*

**E**n nuestro país hay todavía una historia oficial integrada no con las afirmaciones y las omisiones que quisiera reivindicar el régimen político vigente, sino con numerosas versiones y concepciones propiamente mitológicas acerca de acontecimientos y personajes que han jugado un papel en la historia de México, particularmente desde que esta nación iniciara su proceso de independencia política de España en 1810. A partir del llamado Porfiriato (1876-1911) y durante los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, los cuales pueden reconocerse hoy como un genuino Priato (1929-2000), ha resultado en extremo difícil la ponderación equilibrada y —¿por qué no?— objetiva de la obra y las acciones de numerosos mexicanos valiosos. Un buen ejemplo es el del intelectual antipositivista y liberal católico jalisciense, José María Vigil Orozco (1829-1909).

Hablar de Vigil como de un “liberal católico” implica jugar con los rasgos mistificadores de nuestra historia oficial y sugerir que fue un hombre de ideas muy singulares. Referirse a un liberal católico suena aún en México como aludir a un círculo cuadrado o a una melodía silenciosa, no obstante que debiéramos cuestionar tan aparente

paradoja, porque José María Vigil demostró que es factible ser liberal y suscribir un credo religioso cualquiera, inclusive uno de los que gozan fama de conservadores. Él probaría que no es imposible defender principios que permitan la expresión y el florecimiento de múltiples formas de pensar y de actuar, a la vez que personificar en los hechos alguna de tales formas.

Hoy los mexicanos empezamos a comprender que la construcción de la democracia nunca se da en un imaginario vacío ideológico, con mentalidades personales y grupales “puras” que enarbolean verdades absolutas, en principio vedadas a otros modos de pensar “rotundamente equivocados” y destinados al “basurero de la historia”. Por el contrario, las democracias parecieran construirse con traumáticas pero contundentes conclusiones –siempre provisionales y perfectibles– a las que acceden trabajosamente los individuos, luego de ciertas experiencias que por fuerza deben encarar con perspectivas culturales y filosóficas personales, las cuales les ayudan en ocasiones y en otras les estorban a obtener dichas conclusiones. Sin embargo, y a pesar de que la historia oficial de nuestro país todavía nos impida apreciarlo con claridad, este proceso de construcción democrática y de acceso a principios de convivencia provechosa para una nación que quiere reconocerse como heterogénea y plural, comenzó desde los orígenes mismos del México políticamente independiente y tendría momentos culminantes, aún en general ignorados, en coyunturas como las de la República Restaurada (1867-1876) o el Porfiriato. No es, por lo tanto, un proceso que haya tomado escasos años, sino más bien siglos. José María Vigil vivió y escribió en las dos etapas históricas recién mencionadas y por eso es importante rescatar su notable legado intelectual. Hacia allá busca encaminarse el presente volumen, que incluye y comenta tres de sus textos filosóficos: dos correspondientes a la *Revista Filosófica* que editara personalmente de marzo de 1882 al primer tercio de 1883, y uno último estructurado con los discursos

que pronunció ante los profesores de la Escuela Nacional Preparatoria, en agosto y septiembre de 1885.

Lo primero que conviene aclarar es, desde luego, quién fue José María Vigil. En principio, es posible caracterizarlo como el más destacado antipositivista porfiriano, lo que le da un sello significativo a su persona hoy casi desconocida. Pero Vigil sería antipositivista porque, como ya se apuntó y él mismo quería explicarlo en diferentes escritos, era un liberal convencido, cuya plenitud intelectual coincidió, irónicamente, con el advenimiento de la dictadura porfirista. Vigil combatió ideológicamente y con gran ahínco el fantasma en ciernes de esa dictadura, cuando tuvo la oportunidad de hacerlo, durante la década de los setenta del siglo XIX, y luego la socavaría de un modo valeroso en la siguiente década, desde la trinchera relativamente eficaz y políticamente discreta de la educación de los jóvenes bachilleres mexicanos. Murió sin presenciar el agitado derrumbe del Porfiriato y, por desgracia, tampoco la hegemonía intelectual de los jóvenes ateneístas que lo secundaron en su filiación filosófica espiritualista, principalmente Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1881-1959), quienes dominarían la vida universitaria de México durante las tres primeras décadas del siglo XX. Hoy el pensamiento de Vigil se revela como un rico filón de liberalismo político-filosófico, que si bien no floreció en los tiempos de una filosofía ya profesionalizada en nuestro medio nacional, sin duda puso de manifiesto a una de las mentes mexicanas decimonónicas de las que aún puede aprenderse mucho, y que nos invita a desarrollar líneas de investigación y reflexión con una pertinencia y una actualidad asombrosas.

### *1. El polígrafo que sostuvo que el positivismo no era liberal*

1869 fue un año muy importante en la vida de José María Vigil, pues entonces se estableció definitivamente en la Ciudad de México con su

esposa y sus cuatro niños, para fungir como diputado propietario por el Segundo Distrito de Jalisco en el V Congreso de la Unión (Hernández Prado, 2002: 162-168; Agraz, 1981: xi-xxix; Sierra, 1963: 5-59). Sin embargo, no sería como una figura estrictamente política que empezó a destacar en la capital de la República este personaje precedido de una azarosa carrera de hombre de letras, periodista de tendencia liberal y funcionario del gobierno estatal jalisciense. Antes bien, a partir de ese año comenzaría a forjarse un nombre relevante como editorialista, traductor, ensayista, profesor y bibliotecario.

José María Vigil –nacido en Guadalajara, Jalisco, el 11 de octubre de 1829– hizo estudios en el Seminario Conciliar de Guadalajara entre 1843 y 1848 y en 1849 los cambió por los de derecho en el colegio universitario de la región, para dejarlos inconclusos y dedicarse al cultivo del periodismo, la literatura y la dramaturgia. Desde 1856 y hasta el mencionado año de 1869, dirigió el diario *El País*, órgano oficial del gobierno liberal del estado de Jalisco, y en mayo de 1863 le fue encargada la dirección de la Biblioteca Pública del estado. En noviembre 1861 se casó con Asunción Robles Gil, con quien procrearía cuatro hijos y tres hijas. De diciembre de 1863 a junio de 1865, tuvo que dejar temporalmente los dos cargos que desempeñaba, con el propósito de exiliarse en San Francisco, California, a raíz de la amenaza de las tropas francesas. Desde esa ciudad norteamericana, Vigil editó *El Nuevo Mundo*, publicación periódica que pugnaba por la causa republicana y liberal en México. Luego de retomar la dirección de *El País* y de la Biblioteca Pública de Guadalajara, en junio de 1865 y agosto de 1867, respectivamente, Vigil resultó electo diputado en agosto de 1869 y arreglaría su traslado a la Ciudad de México, donde desde mayo de 1862 colaboraba con el periódico liberal *El Siglo Diez y Nueve*. Entre febrero de 1871 y diciembre de 1873, fue redactor en jefe de este importante diario capitalino.

El tiempo en que Vigil se ocupó de la redacción de *El Siglo Diez y Nueve* fue particularmente importante en la historia de la denominada República Restaurada. En julio de 1871 tendrían lugar las elecciones presidenciales en que Benito Juárez, quien ya llevaba 14 años en el poder, aspiraba a cuatro años más de gobierno, después de su aclamada y aplastante elección de 1867, la cual ocurrió tras la derrota definitiva del Imperio de Maximiliano y la restauración del régimen republicano. Juárez no obtuvo en ese 1871 la mayoría necesaria de sufragios electorales y ganó la presidencia con una votación efectuada en el Congreso de la Unión (Hernández Prado, 2002: 128). Vigil se decepcionaría de los afanes reeleccionistas de Juárez –que por cierto tenían respaldo legal– y así lo mostró en sus artículos para *El Siglo Diez y Nueve*. Uno publicado antes de las elecciones, el 15 de febrero, se intitulaba “Combatir la reelección no es ser enemigo del Sr. Juárez”, y otro del 20 de noviembre, portaba un título decididamente actoniano: “De cómo la perpetuidad en el poder corrompe los mejores caracteres” (Hernández Prado, 2002: 165; Agraz, 1981: 7).<sup>1</sup>

Sin embargo, por más que la actitud del presidente Juárez mereciera las críticas de José María Vigil, éste no dudó en condenar el levantamiento armado de La Noria, comandado por el candidato presidencial perdedor, Porfirio Díaz (Hernández Prado: 128-129). Ciertas penetrantes y visionarias líneas escritas por Vigil en esa delicada coyuntura, aparecidas en la edición del 29 de junio de 1871 en *El Siglo Diez y Nueve*, han sido recuperadas en más de un estudio alusivo a dicho momento histórico: “en México la elección no se considera como el ejercicio inapelable de la soberanía popular, sino como el resultado de la intriga y el abuso del poder, y en consecuencia, el que

<sup>1</sup> Puede decirse lo anterior si se piensa en la célebre frase de John Emerich Acton, Lord Acton (1834-1902), “el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”.

pierde en la contienda no lo atribuye al poco favor de la opinión pública, sino a malos manejos de su adversario, que conculcando un derecho comete el crimen de usurpación” (Sierra, 1963: 36 y Ballard Perry, 1974: 667).

La muerte de Benito Juárez el 18 de julio de 1872, devolvió, con todo, cierta tranquilidad a quienes estaban preocupados por una sana e institucional rotación del poder en la naciente República Mexicana. El entonces presidente de la Suprema Corte de Justicia, Sebastián Lerdo de Tejada, ascendió en forma interina a la presidencia y convocó a las elecciones que lo ratificaron en el puesto en septiembre de 1872. Vigil aplaudiría la victoria de Lerdo de Tejada y se abocó a fortalecer con su pluma periodística las instituciones liberales de la balbuceante democracia mexicana. Por ejemplo, defendió desde las páginas de *El Siglo Diez y Nueve* la laicidad del Estado y la “tolerancia hacia los credos”, a pesar de reconocerse él mismo como un católico (Hernández Prado: 169-172).

Entre diciembre de 1873 y octubre de 1875, Vigil asumió la dirección del Archivo General de la Nación y el dos de abril de ese último año inició su larga e influyente carrera en la Escuela Nacional Preparatoria, al convertirse en catedrático de lengua española. También en octubre de 1875 fue elegido magistrado de la Suprema Corte de Justicia, aunque su paso por este cargo sería breve, debido al triunfo del nuevo alzamiento armado de Porfirio Díaz, en noviembre de 1876, el cual, además de llevar a la presidencia al caudillo oaxaqueño, implicó la eliminación de los ministros de la Suprema Corte poco afines al nuevo gobierno. En 1876 se desató una nueva crisis política en el país. Sebastián Lerdo de Tejada buscaría su reelección para el período presidencial de 1876 a 1880, lográndola de un modo escasamente pulcro. Daniel Cosío Villegas escribiría en 1957 que “la elección presidencial de 1876 es quizá la primera y ciertamente la única fraudulenta de la República Restaurada” (Cosío Villegas, 1998: 110).

El ministro y presidente de la Suprema Corte de Justicia, José María Iglesias, objetaría radicalmente el proceso electoral y se declaró presidente constitucional de la República Mexicana, estableciendo su gobierno en la ciudad de Guanajuato. En este contexto, Porfirio Díaz proclamó el llamado Plan de Tuxtepec, que esgrimiría sobre todo el principio de no reelección, y derrotó militarmente a Lerdo de Tejada. El 16 de noviembre de 1876 Díaz hizo su entrada triunfal en la Ciudad de México y el 21 de diciembre Iglesias tuvo que cederle la presidencia. El futuro dictador convocó inmediatamente a elecciones para legitimar su poder y las ganó con el 96% de los votos, ya que, como también escribiría Cosío Villegas, quitó “el derecho de voto a todos los ciudadanos que pudieran ser tachados de lerdistas [o iglesistas]” (1998: 111).

Como era de esperarse, en todo este proceso José María Vigil criticó la reelección de Lerdo de Tejada y adoptó el partido de José María Iglesias, aunque para ese momento –en el que desocupaba su cargo de magistrado en la Suprema Corte– había dejado de colaborar regularmente con cualquier diario capitalino de importancia. Inmediatamente después de la irrupción al poder de Porfirio Díaz, Vigil se concentró en sus labores editoriales, publicando la *Historia de las Indias*, de fray Bartolomé de las Casas y la *Crónica Mexicana*, de Tezozómoc, aunque en agosto de 1878 se incorporó al grupo de redactores de otro destacado diario de la época, *El Monitor Republicano*. Desde este periódico, Vigil comenzó a denunciar valientemente la forma en que el nuevo régimen, que prácticamente había surgido de un golpe militar, perdía de manera progresiva sus presuntos cimientos liberales para encaminarse progresivamente hacia la dictadura.

Por ejemplo, el 27 de septiembre de 1878 Vigil publicó en *El Monitor Republicano* el artículo “La administración actual y el partido reaccionario...”, donde reflexionaba sobre el ideario que era conve-

niente que suscribieran los funcionarios públicos de alto nivel para impulsar un Estado que garantizara eficazmente no sólo la tolerancia, la libertad de creencias religiosas y la separación entre el Estado y las iglesias –desde luego y, sobre todo, la católica–, sino inclusive, una legislación y una vida política, social y económica de sello liberal. Había que colocar en los puestos clave de la administración pública a liberales comprobados, y no a personas ostensiblemente conservadoras, o encubiertamente tales, que se presentaran a sí mismas como liberales. “Uno de los hechos que ha caracterizado a la administración actual –escribió Vigil–, ha sido cierta tendencia bien marcada a favorecer al antiguo partido reaccionario, llamando a muchos de sus hombres, a quienes ha confiado empleos de más o menos categoría, y aun colocándolos en los cuerpos legislativos y en los tribunales y Cortes de justicia” (Vigil, 1963: 281). No somos “de esos exclusivistas intolerantes –agregaba el polígrafo jalisciense–, que alejan sistemáticamente de toda participación en la cosa pública a los hombres que profesan determinadas ideas políticas o religiosas” (1963: 283). Si el funcionario de nivel regular o bajo es honrado y apto, afirmaba Vigil, sus ideas personales en nada deberán afectar el curso de las instituciones democráticas, pero en los cargos de importancia es imprescindible ubicar a personas que fortalezcan esas instituciones en lugar de debilitarlas: “profesando nosotros los principios del partido liberal, es claro que no apoyaremos para los primeros puestos sino a los hombres que tengan un color democrático perfectamente claro y definido, y nunca concederemos nuestra confianza a un enemigo de las instituciones, por más que sea bastante flexible para prestarse a hacer el papel de liberal” (1963: 283).

Vigil remataba sus propuestas señalando que “estas ideas generales [las liberales y democráticas], que en nuestro concepto son las más aceptables en la materia que tratamos, están muy lejos de haber sido practicadas por la administración actual. Uno de sus primeros actos,



al triunfo de la revolución [de Tuxtepec, por supuesto], fue destituir en masa a todos los antiguos empleados, procediendo enseguida a llenar los puestos vacantes con aquellos individuos que merecieron sus consideraciones especiales” (1963: 284). Pero el último párrafo del artículo era contundente y premonitorio: “producir el caos, minar sistemáticamente las instituciones, tratar de infiltrar en la sociedad el sentimiento de que la Constitución [desde luego, la de 1857] es impracticable, de que este pueblo no está hecho para la democracia, de que la democracia es una farsa odiosa, preparando de esta manera el camino a una dictadura, he aquí la única idea que se desprende en medio de esta confusión y de este desquiciamiento general...” (1963: 285).

En suma, Vigil abogaría desde *El Monitor Republicano*, a partir de 1878 y de un modo lamentablemente infructuoso, por un manejo responsable de las incipientes instituciones liberales y democráticas mexicanas a cargo del nuevo gobierno, y lo hizo teniendo como interlocutores principales a los editores del nuevo diario *La Libertad*. Este periódico sería publicado a partir de principios de ese mismo año con las colaboraciones de los hermanos Justo y Santiago Sierra, Francisco G. Cosmes, Telésforo García, Jorge Hammeken y Mexía, Porfirio Parra, Manuel Flores, Luis E. Ruiz y Eduardo Garay, entre otros, los cuatro últimos, por cierto, profesores y funcionarios de la Escuela Nacional Preparatoria. Dirigido por Justo Sierra (1848-1912) desde su fundación hasta el mes de abril de 1880, *La Libertad* sería el medio de comunicación que empezó a esgrimir la singular tesis del “liberalismo conservador” –de acuerdo con el cual eran, por el momento, irrealizables en México los principios fundamentales de la Constitución de 1857– y que promovería un discurso de urgente pacificación del país, muy enfáticamente fortalecedor de los poderes del Ejecutivo, es decir, verdadera música para los oídos de Porfirio Díaz, quien llevó las riendas de un omnímodo Ejecutivo por más de

treinta años, hasta 1911 (Hernández Prado, 2002: 330 y ss). Vigil se convertiría en un acérrimo enemigo intelectual de ese liberalismo conservador –precursor del ideario de los posteriores “científicos” porfirianos, reconocibles ya en la década de los noventa del siglo XIX y apoyados en conceptos esbozados inicialmente por Justo Sierra– y debatió con dicho liberalismo tan peculiar en el terreno del periodismo político, hasta el punto en que ello comenzara a ser imprudente.<sup>2</sup>

En 1879 José María Vigil publicó su célebre traducción anotada de las *Sátiras* del poeta latino Persio, que ganaría los elogios del erudito español Marcelino Menéndez y Pelayo. A finales del siguiente año de 1880, sucedieron dos cosas de enorme importancia en la vida del polígrafo liberal. La primera fue que el 25 de noviembre fue designado director de la Biblioteca Nacional de México, donde catalogó personalmente y enriqueció de manera notable el acervo de 140 mil volúmenes almacenados desde 1867. Vigil encabezaría durante más de 28 años, hasta su muerte en 1909, la Biblioteca Nacional y fundó en 1890 el Instituto Bibliográfico Mexicano, antecesor del actual Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El otro gran acontecimiento, ocurrido 22 días antes de su nombramiento en la Biblioteca Nacional, el 3 de Noviembre de 1880, sería su designación como profesor de la asignatura reina de la Escuela Nacional Preparatoria, aquella denominada “Lógica, ideología y moral”, a instancias de la reforma que impulsara el Ministro de Justicia e Instrucción Pública, Ignacio Mariscal, que pretendía restarle su carácter positivista a la educación concebida por el reorganizador y

<sup>2</sup> Sobre los diversos debates de José María Vigil con los editores del diario *La Libertad*, especialmente los educativos, véase Cortés Hernández, 2001. Un interesante y profundo análisis de las ideas filosófico-sociológico-políticas de Justo Sierra y del numeroso grupo de personajes y autores agrupados en torno a él, puede leerse en Moya López, 2003.

director de la Escuela Nacional Preparatoria hasta 1878, el médico y discípulo mexicano de Auguste Comte, Gabino Barreda (1808-1881).

La reforma de Ignacio Mariscal, que pretendía sustituir como libro de texto para la mencionada cátedra la obra de lógica del escocés Alexander Bain (1818-1903) –reconocido en México como representante de las corrientes positivistas–, por la del belga Guillaume Tiberghien, de filiación espiritualista y seguidor del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), desataría la célebre “polémica de los libros de texto” que protagonizaron José María Vigil y Porfirio Parra (1854-1912), quien fue tal vez el más brillante discípulo doctrinario de Gabino Barreda.<sup>3</sup> Desde finales de 1881, durante 1882 y hasta mediados de 1883, Parra y Vigil debatieron con intensidad sus puntos de vista, el primero desde las páginas de *La Libertad* y de una revista quincenal animada por él mismo, llamada *El Positivismo*, y el segundo por medio de la relevante *Revista Filosófica* que editara personalmente, y en la que publicó sus traducciones de autores europeos antipositivistas como Elme-Marie Caro, Louis Pasteur, Thomas Huxley, Louis Liard o Paul Janet, así como textos propios que al menos en un par de ocasiones, adquirieron propiamente la modalidad de artículos, y en donde expondría sus ideas contrarias a las de talante positivista. Esos dos artículos de la *Revista Filosófica* (Vigil, 1882a y 1882b) son justamente los que aparecen en la presente selección de textos filosóficos de José María Vigil: “La anarquía positivista”, publicado en dos partes a partir de mayo de 1882, y “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, aparecido en tres partes de septiembre a noviembre del mismo año.

También en septiembre de 1882 Joaquín Baranda fue nombrado el nuevo ministro de Justicia e Instrucción Pública. Él intentó resolver

<sup>3</sup> Sobre la recepción de la obra de Friedrich Krause en México, consúltese Antolín Sánchez Cuervo, 2003.

el debate sobre los libros de texto proponiendo el *Tratado elemental de filosofía* del “supuestamente menos controvertido” pensador francés Paul Janet (Hale, 1991: 281), y es que antes de dicho mes, los profesores positivistas de la Preparatoria habían buscado impulsar infructuosamente, y con el apoyo del diario *La Libertad*, un texto de lógica alternativo al de Tiberghien, escrito por Luis E. Ruiz, que resumía en forma velada los planteamientos expresos de John Stuart Mill y Alexander Bain. Vigil acogió con gusto el texto de Paul Janet, que tampoco satisfizo a los profesores positivistas de la Preparatoria, como es posible constatarlo gracias a los discursos que en agosto y septiembre de 1885 pronunciaron en las Juntas de Catedráticos de la Escuela Nacional Preparatoria, no sólo el propio José María Vigil, sino además su colega ideológicamente afín, Rafael Ángel de la Peña (Vigil y de la Peña, 1885). Este volumen se completa, precisamente, con los tres discursos de José María Vigil correspondientes a los días 27 de agosto y 1º y 4 de septiembre de 1885.

Conforme a lo dicho por Gabriel Agraz García de Alba, los afanes de los miembros positivistas de la Junta de Catedráticos por desechar el libro de Janet y devolverle a la asignatura de “Lógica, ideología y moral” su carácter positivista, lograron prosperar y Vigil se vio obligado a desocupar esa cátedra a finales de 1885 (1981: 14). Charles A. Hale ha sugerido, por su lado, que Vigil fue profesor de lógica en la Preparatoria Nacional hasta 1892, ya que sólo entonces ocuparía la cátedra de “Literatura española y patria”, en sustitución de Alfonso Rodríguez Miramón (1991: 332). Lo que, sin embargo, parece ser incontestable es que, en palabras de Charles A. Hale, desde 1880 Vigil “cambió el debate abiertamente político por el filosófico en un intento por defender indirectamente al liberalismo clásico, atacando al positivismo reinante en la educación superior” (1991: 405).

Efectivamente, José María Vigil publicó su última colaboración para *El Monitor Republicano* el 30 de noviembre de 1880. De este

modo cerraría su ciclo como destacado periodista político. A partir de entonces, se dedicó primordialmente a sus labores docentes, bibliotecarias, ensayístico-literarias y editoriales. En febrero de 1881 se convirtió en miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, institución a la que presidió desde 1894 hasta su muerte en 1909. No abandonaría por completo, sin embargo, sus actividades periodísticas, las cuales desplegó manifestando un perfil discreto y de escasa notoriedad. Escogió para tales efectos una nueva ruta que reivindicara su liberalismo, sin confrontarlo directamente con el régimen porfirista, y ese nuevo camino sería una especie de entusiasta y algo ingenuo –pero de ninguna manera indefendible– “norteamericanismo”, que Vigil documentó en artículos para los diarios *La Prensa* y *La Patria*, este último dirigido por Ireneo Paz (1836-1924) –su coterráneo y abuelo del Premio Nobel de Literatura mexicano, Octavio Paz (1914-1998)–, quien fue también el impresor de la *Revista Filosófica* de Vigil en 1882 y 1883. Charles A. Hale ha descrito con elocuencia el “norteamericanismo” destilado por Vigil hacia 1883, desde las páginas de *La Patria*:

“...Semana a semana, Vigil pintaba con optimismo fácil y una liberalidad notable el desarrollo social y económico de los Estados Unidos y el ingreso de capital y empresarios norteamericanos en México. México no debía ver en los Estados Unidos una amenaza, argumentaba Vigil. ‘Para que México cumpla su destino, es preciso que siga resueltamente el ejemplo que tiene ante sus ojos; cerca está el modelo que debe imitar en todo’. Vigil rechazó los temores de que una inundación de inmigrantes y capital pudiese socavar el ‘supuesto carácter de México como nación latina’. Después de todo, los Estados Unidos no habían perdido ‘su identidad moral a pesar de los elementos heterogéneos que han entrado en su formación’” (1991: 394-395).

Algunos datos finales sobre la biografía de Vigil pudieran incluir el que escribió el tomo V y final de la gigantesca obra histórica, *México*

*a través de los siglos*, coordinada por Vicente Riva Palacio, donde abordaría la Reforma, la Intervención Francesa y el Imperio de Maximiliano. Este volumen vio la luz pública en diciembre de 1889. En julio de 1905, Vigil renunció a su cátedra de “Literatura española y patria”, debido a su avanzada ceguera, la cual se fue acentuando paulatinamente, como efecto de su ingente y minucioso trabajo en la Biblioteca Nacional de México. Cabe destacar que uno de los más notorios alumnos en su cátedra, no de “Lógica, ideología y moral”, sino de “Literatura española y patria”, sería el filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946), quien dejó testimonios sobre Vigil en dos libros suyos.

En *Filósofos y doctrinas morales*, de 1915, Caso se refirió escuetamente a Vigil como “traductor de Persio y profundo hablista” (Caso, 1973a: 197), pero en *México (apuntamientos de cultura patria)*, de 1943, hablaría sobre él de manera más detenida, en los siguientes términos: “...Don José María Vigil –reacio al positivismo–, en su enseñanza de la retórica, nos evocaba a los poetas latinos, que sabía traducir preciosamente, y se complacía en darnos elementos de la estética krausista, cuyo sistema conocía a la perfección” (1976: 184). En otro lugar del mismo libro, añadiría Caso:

“Don José María Vigil, importante como historiador, humanista y filósofo. La guerra de Reforma fue el objeto de su predilección histórica. Las letras latinas honran en Vigil al eminente traductor de Persio; la evolución de las ideas en México, le debe el capítulo del florecimiento del krausismo, opuesto a la dirección positivista de don Gabino Barreda y sus adeptos. Vigil, por sus diversos títulos de humanista y filósofo, es una noble figura, que honra a las letras patrias” (1976: 212).

Es necesario mencionar que Antonio Caso, quien obtuviera mercedamente un lugar en la historia de la filosofía en México como el más grande crítico del positivismo tan caro al pensamiento educativo

y político de la era porfiriana –aunque crítico posterior a dicha era–, gracias a obras tales como *Problemas filosóficos*, de 1915 (Caso, 1973b); *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1916, 1919 y 1943 (Caso, 1972a), o *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, de 1941 (Caso, 1972b), no reconocería expresamente –desde luego que en forma injusta– a José María Vigil como el más ostensible y valioso de sus antecesores intelectuales antipositivistas, lo que no impide que pueda redondearse la figura conceptual sugerida por Charles A. Hale, evocada líneas arriba, que propone que si Vigil se desplazó desde la defensa de la democracia liberal hasta la crítica del positivismo, entonces Caso efectuaría el movimiento exactamente contrario, trasladándose de la crítica del positivismo en sus primeras obras significativas, a una abierta y penetrante defensa teórica de la democracia liberal en sus textos de madurez, según lo demuestra, sobre todo, su muy valioso y escasamente valorado libro de 1941, *La persona humana y el Estado totalitario* (Caso, 1975).

José María Vigil murió en la Ciudad de México el 18 de febrero de 1909. Su adversario ideológico de los años setenta y ochenta del siglo XIX, Justo Sierra, en ese momento ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, propuso que se le inhumara en la Rotonda de los Hombres Ilustres –ahora sensatamente llamada de las Personas Ilustres–, pero Vigil había dejado instrucciones precisas para ser sepultado al lado de su esposa, quien falleciera en 1899. Como ya se sugirió anteriormente, Vigil devino un resignado testigo del distanciamiento de nuestro país de una vida democrática cabal, asentada sobre principios e instituciones propiamente liberales. Una vez conocidas, por lo tanto, resulta imposible ignorar las palabras de su amigo y colaborador, el escritor Carlos González Peña (1885-1955), con respecto a la vejez y la muerte del polígrafo que sostuvo que el positivismo nunca había sido liberal: en Vigil, dijo González Peña, “al ardimiento de los años juveniles, al

ímpetu optimista, (había) seguido una quieta actitud escéptica ante los hechos y la vida. No todo –como él lo esperaba– había sido; no todo –como él lo quería– pudo, ni acaso podría ser” (Agraz, 1981: xxvii). Sin embargo, la vida político-social mexicana de finales del siglo xx y comienzos del xxi ha regresado por sus fueros democráticos, y no ha hecho otra cosa que darle la razón a Vigil.

Ahora es el momento de presentar y comentar los tres textos filosóficos de José María Vigil que agrupa el presente volumen. En lugar de hacer un esbozo general del pensamiento o los planteamientos filosóficos de Vigil, se procederá examinando cada uno de aquellos textos. El inconveniente indiscutible de este procedimiento es el de incurrir en ciertas reiteraciones temáticas y conceptuales, pero su mérito pudiera consistir en que así es posible ofrecer análisis unitarios que puedan seguirse por separado, o bien leerse pacientemente como un solo conjunto. Los tres apartados que figuran a continuación se dedicarán, entonces, a “La anarquía positivista” y las “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, de 1882, y a los “Discursos pronunciados por el profesor José María Vigil” ante los catedráticos de la Escuela Nacional Preparatoria, del año 1885.

## 2. *La anarquía positivista*

El texto de “La anarquía positivista”, publicado en la *Revista Filosófica* desde el mes de mayo de 1882, se encuentra dividido en dos secciones. La sección I lleva por título “Augusto Comte y Herbert Spencer” y la sección II, “A. Comte, J. Stuart Mill y E. Littré”. La primera sección, dedicada a Comte y Spencer, da inicio con el señalamiento de que en febrero de 1864, una revista por entonces muy leída en los círculos cultivados de México, la francesa *Revue de deux Mondes*, había publicado un artículo donde su autor, Auguste Laugel, presentaba al inglés Herbert Spencer como discípulo de Auguste Comte. El propio



Spencer, precisaba Vigil, desmintió rápidamente esa afirmación en un texto denominado “Por qué me separo de Auguste Comte”, incluido en su libro *Clasificación de las ciencias*. Escribiría, así, José María Vigil al comienzo de su colaboración para la *Revista Filosófica*: “como nuestros positivistas acostumbran citar en apoyo de sus doctrinas a Comte y Spencer, cual si entre estos escritores hubiese identidad de opiniones, vamos a extraer el artículo del último [es decir, “Por qué me separo de Auguste Comte”, de Herbert Spencer], lo cual servirá (para) deshacer algunas inocentes ilusiones, dando al mismo tiempo una pequeña muestra de la anarquía que reina en el campo positivista” (Vigil, 1882a: 49; página 87 del presente volumen). La sección I de “La anarquía positivista” se integraba básicamente, por lo tanto, con una colección de referencias textuales de Herbert Spencer, organizadas y comentadas por Vigil. Y algo muy similar ocurriría, aunque de un modo menos acentuado, en la sección II del artículo, donde las referencias serían de John Stuart Mill y Émile Littré. Sin embargo, conviene precisar la razón puntual por la que Vigil estaba interesado en exhibir la “anarquía” que campeaba en el campo del llamado positivismo, o bien la serie de desacuerdos nada despreciables, no sólo entre Auguste Comte y Herbert Spencer, sino asimismo entre éstos dos y Stuart Mill y Littré.

Dicha razón pudiera hallarse en la propuesta de Gabino Barreda, conforme a la cual la anarquía de las ideas filosóficas correspondía estrictamente al período metafísico de la historia humana, ya que en el período positivo, esa anarquía desaparecería para dar lugar a una unidad de las conciencias individuales bajo la dirección de la ciencia positiva y sus inobjetable aportes. En la “Oración cívica” que Barreda leyera ante el presidente Benito Juárez, el 16 de septiembre de 1867, se escuchaba que la “emancipación mental” iniciada por el pueblo mexicano desde 1810 había traído consigo una anarquía intelectual que implicaba “dolorosas colisiones” intelectuales y políticas, anarquía

que tan sólo llegaría a su fin con “una doctrina verdaderamente universal que (reuniese) todas las inteligencias en una síntesis común” (Hale, 1991: 19). Esa doctrina no era otra que el positivismo, articulado en Francia por Auguste Comte y propugnado en México por Gabino Barreda. Así, las luchas entre liberales y conservadores en el México de mediados del siglo XIX materializaban, con toda claridad, la “anarquía metafísica” diagnosticada en forma expresa por Barreda y ratificada por sus continuadores mexicanos, concretamente, los jóvenes editores del diario *La Libertad* y los profesores positivistas de la Escuela Nacional Preparatoria. Con una educación apoyada en la ciencia positiva y una política que recuperase las contribuciones de aquella ciencia, los mexicanos superarían –en la parte final del siglo XIX, quizás con el advenimiento del nuevo régimen, según los discípulos de Barreda– la mencionada anarquía metafísica, para acceder hasta un nuevo orden que ya no sería teológico –como el que prosperó durante la Colonia española–, sino positivista o científico.

Pero José María Vigil buscaba poner en evidencia un singular fenómeno, incomprensible desde la óptica del planteamiento recién expuesto, a saber, la contundente anarquía positivista, es decir, la dispersión y el debate irresoluble entre ideas que no eran propias de viejos y equivocados autores metafísicos, sino de los modernos campeones reconocidos –por lo menos en México– de una poco articulada corriente positivista. Después de advertir, en primer término, que había que tener cuidado en no confundir entre ciencia moderna y positivismo, ya que ni las ciencias naturales contemporáneas eran positivistas, ni el positivismo original comteano era, en rigor, científico, y en segundo lugar que la propia originalidad de la obra comteana podía objetarse, pues “ni en el método de investigación ni en la teoría del conocimiento ha dicho Comte nada nuevo... Comte no ha hecho más que seguir las huellas de los empíricos y sensualistas que le (han) precedido” (Vigil, 1882a: 50; página 89 de este volumen), Vigil

procedía a consignar las opiniones que sobre el positivismo comteano volcara Herbert Spencer y, sobre todo, las diferencias que éste último destacaba entre sus propios señalamientos y los de Comte.

Spencer reconocía que Auguste Comte buscaba una interpretación integral y una nueva sistematización del conocimiento científico, pero lo mismo había intentado siglos atrás Francis Bacon (1561-1626). Además, muy bien cabía preguntar si Comte logró, en efecto, sus objetivos. A ello Spencer respondería que dudosamente. En realidad, escasos autores habían aceptado de manera esencial y completa la nueva concepción y la reorganización de las ciencias propuesta por Auguste Comte –Spencer no citaba nombres y Vigil tampoco los precisaba, pero era factible pensar en personas como Pierre Laffitte (1823-1903) o Émile Littré (1801-1881)–; otros pensadores habían aceptado en mayor número varios de los más importantes planteamientos comteanos, pero rechazarían los demás, y finalmente abundantes autores repudiaron el grueso de las doctrinas de Comte y merecerían ser llamados sus antagonistas. “A esa clase pertenece *la gran mayoría* de los hombres de ciencia, y a esa clase es *a la que yo pertenezco*”, escribió Herbert Spencer, citado por un regocijado José María Vigil (1882a: 51; página 91 del presente volumen).

Spencer, recordaba Vigil, enlistaba cuatro grandes principios en los que coincidían tanto él como diversos filósofos de la ciencia decimonónica, entre ellos Comte. Esos principios, esclarecidos inmejorablemente por Sir William Hamilton (1788-1856) –el célebre editor de las obras completas de Thomas Reid (1710-1796) y quizás el último representante de la Escuela Escocesa del Sentido Común–, eran los siguientes: 1) Todos los conocimientos provienen de la experiencia sensible; 2) Los conocimientos son relativos y se refieren exclusivamente a fenómenos observables; 3) Las diversas clases de fenómenos no pueden explicarse mediante las entidades metafísicas llamadas causas, y 4) Los fenómenos observables manifiestan

relaciones constantes y uniformes, o bien leyes naturales que aparecen como invariables. Estos cuatro señalamientos componían, en efecto, la “herencia común” de los autores denominados positivistas –eran, pues, lo que justificaba el empleo de un membrete común para todos ellos, utilizado por el propio Vigil, quien no dejaría de hablar, en ocasiones, del identificable “positivismo” o de “los positivistas”–. Empero, reinaba una distancia enorme entre lo delineado por estos cuatro principios y el detalle minucioso de los planteamientos fundamentales y detallados de Comte. Herbert Spencer procedía, entonces, a explicitar sus diferencias teóricas con Auguste Comte que, según “La anarquía positivista” de Vigil, eran once. Si bien éste último no las expondría en su artículo con un riguroso orden lógico, ellas trazaban y exhibían juntas el profundo desacuerdo existente entre los dos supuestos autores “positivistas” más importantes.

La primera diferencia se refería a los modos de explicación utilizados por la humanidad para dar cuenta de los fenómenos. Comte, de acuerdo con Spencer, afirmaba que las concepciones y los conocimientos humanos han pasado sucesivamente por tres etapas que son la teológica o ficticia, la metafísica o abstracta y la científica o positiva. Esto implicaba que el espíritu humano ha recurrido, también sucesivamente, a tres métodos diferentes para filosofar: aquél donde todo se explica por seres y fuerzas sobrenaturales; ése donde las explicaciones recurren a esencias y causas naturales, aunque metafísicas por inobservables, y por último, el método donde las explicaciones de lo observado apuntan a relaciones invariantes o leyes de comportamiento de los fenómenos. Spencer, por su parte, juzgaba este planteamiento completamente equivocado, destacaba Vigil. Explicar por dioses o espíritus o por esencias y causas no era explicar en lo absoluto. Las explicaciones son solamente tales cuando se ajustan al único método que existe, que no es otro que el que permite ampliar las observaciones y producir generalizaciones de un alcance

cada vez mayor. En lugar de tres métodos de filosofar o de conocer hay un solo método, y en lugar de tres estadios cognoscitivos del espíritu hay, asimismo, uno único: el que contiene verdaderos conocimientos.

La segunda diferencia entre los pareceres de Comte y Spencer estaba relacionada con las metas del conocimiento. Según Comte, expuesto por Spencer, el “sistema teológico” del conocimiento perseguía reducirlo todo a “la acción providencial de un ser único” (Vigil, 1882a: 53; página 93 de este volumen); el sistema metafísico se habría propuesto llegar hasta el concepto de una Naturaleza universal que lo explicara todo, y por último, el sistema positivo tendía incansable y quizás infructuosamente al establecimiento de la ley universal que explica todas las demás leyes y la totalidad de los fenómenos. Spencer, en contraste, reiteraba que es imposible que existan tres metas distintas del conocimiento, debido a que éste es uno solo y una única debiera ser su meta, la cual no consiste, ciertamente, en acceder hasta una ley primordial, pues no hay razón alguna para suponer que no sean varias las leyes que den cuenta del conjunto universal de los fenómenos naturales. Más convincentemente, la meta del conocimiento parecería consistir en arribar hasta leyes cada vez más universales, en un esfuerzo sin fin, cuya meta definitiva era impredecible.

La tercera divergencia entre Comte y Spencer, a juicio de éste último, tenía relación con la actitud científica hacia las causas. Según Comte, resultaba inútil y carente de sentido una investigación de las causas, ya fuesen ellas eficientes o finales. Spencer, en cambio, se percataba de que la noción de causa era inherente al pensamiento y a la conciencia humanos, por lo que es imposible conocer la realidad evadiendo la cuestión de sus causas. Spencer estaba persuadido de que esta diferencia con Comte era tan importante, que ella obligaba que se le excluyese como autor de la escuela positivista. “*Es claro que yo no puedo ser lo que él llama un positivista*”, escribiría el inglés con

elocuentes palabras citadas por un gratamente sorprendido Vigil (1882a: 54; página 95 del presente volumen).

La cuarta diferencia delineada por Spencer sondeaba las fuerzas capaces de incidir en el mundo originado por los seres humanos. Para Comte estaba claro que son las ideas u opiniones las que rigen y modifican al mundo, de tal suerte que la crisis moral y política de las sociedades europeas del siglo XIX se debe, en última instancia, a la anarquía intelectual vinculada al estadio metafísico del progreso espiritual humano. En abierto contraste, Spencer proponía que no son los pareceres de los seres humanos –propriamente “adquiridos”–, sino sus pasiones o sentimientos –en rigor “hereditarios”–, asociados al carácter que manifiestan las colectividades o pueblos, los que determinan cuanto ocurre con esos pueblos. De acuerdo con Spencer, las ideas que germinan en un “estado social” son precisamente aquellas que admite su temperamento moral, cuyos sentimientos integrantes explican dichos intereses, temores, ambiciones, iras o simpatías. Esta cuarta diferencia entre Spencer y Comte, consignada por Vigil, trae hoy de inmediato a la mente la fuerte carga spenceriana del discurso político del “liberalismo conservador” reivindicado por el diario *La Libertad*. Era preciso forjar una nueva fisonomía en el carácter o el temperamento de los mexicanos para que éstos pudiesen acoger y llevar finalmente a la práctica las ideas democráticas, si bien la consecución de aquella fisonomía carecía de una base firme. En principio, los mexicanos estábamos imposibilitados para vivir en la democracia y no se tenía claridad con respecto a cómo construir dicha fisonomía desde el poder.

La quinta diferencia entre Spencer y Comte se relacionaba con el desarrollo de las ciencias. Comte pensaba que las ciencias más fundamentales, por ejemplo las matemáticas o la física “celeste” y “terrestre”, siempre estarían más desarrolladas que otras más jóvenes e inmaduras, como la fisiología o la sociología. En cambio, Spencer

opinaba que las ciencias podían desarrollarse tanto como sus cultivadores buscaran observaciones y generalizaciones, e inclusive los esfuerzos de esos cultivadores acusarían siempre una relación directa con las necesidades de bienestar de los seres humanos. Ciencias básicas o novedosas avanzan o se estancan por igual y sus progresos dependen siempre de requerimientos que en ocasiones son imprevistos. La sexta divergencia, entonces, abordaba de lleno la jerarquía de las ciencias, la cual superponía, para Comte, las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y finalmente la ciencia social, mientras que para Spencer era improcedente esa jerarquía tan esquemática e incompleta propuesta por el francés. Por ello, la séptima diferencia, referida concretamente al progreso de las ciencias, señalaba, por el lado de Comte, que el avance de las ciencias jóvenes dependía del de las más antiguas, y por el lado de Spencer, que, en principio todas las ciencias eran capaces de progresar mayor o menormente, sin depender unas de las otras.

A partir de la octava diferencia destacada por Vigil entre Comte y Spencer, surgían cuestiones más específicas. Esa octava divergencia remitía a la evolución del universo. Spencer echaba en cara a Comte que desestimase las propuestas evolucionistas que ya habían cobrado forma en su época. Para el Papa del positivismo, las especies animales y vegetales eran “inmutables”, mientras que, según el inglés, “la parte de la biología que trata del origen de las especies, me parece la más importante, y a la que están subordinadas todas las demás; porque de la solución que dé la biología a este problema, debe depender enteramente nuestra concepción de la naturaleza humana, considerada en el pasado, en el presente y en el porvenir; deben depender nuestras teorías de la inteligencia y de la sociedad” (Vigil, 1882a: 56; página 99 de este volumen). Así, un noveno y antepenúltimo disenso entre ambos autores se refería a la cuestión no menos ostensible de la psicología. Comte rechazaba la

psicología y la reducía a una esfera de la fisiología –más adelante se verá exactamente cómo–, mientras que Spencer la juzgaba una de las más importantes disciplinas jóvenes del saber científico humano.

La décima divergencia de Spencer con Comte mostraba la relevante cuestión del gobierno de las sociedades humanas. Spencer, citado por Vigil, destacaba que, según Comte, la sociedad más perfecta y desarrollada de todas era aquella donde el gobierno o Estado reglamenta minuciosamente todos los aspectos de la vida de los individuos. Spencer, por el contrario, entendía que la sociedad hacia la cual evolucionaban los seres humanos era una con un gobierno verdaderamente disminuido y una libertad individual expandida. La “represión exterior”, tan ponderada por Comte, tendría que ser suplantada por un sentido de libertad en los ciudadanos, que tan sólo se vería acotado por los derechos de otros. Aquí la diferencia exhibida por Vigil entre los dos pensadores “positivistas” era inmensa. El francés era un estatista contrario a la libertad individual. El inglés, en marcado contraste, era un liberal evolucionista –que hablaba de una evolución social hacia una libertad individual que no existía en un principio–, así como un acérrimo defensor de lo que hoy sería factible llamar el Estado “mínimo”.

Por último, la undécima y final discordancia entre Spencer y Comte aludía al futuro de la vida religiosa. Explicaba el británico que Comte, quien no admitía “en su filosofía la idea y el sentimiento de una causa que se manifiesta a nosotros bajo todos los fenómenos” (Vigil, 1882a: 57; página 100 de este volumen), reconocía, sin embargo, lo necesario de una religión que tomase como objeto de culto algo como la humanidad, un aceptable Ser Supremo a la vez cognoscible y digno de adoración. Spencer, por su parte, enfatizaba que el objeto del sentimiento religioso sería siempre lo desconocido, vinculado a una posible causa universal de las cosas. Spencer se hallaba, pues, muy lejos de secundar la religión de la humanidad de Auguste Comte, lo



que completaba en forma inmejorable la serie de las divergencias principales entre los dos “positivistas” más importantes, pues incluso había entre ellos otras secundarias que, sumadas a las anteriores, llevaban a concluir a Vigil “que entre Comte y Spencer median diferencias tan radicales y profundas, que no pueden de ninguna manera ser considerados como representantes de la misma doctrina filosófica” (1882a: 58; página 102 de este volumen).

Vigil concluía así la primera sección de “La anarquía positivista”, señalando que las contradicciones entre Spencer y Comte demostraban que la endeble base compartida por ambos tenía un auténtico “vicio radical”, consistente en extender inapropiada e infructuosamente el “método científico”, el “método experimental”, tan provechoso en el campo de las “ciencias de observación”, hasta las “ciencias filosóficas y morales”, que buscan establecer “lo que debe ser”. Este vicio era el causante de la irónica “anarquía positivista”, cuyos efectos no habían sido más que el escepticismo, el materialismo e inclusive un objetable ateísmo, tesis filosóficas negativas impulsadas por el inconexo “positivismo”.

La segunda sección de “La anarquía positivista”, como ya se ha asentado, llevaba el título de “A. Comte, J. Stuart Mill y E. Littré”, y en ella Vigil abordaba principalmente a otros dos destacados autores identificados en el México porfiriano como positivistas: el inglés John Stuart Mill (1806-1873) y el francés –discípulo directo de Augusto Comte– Émile Littré. Así como entre Spencer y Comte había serias divergencias, capaces de poner en entredicho la unidad y sistematicidad del positivismo, así también Stuart Mill había externado importantes objeciones al pensamiento de Comte, explicaba Vigil, en su libro publicado en Londres en 1865, denominado *Augusto Comte y el positivismo*. A este libro, señalaba el polígrafo jalisciense, lo tradujo al francés Georges Clémenceau (1841-1929), motivando con ello una réplica de Émile Littré que aparecería en la *Revue de deux Mondes*,

donde el último consignaba sus diferencias con Stuart Mill y el propio Auguste Comte, para dejar de manifiesto todavía más, apuntaba Vigil, la innegable anarquía reinante en el campo de los positivistas y que ni siquiera las respuestas del órgano informativo mexicano más característico del “positivismo” –muy posiblemente *El Positivismo*, la revista quincenal de ciencias y filosofía dirigida por Porfirio Parra– habían logrado refutar.

Como en el caso de la sección I de “La anarquía positivista”, Vigil armaba su texto primordialmente con referencias textuales de un artículo ajeno –en esta ocasión el de Émile Littré–, a las cuales seleccionaba y comentaba para esclarecer su propio pensamiento. Ante todo, advertía Vigil que “tanto Spencer como Mill, rechazan con cierta especie de disgusto el calificativo *positivistas*. Mientras que entre nosotros los escritores que han adoptado esa denominación se empeñan en aplicarla a aquellos filósofos, considerándolos como miembros de su misma familia...” (Vigil, 1882a: 66; página 107 del presente volumen). Previsiblemente, Vigil se planteaba como objetivo de esta sección II de “La anarquía positivista” exhibir las diferencias entre Mill, Comte y Littré, agrupadas en diversos puntos que son básicamente cuatro. Pero antes de exponer estas cuatro divergencias principales, Vigil abordaba el comentario de Littré sobre cierto carácter de la obra de Auguste Comte, el cual lo contraponía con la evaluación correspondiente ofrecida por Stuart Mill.

El asunto tenía qué ver con los desvaríos o absurdos en los que presumiblemente había incurrido Comte en los años finales de su vida. Vigil no daba ejemplos concretos de aquello en lo que pensaban tanto Mill como Littré, pero es factible evocar los conocidos señalamientos relacionados con la organización institucional de la religión de la humanidad, con Auguste Comte en su cúspide a modo de Papa, o bien vinculados a la “higiene cerebral” por la que éste se prohibiría a sí mismo leer textos de ciencia y filosofía, que lo distrajesen de la

construcción de su sistema político y religioso (Ritzer, 1993: 97). Mill proponía que Comte, al igual que René Descartes (1596-1650) o Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), había construido un sistema coherente con cierto número de principios fundamentales que, en última instancia, lo llevarían, como a dichos autores, a alejarse del sentido común. Littré sugería, en contraste, que en Descartes y Leibniz, las “enormidades” en las que ellos habían incurrido –y que Vigil no haría explícitas en su artículo– se debían a los discutibles principios con los que tales filósofos fueron consecuentes, mientras que en Comte las ridículas “enormidades” se podían adjudicar a las incoherencias que llegó a cometer. “En Descartes y Leibniz –escribiría Littré, citado por Vigil–, el principio es responsable de las consecuencias; en M. Comte, las consecuencias son indebidas y el principio permanece intacto” (Vigil, 1882a: 67; página 108 de este volumen).

Empero, la segunda sección de “La anarquía positivista” se adentraba propiamente en los cuatro desacuerdos fundamentales entre Mill y Littré –y de ambos con Comte– como su tema central. El primero de esos desacuerdos guardaba relación con la definición de filosofía positiva. Para Littré, dicha filosofía era “la concepción del mundo tal como resulta del conjunto sistematizado de las ciencias positivas” (Vigil, 1882a: 67; página 109 de este volumen), o bien equivalía a la noción integral de la realidad que arroja el conjunto de los saberes positivos, lo que por un lado distingue a esta filosofía de las filosofías teológica y metafísica, compuestas con los saberes de tipo teológico y metafísico, respectivamente –y que como ya se planteó con anterioridad, serían cuestionados por Spencer–, y por el otro, establece que existen elementos desconocidos para la filosofía positiva o para la filosofía en general, la cual ofrece una imagen del mundo en consonancia con el estado y el avance de las ciencias positivas. En contraste, Mill entendería a la filosofía positiva no estrictamente como una noción peculiar de la realidad observable, sino como “la doctrina

de las condiciones del conocimiento humano” (Vigil, 1882a: 110; página 110 del presente volumen). Su noción de la filosofía positivista, como bien observara Littré, según Vigil, era entonces claramente formal y confundía a la filosofía con la lógica. A esto agregaba Vigil que, en México, “nuestro colega de *El Positivismo*” –presumiblemente, Porfirio Parra– se ha adherido más bien a la postura milliana, contraponiéndose a la del gran discípulo de Auguste Comte.

La segunda gran divergencia entre Stuart Mill y Comte y Littré abordaba el aspecto de la novedosa disciplina científica llamada sociología. Para Mill estaba claro que Comte no fue el primero en darle un sello positivo a los estudios sociológicos. Antes que él, autores como Nicolás Maquiavelo (1469-1527); Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755); Adam Smith (1723-1790) o Jeremy Bentham (1748-1832) sostendrían el principio de que los fenómenos sociales están sometidos a leyes invariables, cuya indagación e ilustración es puntualmente el objeto del esfuerzo cognoscitivo. “Todo lo que se puede decir es que esos filósofos no fueron tan lejos como (Comte) en el descubrimiento de los métodos más propios para poner en claro esas leyes” (Vigil, 1882a: 68; página 111 del presente volumen), apuntaba Stuart Mill, citado por Littré y por Vigil. Éste último destacaría, sin embargo, que el francés opinaba en forma contraria. Según Littré, los autores mencionados por el británico conciben, en efecto, los fenómenos sociales como subordinados a leyes, e inclusive han descubierto un “buen número de hechos positivos”, pero de ahí a que hubieran podido iluminar “la ley fundamental de una ciencia” (Vigil, 1882a: 69; página 111 de este volumen) –Littré pensaba seguramente en la afamada ley de los tres estados del progreso humano– existía una distancia enorme.

Vigil destacaba en primer lugar lo ostensible del desacuerdo entre Stuart Mill y Littré con respecto a que Comte hubiera constituido cabalmente a la sociología y la hubiese dotado también de sus leyes

fundamentales. El primero rechazaba tal aportación comteana y el segundo sí la admitía. Pero inmediatamente después apuntaba Vigil que “aquí hay que reconocer que Littré tiene razón en términos generales” (Vigil, 1882a: 69; página 111 del presente volumen), opinión sustentada en la circunstancia de que todavía estaba lejana, en 1882, la demoledora crítica que Émile Durkheim (1858-1917) planteara en 1895, en su célebre libro *Las reglas del método sociológico*, no sólo a la sociología positiva de Comte, sino inclusive a la sociología evolucionista de Herbert Spencer, por cierto que sobre bases empiristas y naturalistas idénticas a las adoptadas por Comte, Spencer y Littré (Durkheim, 1989: 69-85). El núcleo de la crítica de Durkheim a Comte y Spencer consistiría en afirmar que ninguno de estos dos autores había partido en sus investigaciones de una observación rigurosa, cuidadosa o atenta de los hechos sociales. Ni siquiera habían delineado con precisión cuáles eran los fenómenos que se pueden considerar estrictamente sociales, y mucho menos habían accedido a ciertas leyes sociológicas adecuadamente fundadas en una observación dirigida por reglas metódicas.<sup>4</sup> Tomando en cuenta las muy influyentes objeciones durkheimianas a la sociología “positivista” que le había precedido, es posible concluir hoy que John Stuart Mill y no Littré era quien llevaba la razón en este punto, no obstante lo sostenido por Vigil.

Una tercera cuestión que exhibía las diferencias entre Mill, Comte y Littré se refería a la psicología. Vigil citaba en extenso los señalamientos de Mill, recuperados por Littré, suficientes para poner de

<sup>4</sup> Las cuales, en opinión de Durkheim, eran principalmente estas cuatro: considerar a los hechos sociales como objetos independientes de la conciencia y la voluntad del observador; desechar sistemática y racionalmente las “preconociones” ideológicas sobre aquellos hechos; definir a los fenómenos sociales por sus rasgos empíricamente inmediatos y utilizar indiscriminadamente esas definiciones y, por último, garantizar en lo posible la objetividad de las observaciones efectuadas (Cf. Durkheim, 1989: 86-101).

manifiesto este aspecto medular de la “anarquía positivista”. Mill observaba que Comte había ignorado por completo a la conciencia como instrumento para que los seres humanos nos percatásemos de nuestras operaciones mentales, y en consecuencia, había excluido además e insensatamente de la jerarquía de las ciencias a la psicología. Comte reducía esta disciplina a una simple “rama de la fisiología”, e insistía en que el conocimiento de los procesos mentales únicamente se podía realizar por medio de la observación de los demás, es decir, de una percepción sensible externa, que no abarca la conciencia o percepción interna. “Nuestra inteligencia puede observarlo todo [escribiría Mill exponiendo el discutible pensamiento de Auguste Comte], excepto a sí misma; nosotros no podemos observarnos observando...” (Vigil, 1882a: 69; página 112 del presente volumen). Inmediatamente agregaría Stuart Mill que Comte había pasado por alto los relevantes aportes de Étienne Bonnet de Condillac (1715-1780) y del escocés Sir William Hamilton, y asimismo, había omitido prestarle atención a otra actividad imprescindible para entender los procesos de la percepción y la conciencia, a saber, la memoria. Con esta visión tan pobre de las operaciones mentales, no era en lo absoluto sorprendente que Comte hubiera menospreciado a la legítima ciencia psicológica.

“¿Y cual es el instrumento que M. Comte propone para el estudio de las ‘funciones orales e intelectuales’ en lugar de la observación mental directa que rechaza? –interrogaba Mill– ¡Casi nos avergonzamos de decir que es la frenología!” (Vigil, 1882a: 70; página 114 del presente volumen), es decir, la propuesta peculiar del fisiólogo alemán Franz Joseph Gall (1758-1828), de acuerdo con la cual podían inferirse las características mentales de los individuos, incluidos sus sentimientos, inclinaciones y pensamientos, a partir de la configuración craneal y cerebral. Mill apuntaba así que “triste en verdad sería la condición de la ciencia mental, si tal fuera su mejor probabilidad de llegar a ser positiva; porque los últimos progresos de la observación y

de la especulación fisiológicas, tienden no a confirmar, sino a desacreditar la hipótesis frenológica. Y aun cuando esta hipótesis fuera verdadera, la observación psicológica sería todavía necesaria” (Vigil, 1882a: 70; página 114 de este volumen), ya que no es razonable suponer, sugería el propio Stuart Mill con la aquiescencia de José María Vigil, que la “conformación cerebral” haga todo y las circunstancias personales no cuenten para nada.

En conclusión, reconociendo los servicios que la investigación fisiológica de los nervios y del cerebro podían prestarle a una psicología positiva, debía aceptarse que Comte no había impulsado a ésta última, sino que por el contrario, estorbó su desarrollo e investigaciones, sentenciaba John Stuart Mill, concordando en este aspecto con Alexander Bain y con Herbert Spencer, pero no con el fundador de la escuela positivista y sus discípulos más estrictos –incluyendo al mexicano Gabino Barreda, si bien este hecho no sería destacado por Vigil–.

La cuarta y última divergencia entre John Stuart Mill y Émile Littré y Augusto Comte, considerada por la sección II de “La anarquía positivista”, era la referente al problema de si puede aceptarse o no a un supremo creador del universo. Esta diferencia, al igual que las tres anteriores, evidenciaba los profundos desacuerdos entre los promotores del positivismo, pero asimismo era de extremo interés para José María Vigil, quien como católico, disfrutaría notablemente el encontrar en Stuart Mill a un “positivista” que no juzgaba chocante la idea de una divinidad afín a la reconocida por el catolicismo, y que suscribiría a este respecto una peculiar postura liberal que lo confrontaba directamente con sus supuestos colegas positivistas franceses. En efecto, según consigna Vigil, Mill comenzaba por romper la ecuación comúnmente aceptada entre positivismo y ateísmo. El positivista ortodoxo, según el inglés, tiene que atenerse a los fenómenos observados y los explica a éstos descubriendo sus leyes de comportamiento, lo cual elimina, en principio, la posibilidad de postular una inobservada

causa final, de tipo sobrenatural, que explique los fenómenos naturales. Presumiblemente, es improcedente aceptar aquella causa sobrenatural; no puede hablarse siquiera de ella. Por eso el positivismo, desde Comte, había arribado hasta el ateísmo, según Mill, pero era en este contexto donde él introducía sus heterodoxas consideraciones:

“El modo positivo de pensar no es necesariamente una negación de lo sobrenatural, *contentándose con relegarle al origen de las cosas*. Si el universo tuvo un principio [y no es ilógico o insensato suponer que efectivamente así fue], ese principio, por las mismas condiciones del caso, fue sobrenatural; pues las leyes de la naturaleza no pueden dar cuenta de su propio origen. El filósofo positivo *es libre para formar su opinión en este punto*, conforme al peso que dé a las analogías llamadas señales de designio, y a las condiciones generales de la vida humana” (Vigil, 1882a: 72; páginas 116-117 del presente volumen; las cursivas son nuestras).

En otras palabras, lo perceptible es natural y necesita contar con explicaciones naturales, pero su principio, que sería propiamente sobrenatural, no puede estar sometido a las leyes naturales mismas, so pena de dejar de ser sobrenatural, por lo que resulta factible pensar o no en la realidad de ese principio sobrenatural, según se obtengan pistas de él en la observación de los fenómenos naturales y en el establecimiento de las explicaciones legales –pistas que serían las llamadas “señales de designio”–. Si el científico positivo reconoce lo maravillosos que sin duda le parecen a la mente racional y sensible los mecanismos de la naturaleza, está en condiciones de 1) Atenerse al método positivo y rechazar cualquier principio sobrenatural, reafirmando en el ateísmo, o bien 2) Aceptar la pregunta de por qué resultan tan sorprendentes los descubrimientos de ese método positivo, para conceder finalmente que *bien pudiera haber* una gran mente maestra o un ser probablemente supremo capaz de dar lugar a esas maravillas que funcionan acordes con leyes naturales. Por consiguien-



te el científico, luego de sus investigaciones, *está en libertad* de creer o no creer en un Dios como Ser o Creador Supremo. No se encuentra obligado, desde luego, a creer en Él, pero tampoco a descreer de Él. Como muy bien sintetizara este pensamiento milliano el propio Émile Littré –citado por Vigil–: “pensad lo que queráis de la causa primera, del origen, del antecedente universal; admitid expresamente que esa causa ha creado y gobierna al mundo; con tal que admitáis al mismo tiempo que nunca se manifiesta en las cosas, no saldréis del modo positivo de filosofar” (Vigil, 1882a: 72; página 118 de este volumen).

Huelga decir que Littré sería de un parecer distinto a este de Mill tan rotundamente liberal. En opinión de Littré, las “señales de desig-nio”; los signos de que Alguien hubiera previsto y diseñado la portentosa maquinaria legal de la naturaleza, admirable en tantas y tantas leyes de tantos y tantos órdenes distintos, no implicarían otra cosa que “actos de intervención incesante de la causa primera” (Vigil, 1882a: 73; página 118 del presente volumen), incompatibles con el principio positivista de que todo tiene que regirse por leyes naturales que hagan innecesaria –y metafísica y teológica– una providencia divina. Así, la opinión ortodoxamente positivista de Littré adquiriría tintes decididamente poco liberales: “no debe considerarse el modo positivo de filosofar, como si, tratándose únicamente de las causas segundas, dejase a uno libre para pensar lo que quiera sobre las causas primeras. *No; no deja sobre esto ninguna libertad*; su determinación es precisa, cate-górica, y le separa radicalmente de las filosofías teológica y metafísica: declara desconocidas las causas primeras. Declararlas desconocidas no es afirmarlas ni negarlas, y esto es, por más que diga M. Mill, dejar la cuestión abierta en la sola medida que lo permite” (Vigil, 1882a: 73; página 119 de este volumen; las cursivas son de Littré y Vigil).

La última observación de Littré obedecía a que, de acuerdo con Mill, Comte dejaría muy poco clara y dejaría abierta la cuestión de un Ser Supremo incompatible, desde luego, con la explicación positivista

del mundo. Pero para Littré no había mucho espacio hacia el cual recorrerse; lo había mucho menos de lo que pensaba Mill. Si las cosas se explicaban positivista y racionalmente, debía descartarse a Dios, mientras que para Mill era factible atenerse al positivismo y contar con la libertad suprarracional de creer o no en ese Ser Supremo. Desde luego, Mill pensaba en ello por su herencia filosófica británica, donde no solamente era muy importante la reivindicación de la libertad individual, sino además se sostenía desde algún tiempo atrás a ese principio de sentido común que reconoce ciertas características e intenciones del sujeto en los hechos asociados a él; por ejemplo, el reconocimiento de la inteligencia o el talento de una persona en un texto escrito por ella, o bien sus buenas o malas intenciones en los actos que pueda cometer con respecto a otra persona. Thomas Reid, el fundador de la llamada Escuela Escocesa del Sentido Común –ciertamente, bien conocida por José María Vigil–, explicaba ese principio y lo relacionaba, inclusive, con el argumento en favor de una causa primera en el universo, sugerida por los portentos y maravillas que revelaba la investigación sistemática de la naturaleza; el único argumento de la existencia de Dios, según Reid, que cobraba fuerza a medida que avanzaba el conocimiento científico, en contraste con los muchos otros argumentos en favor de esa existencia divina que se debilitan a medida que tiene lugar aquel avance (Reid, 2002: 503-509).<sup>5</sup>

Pero el resultado del debate entre el positivista británico y los dos franceses no era otro que “M. Mill *positivamente* excomulgado por

<sup>5</sup> Reid hablaba del mencionado primer principio de sentido común y sus repercusiones para las siempre problemáticas demostraciones de la existencia de Dios, destacándolo como el tercer ejemplo de los principios de la sexta clase – metafísica, diferente de las clases gramatical, lógica, matemática, del gusto y moral –, correspondiente a los “primeros principios de las verdades necesarias”, o aquellas que se relacionan con las diversas disciplinas humanas, por ejemplo, las ciencias, las artes o inclusive, el lenguaje y la moral (Reid, 2002: 490-512).

M. Littré –escribía Vigil–, excomunión que no era necesaria cuando el primero se colocó oportunamente fuera del gremio comtista” (Vigil, 1882a: 74; página 120 del presente volumen). La conclusión definitiva era, pues, según el polígrafo liberal jalisciense, la muy sostenible e irónica “anarquía positivista”; el hecho de que era imposible secundar al mismo tiempo a autores tan disímbolos como Auguste Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill y Émile Littré. Parecía incontestable, entonces, que el denominado positivismo veía “la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio”, o bien que predicaba una “anarquía metafísica”, pero no se percataba, irónicamente, de la enorme anarquía que imperaba en sus propios dominios.

### 3. *Las nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz*

Entre los meses de septiembre y noviembre de 1882, José María Vigil publicó en su *Revista Filosófica* una serie de tres colaboraciones rotuladas bajo el título general de “Bibliografía”, las cuales llevaban el subtítulo aún más esclarecedor de “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”. Se trataba del extenso comentario escrito por Vigil a un texto de lógica destinado a los estudiantes de la Preparatoria Nacional, preparado por el mencionado profesor Ruiz e impulsado por sus compañeros redactores del diario *La Libertad*. Dicho texto perseguía sustituir al de Guillaume Tiberghien, en el cual se basaba José María Vigil para impartir sus clases de “Lógica, ideología y moral”, así como introducir, de manera subrepticia, una versión de los planteamientos lógicos de John Stuart Mill y Alexander Bain más aceptable para los detractores –tanto católicos como liberales “dogmáticos”– del pensamiento y la educación positivistas.

El propio Vigil lo haría notar así desde el apartado I de su escrito –que es más cómodo reconocer, sencillamente, como “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”–, al precisar que cuando

*La Libertad* comenzó a publicar en mayo de 1882 las inserciones que componían tales “Nociones”, acompañaría la primera de esas entregas con la recomendación expresa y entusiasta de que la obra exponía “el verdadero método científico” de modo “radicalmente imparcial” y “respetuoso (de) las creencias de los demás”, sin atacar cualesquiera creencias “científicas y religiosas” (Vigil, 1882b: 138; página 140 del presente texto). Pero Vigil quería poner en evidencia que más que un texto alternativo a los libros de Tiberghien, Bain o Stuart Mill, el presentado por Ruiz era una reformulación simplificadora, y no siempre afortunada, de la lógica enfáticamente inductiva y, en rigor, “positivista”, desarrollada por los dos autores británicos de aquel trío.

Vigil exploraba en el inciso I del artículo “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz” las similitudes entre Bain, Mill y Ruiz y los que a su juicio eran aquellos simplismos cometidos por éste último. En el apartado II presentaba principalmente los puntos de vista de Guillaume Tiberghien, mismos que reflejaban las habituales críticas espiritualistas decimonónicas al tradicional sensualismo o empirismo epistemológico y al moderno positivismo, y en el inciso III procedía Vigil a objetar, de manera en extremo digna de atención, las concepciones positivistas sobre el principio de inducción que en particular había sostenido John Stuart Mill. Cabe advertir que de los tres textos filosóficos de José María Vigil agrupados en el presente volumen, éste es aquél donde resulta más ostensible la filiación religiosa católica de su autor y donde se pueden destacar mejor los rasgos de pensamiento filosófico “clásico” –por no decir “conservador”– del antipositivista porfiriano. Una lectura superficial del comentario de Vigil a las nociones de lógica del profesor Ruiz ubicaría tal vez a sus diversos interlocutores positivistas como personajes nítidamente progresistas y a don José María como el “reaccionario” entre los debatientes, pero tal impresión llega a disiparse y modificarse cuando se examinan los argumentos esgrimidos por él y se hacen algunas

consideraciones pertinentes sobre los de sus oponentes del campo positivista.

En el apartado I de sus “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, Vigil comenzaría por exhibir su convicción de que las doctrinas del llamado positivismo encerraban “gravísimos errores” que conllevaban “males efectivos” para el individuo, la familia y la sociedad, los cuales no debían convertirse en contenidos esenciales de la educación de la juventud, pues la predisponían hacia el materialismo e inclusive a un pernicioso ateísmo. Estos errores eran, asimismo y finalmente, contrarios a “todos los principios políticos en que descansan las instituciones del país, y de cuya recta aplicación depende su felicidad futura” (1882b: 129; página 124 de este volumen). Por lo demás, Vigil insistiría en que en su certidumbre lo acompañaban “ilustres pensadores de nuestra época”, cuyos planteamientos habían sido por supuesto ignorados por los promotores filosóficos y educativos del positivismo. Conviene relevar, entonces, que Vigil se opuso al denominado positivismo, principalmente porque juzgaba negativos sus efectos teóricos y prácticos. Con ello adoptaba la misma estrategia filosófica del escocés Thomas Reid, quien se declararía contrario a las propuestas centrales de los más grandes exponentes del empirismo británico—especialmente, Berkeley y Hume—al estimar muy criticables las consecuencias idealistas, escépticas y relativistas de sus doctrinas metafísicas, epistemológicas y morales (Cf. Duthie, 2004: 12-13).

En el inciso I del escrito correspondiente a las “Nociones de lógica...”, Vigil aclaraba que la primera parte del libro de Luis E. Ruiz estaba dedicada a las “Nociones de psicología”. Allí se sostenía que el espíritu o el sujeto es lo contrario de la materia, el mundo exterior o el objeto. Tras exponer que esta caracterización del espíritu era exactamente igual a la de Bain, Vigil sentenciaba que tanto Ruiz como Bain, al igual que los positivistas en general, hablaban “de una psicología sin alma y de un espíritu sin sustancia” (1882b: 130; página 125

de este volumen). Al espíritu se lo definía por lo que no era y acaso consistía solamente en determinados efectos del organismo material; “acaso”, porque dicho espíritu no daba lugar a una sustancia en sí misma o propiamente dicha. Y agregaba Vigil que ya Porfirio Parra había publicado en *La Libertad*, el 4 de agosto de 1882, que según el positivismo es irrealizable el conocimiento de la esencia del espíritu y que la conciencia tan sólo puede investigarse como el conjunto de fenómenos o manifestaciones de lo que Spencer llamó “la *sustancia incognoscible* que piensa en nosotros” (1882b: 132; página 127 del presente volumen). Se hablaba, pues, de un espíritu sin sustancia y de una ciencia sin objeto específico; de una psicología –admitida por positivistas como Bain y Mill, pero no por el fundador de la supuesta doctrina unificada, Auguste Comte– que no estudiaba al alma o al espíritu, sino a ciertas expresiones fenoménicas del cuerpo. Es indispensable aceptar que los positivistas procuraban a la psicología cierto objeto que, en su convincente opinión, no había qué “cosificar” *a priori*, pero también que Vigil apuntaba con razón al hecho de que ese objeto convertía a la ciencia psicológica en una parte más de los estudios biológicos o fisiológicos; no era demasiado sensato, por lo tanto, declarar incognoscible a una entidad como el alma, sencillamente porque resultaba inobservable directamente, mediante los sentidos corporales.

El mismo apartado I procedía después a enumerar las uniformidades o leyes descubiertas en el estudio fenoménico del llamado espíritu, de acuerdo con Ruiz, quien no hacía más que traducir al pie de la letra y defectuosamente cuanto habían escrito sobre la materia Alexander Bain y John Stuart Mill. Pero Ruiz haría lo mismo con respecto a las consideraciones sobre el conocimiento. Un subtítulo importante en el texto del positivista mexicano era el del “Origen del conocimiento”, el cual transcribía casi literalmente lo expresado por Bain, con la diferencia de que el escocés se había referido al “Origen *empírico* del conocimiento”, hacía notar Vigil. Según Bain y Ruiz,

todos nuestros conocimientos provienen de las impresiones recibidas por los sentidos corporales, representadas y organizadas posteriormente por nuestra inteligencia. Las ideas que corresponden al “mundo subjetivo” o a la “vida interior” no se obtienen mediante los sentidos externos, sino por la conciencia entendida como una percepción de cierto sentido interno, de manera tal que cualquier idea y todo conocimiento tienen un origen empírico. Tanto Ruiz como su modelo, Bain, sugería Vigil, han reconocido que para ciertos pensadores, nociones presuntamente cognoscitivas como las de esencia, existencia, causa, materia, espacio o tiempo, no proceden ni de la percepción sensible ni del testimonio de la conciencia, y se juzgan erróneamente como certidumbres *a priori*, presuntos conocimientos anteriores a la experiencia sensible, cuando en rigor se trata de nociones sin fundamento en dicha experiencia, las cuales se piensan equivocadamente reales al suponer que al término lingüístico que las designa, fruto de un mero proceso de abstracción mental, debe corresponder una entidad real que jamás consta empíricamente. Ruiz repetía sencilla y hasta simplistamente lo asentado por Bain, en el sentido de que “el conocimiento tiene por límite, el *límite* de la sensibilidad” (1882b: 137; página 136 de este volumen). La noción de sustancia, por ejemplo, no se refiere a nada que pueda ser conocido. “Podemos conocer el cuerpo por sus cualidades sensibles, y el espíritu por sus sentimientos, sus pensamientos y sus voluntades; pero no podemos conocer nada más allá” (*Ibid.*).

Aunque Vigil no discutía el aserto anterior en este punto preciso del apartado I de las “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, lo grave para él, por el momento, era que el profesor consignaba todos sus planteamientos sin hacer referencia a Bain o a Stuart Mill. Escribiría, pues, José María Vigil que: “el minucioso cotejo que hemos hecho entre la primera parte de la obra del Sr. Ruiz y los tratados de lógica de Bain y Mill, no deja la menor duda sobre la

fuelle en que ha bebido aquel señor y la tendencia y significación de su libro, que debe ser colocado entre las producciones de la escuela positivista” (1882b: 138; página 138 del presente volumen).

La conclusión provisional de Vigil era que Ruiz había dado a las doctrinas de Bain y de Mill una presentación aún menos aceptable que la desarrollada por esos mismos autores. El “bello espíritu de tolerancia” atribuido por *La Libertad* al profesor Ruiz había consistido exclusivamente en omitir los nombres de los dos positivistas británicos, “para no alarmar la conciencia de sus lectores”. Sin embargo, la adopción del escrito de Ruiz en la Escuela Nacional Preparatoria significaba “pura y simplemente el restablecimiento del positivismo en la enseñanza oficial” (1882b: 139; página 141 de este volumen).

Vigil iniciaba el apartado II de las “Nociones de lógica arregladas...” con la obligada observación de que la simplificada repetición de Bain y Mill, por parte del profesor Ruiz, no era tal vez y en sí demasiado gravosa como para rechazar esta obra. El lector podría decir, señalaba Vigil, algo como lo siguiente: “veo, en efecto, que lo que se enseña en el nuevo libro son las mismas doctrinas de Bain y de Mill; pero no hallo nada en esas doctrinas que pueda alarmar a una conciencia timorata” (1882b: 145; página 143 del presente volumen). ¿A quién podía afectar, en efecto, que los llamados positivistas sostuvieran una psicología sin objeto específico y un espíritu sin carácter sustancial? Por ello Vigil orientaba sus esfuerzos en este inciso II a exhibir las criticables consecuencias teóricas y prácticas de éstas y otras doctrinas positivistas. Para ello se servía de una lista elaborada y explicada por Guillaume Tiberghien, con respecto al sensualismo filosófico en general, presentada en el capítulo primero del libro segundo de su *Lógica*. De acuerdo con esa lista, las consecuencias negativas del sensualismo, aplicables también, según Vigil, al positivismo –definitivamente sensualista– eran las siguientes seis: 1) La consideración del ser humano como simple animal; 2) El escepticismo



epistemológico; 3) El materialismo metafísico; 4) El ateísmo filosófico y religioso; 5) El egoísmo y el fatalismo morales y, por último, 6) El despotismo político. Buena parte del apartado II del texto de las “Nociones...” es, entonces, una extensa cita de Tiberghien que persigue presentar los mencionados seis puntos.

La primera consecuencia apuntada por Tiberghien y retomada por Vigil era que si la ciencia es pura sensación, bien habría dicho Sócrates que Protágoras afirmó correctamente que el hombre es la medida de todas las cosas. “Las cosas son, pues, para cada uno lo que parecen ser” (1882b: 147; página 146 de este volumen), puesto que la experiencia es estrictamente individual y lo que a alguien puede parecerle frío, a otro le parecerá caliente. Claro que Protágoras también podría haber aseverado, recordaba Tiberghien citado por Vigil, siguiendo a Sócrates, que el cerdo o inclusive el fantástico cinocéfalo son la medida de todas las cosas. ¿Y qué calificaba, por consiguiente, a Protágoras a declararse más sabio que los demás hombres, como para presentarse como su probable maestro? ¿Y qué ponía al humano por encima de otros animales, que en muchas ocasiones tienen órganos sensoriales más finos y más potentes? Si “la sensibilidad constituye la ciencia, todos los animales son capaces de cultura científica y de trabajos intelectuales, en proporción al desarrollo del sistema nervioso –escribiría Tiberghien–. Los animales sabios y parlantes, o ‘el hombre reducido al estado del bruto’, tal es la primera consecuencia del sensualismo” (1882b: 147; página 147 del presente volumen).

Sorprendentemente, Tiberghien continuaba su razonamiento hasta el punto de descalificar a los naturalistas Lamarck y Darwin, quienes habían sugerido, respectivamente, que las especies animales se transformaban y que posiblemente el hombre descendía del mono, pues estimaba el espiritualista belga, ellos perdieron la conciencia de “la dignidad que pertenece a los seres racionales” (1882b: 148; página 148 de este volumen). Vigil seguiría confiadamente a Tiberghien en

estos señalamientos que hoy resultan tan chocantes, pero lo que a él le interesaba no era tanto descalificar prejuiciosamente ciertas hipótesis científicas, como relevar el significativo dato de que en contraste con los animales, los seres humanos no sólo somos sujetos de una inteligencia y una cultura material y lingüística francamente superiores, sino, asimismo, de ineludibles prácticas tan peculiares como la moralidad, que continúa siendo impensable con respecto a dichos animales.

La segunda consecuencia rezaba del siguiente modo: si la ciencia no es más que sensación, no existe diferencia alguna entre verdad y error, ya que las impresiones de cualquier sujeto son tan impresiones como las de otros y ambos grupos debieran juzgarse verdaderos, no obstante que sean contradictorios. En consecuencia, todo es verdad y adicionalmente, todo es quizás erróneo, pues sólo se perciben individuos particulares, nunca entidades universales y la ciencia, que trata de universales, es imposible. La segunda consecuencia del sensualismo –y por consiguiente, del positivismo, según Vigil– era, así, el escepticismo cognoscitivo y científico.

La tercera consecuencia apuntada por Tiberghien y presentada por Vigil era el materialismo de sello metafísico. Si la ciencia depende de la percepción sensible, tan sólo puede afirmarse la existencia de las sustancias perceptibles en el mundo, los cuerpos, y todo lo que sea incorpóreo se convertirá en ingenua conjetura. Además, como los cuerpos se revelan finitos y mortales, las supuestas almas o espíritus, que son “cosificados” efectos aparentes de ciertos movimientos corporales, tendrían que serlo también y deberá concluirse lo absurdo de las tesis religiosas y filosóficas que proponen la inmortalidad del alma. La cuarta consecuencia del sensualismo explicada por Tiberghien y recuperada por Vigil –como objetable consecuencia del positivismo– era, así, el ateísmo. Si la percepción sensible marca los límites de todo conocimiento, nada puede decirse acerca de un Ser Supremo. Si somos

plenamente racionales, dictaminaban el sensualismo y el positivismo, según Tiberghien y Vigil, no debemos sugerir siquiera la existencia de Dios. Pero así como en los animales no ocurre “ningún vestigio de cultura religiosa” (1882b: 150; página 152 de este volumen), el hecho es que los humanos hemos pensado razonablemente –desde otros principios quizás más aceptables que los del sensualismo– que bien pudiera haber un Dios que le ha dado realidad y procurado un sentido al universo mismo.

La quinta consecuencia de la pareja sensualismo-positivismo, conforme a la cual la ciencia no es más que sensación, consistía en que el bien tan sólo podía ser aquello que causa placer y el mal, lo que provoca pesar. Afirmar esto, sin embargo, implicaba reconocer que lo que es bueno para uno, es malo para otros, y que el máximo bien humano equivale al mayor cúmulo de goces. Y como a ello estaríamos destinados los humanos, es cuestionable nuestra libertad y deberemos asumimos como esclavos de los sentidos y simples animales que corremos “en pos del placer”, escribiría Tiberghien evocando de nuevo a Platón. Un egoísmo y un fatalismo morales, como los vindicados por Epicuro, Hobbes o Bentham, eran entonces otra consecuencia objetable de los principios sensualistas. Por cierto que Bentham, al proponer un cálculo racional o reflexivo de los goces humanos, había introducido una inconsistencia con tales principios, destacaba Tiberghien citado por Vigil.

Una observación interesante de Tiberghien, consignada por Vigil, era la expresada en las siguientes líneas: “¿qué piensan de esta moral nuestros modernos sensualistas? Creo que no tienen conciencia de ella, que su corazón protesta contra sus máximas, que su doctrina, como filosofía, es un juego de su imaginación, y que la rechazarían indignados si vieran claramente sus consecuencias...” (1882b: 151; página 154 del presente volumen). Estas palabras recuerdan poderosamente las ideas morales de Thomas Reid, quien en el Capítulo VII



de su Quinto Ensayo, “De la moral”, de sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788 (Reid, 2003: 349-362), estudiaría también la doctrina –en este caso humeana– de que lo bueno es cuanto produce un sentimiento agradable y lo malo, lo que genera sensaciones desagradables.

Reid comparaba las oraciones “este hombre actuó bien y su conducta merece aprobación” y “la conducta de este hombre me es placentera”. Si lo bueno y lo malo fueran cuestión de sentimientos, afirmaba Reid, ambas proposiciones significarían exactamente lo mismo, *pero no es así*, en primer lugar porque la primera oración expresa una opinión o juicio sobre la conducta de alguien, y no dice nada acerca del hablante que la enunció, mientras que la segunda tan sólo testimonia un hecho referido a ese hablante. En segundo término, la contradicción de la primera proposición no implica razonablemente una ofensa para quien la profiera –“ese hombre no actuó bien y su conducta es reprobable”–, al tiempo que la refutación de la segunda sí implica una afrenta para su emisor –“la conducta de ese hombre realmente te disgustó”– (Reid, 2003: 360-361). Luego, la conducta moral no puede ser propiamente objeto de sentimientos, sino de juicios que necesitan de principios o normas para juzgar, y que en última instancia, de acuerdo con Thomas Reid, son los primeros principios de un sentido común moral. Únicamente *después* del juicio acertado o inadecuado sobre una conducta humana, *aparece* el sentimiento que ella produce. Como existen primeros principios sensatos de la moral, los seres humanos reaccionan en su fuero interno contra las faltas morales consideradas universalmente más graves –la mentira, el asesinato premeditado y alevoso, el robo, el adulterio...–, y por ello, como habría escrito Tiberghien citado por Vigil, el corazón de cualquiera protesta contra los principios y los juicios que sostiene y emite una moral sensualista.

Finalmente, la sexta consecuencia del aserto de que todo conocimiento científico dependería de la experiencia sensible era, según

Tiberghien transcrito por Vigil, el despotismo político, pues si el ser humano no es sino sentidos, resultan impertinentes la justicia y el derecho o la ley. Tiberghien –y Vigil con él– observaba que la concepción sensualista del derecho lo erige a éste como la única fuente de justicia. Los pueblos tienen las leyes que son capaces de admitir y no hay justicia universal que valga o que indique si lo que es justo en numerosos contextos, pudiera serlo también en otros que, sin embargo, no dejan de plantearse el concepto de una justicia universal. Finalmente, el derecho es la fuerza o la disposición del más fuerte. El Estado, como garante de este derecho que sería pura fuerza, es tanto más perfecto cuanto más poderoso sea concebido y logre operar. El despotismo y el absolutismo, concluía Tiberghien, son las terribles consecuencias del sensualismo, de manera que son inconsistentes con sus principios los sensualistas –o positivistas, agregaría Vigil– que se ostentan como demócratas. A ello añadiría el mexicano con sus propias palabras: “...recuérdense los principios absolutistas de Comte, que en este punto fue el más consecuente consigo mismo. Positivista y liberal son términos que se contradicen, como se contradicen la fuerza y el derecho, el hecho consumado y la justicia, la fatalidad y el libre albedrío” (1882b: 156; página 161 de este volumen).

Y en efecto, después de reproducir los textos de Tiberghien, José María Vigil ampliaba en el inciso II de sus “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz” los seis considerandos del filósofo espiritualista belga, recurriendo a señalamientos propios y de los positivistas Ludwig Büchner –citado también por Tiberghien– y Eugène Bourdet. Luego de enunciar la conclusión recién apuntada sobre el antiliberalismo de Comte, Vigil cerraba el apartado con la propuesta de lo descabellado que era basar en las doctrinas positivistas la “educación intelectual y moral” de los jóvenes mexicanos. Estas doctrinas podían conocerse entre personas inteligentes y maduras y desde luego, había qué discutir las y refutarlas con la mayor

vehemencia, pero en honor a la verdad, eran terriblemente perniciosas para la juventud.

En el inciso III y último de las “Nociones de lógica arregladas...”, publicado en la *Revista Filosófica*, Vigil se adentraba propiamente en las “nociones de lógica” de Luis E. Ruiz para abordar en primera instancia el relevante tema de la deducción. Ésta era, según Ruiz, la evidencia de que “un caso o un pequeño grupo de casos, están comprendidos en una *generalización previamente establecida*” (1882b: 161; página 163 del presente volumen). Pero si esto es así, la deducción, conforme a la propuesta del positivista escocés, está apoyada en la inducción, porque en ella se infiere desde una generalidad que tendría que haberse formado a partir de particulares –ya que ella está “...previamente establecida...”. Por eso el propio Stuart Mill habría dicho, recordaba Vigil, que “todas las ciencias deductivas son inductivas” (*Ibidem*). Urgía así resolver la cuestión del fundamento de la deducción, para saber si radicaba o no en la inducción que privilegian los diversos positivistas. Bain respondería de la siguiente manera, consignaba Vigil: “los axiomas de la deducción suponen la uniformidad de la naturaleza” (1882b: 162; página 165 de este volumen), la cual puede constatarse, en pocas palabras, mediante la experiencia empírica. Y en efecto, continuaba Vigil, la totalidad de los filósofos está de acuerdo con que la base de la inducción es la estabilidad y la universalidad de las leyes naturales. Por ello escribiría Pierre Paul Royer-Collard, siguiendo a Thomas Reid<sup>6</sup> –anotaba Vigil en nota a pie de página–, que el principio inductivo descansa sobre los dos juicios fundamentales de que el universo está regulado por leyes estables y gobernado también por leyes generales. La inducción tiene

<sup>6</sup> Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) fue quizás el primer divulgador en Francia de la filosofía sensocomunista de Thomas Reid (Hernández Prado, 2003: 18).

sus cimientos, entonces, en la certidumbre de que lo que sucede una vez de cierta manera, sucederá de nuevo en forma muy parecida, cuando se presenten circunstancias en extremo parecidas. El problema estaría, pues, en averiguar cómo se accede a dicha certidumbre.

Positivistas como Mill habían dado a esa certeza en la uniformidad de la naturaleza “un origen puramente empírico” (1882b: 163; página 167 del presente volumen). Así, curiosamente, el fundamento de la inducción, a saber, la uniformidad de las leyes naturales, descansaba propiamente en la inducción misma, “lo cual, en vez de resolver la cuestión –destacaba Vigil–, viene a ser un verdadero círculo vicioso” (1882b: 164; página 167 del presente volumen). Pero además de ello, la experiencia o el conocimiento sensible no nos pueden hablar de nada general, sino tan sólo de entidades particulares, con lo que resulta ininteligible cómo dar el salto hacia lo universal a partir de simples datos individuales, y cómo aceptar los propios rasgos de lo universal, que serían su necesidad e inmutabilidad, de modo tal que con su base inductiva para el fundamento mismo de la inducción –la uniformidad de la naturaleza–, el positivismo sumergía de nuevo a sus propugnadores en el escepticismo, sentenciaba Vigil.

La respuesta de Vigil a la cuestión del fundamento de la inducción era que dicho fundamento, la aceptada uniformidad de las leyes de la naturaleza, era un principio *a priori*, previo a toda experiencia de los sentidos, elucidado por la metafísica en cuanto disciplina científica racional y no por la física como una ciencia observacional. Vigil volvía a echar mano de Tiberghien, en esta ocasión de su *Organización del conocimiento*, libro primero, capítulo tres –según señalaba Vigil en otra nota a pie de página–, para exponer este planteamiento, y desde luego, también evocaba a Kant: “querer sacar la universalidad y la necesidad, o sea el conocimiento racional, de datos experimentales, es querer sacar agua de una piedra pómez, como decía Kant, *ex pumice aquam*, pues experiencia y necesidad se contradicen” (1882b: 166;

página 171 de este volumen). Cabe advertir que muchas décadas después, ya en pleno siglo xx, Vigil vería secundado su parecer con las afirmaciones del ensayo de 1953 de Sir Karl R. Popper (1902-1994), “La ciencia: conjeturas y refutaciones”, donde el célebre filósofo austriaco de la ciencia escribiría: “yo propongo invertir la teoría de Hume. En lugar de explicar nuestra propensión a esperar regularidades como resultado de la repetición, propongo explicar la repetición... como el resultado de nuestra propensión a esperar regularidades y buscarlas” (Popper, 1991: 71-72). Y más adelante, en ese mismo ensayo, Popper apuntaba:

“...Nacemos con expectativas, con un ‘conocimiento’ que, aunque no es válido *a priori*, es *psicológica* o *genéticamente a priori*, es decir, anterior a toda experiencia observacional. Una de las más importantes de estas expectativas es la de hallar una regularidad. Está vinculada a una propensión innata a buscar regularidades o a una *necesidad de hallar regularidades*... Cuando Kant afirmaba: ‘nuestro intelecto no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que impone sus leyes a la naturaleza’, tenía razón. Pero al pensar que esas leyes son necesariamente verdaderas, o que necesariamente tenemos éxito al imponerlas a la naturaleza, estaba equivocado” (1991: 73-74).

Dos elementos dignos de atención en este párrafo popperiano son, el primero, el carácter humanamente innato y *a priori* del principio de la regularidad de la naturaleza, y el segundo, el hecho de que ese principio no garantiza, según Popper, el logro contundente de un conocimiento verdadero de las regularidades del mundo, pues un acercamiento a la verdad con respecto a tales regularidades requeriría, además de una comprensión adecuada del “principio de inducción”, de una aceptación y de la comprensión del “criterio de la demarcación” que se comentará líneas abajo. Con respecto al primer elemento destacado, habría qué precisar que Vigil no comprendía la propensión innata humana a encontrar regularidades de igual manera que Kant.



En el filósofo de Königsberg, dicha propensión remitía al análisis de los principios y conceptos puros del entendimiento –la crítica de la razón pura– que hacen fenoménico todo conocimiento científico y obligan a una negación de la metafísica como ciencia de los noúmenos u objetos trascendentes del sujeto o “en sí”, mientras que para Vigil –como para su colega espiritualista Tiberghien– esa propensión a encontrar regularidades en la naturaleza era propiamente el fundamento de una metafísica científica y de una noción más adecuada de la ciencia natural, alternativa a la errónea propuesta por los positivistas. En este sentido, el parecer vigiliano se aproximaba una vez más al del filósofo sensocomunista escocés Thomas Reid, quien 17 años antes de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en su *Investigación de la mente humana según los principios del sentido común*, de 1764, se referiría ya a un “equipo mental” humano dotado de principios tales como los de *veracidad* del o *credibilidad* en el lenguaje, o bien como los de *regularidad* de la naturaleza y de *inducción* a partir de esa regularidad, los cuales formarían parte de nuestro sentido común humano –y no sólo de nuestra razón, apoyada en ellos–, mismos que harían factible que conociéramos objetiva y cabalmente al mundo y, especialmente, sus leyes naturales universales (Reid, 2004: 264-277).

El segundo elemento importante del párrafo de Popper era su alusión al hecho de que la propensión a encontrar regularidades no es suficiente para determinar efectivamente esas regularidades. Popper denominaba a la creencia ingenua en dicha posibilidad “dogmatismo” o “actitud” o “pensamiento” dogmáticos. Al “pensamiento dogmático” se opone el “pensamiento crítico”, que quiere someter a rigurosas pruebas observacionales, experimentales y/o racionales las regularidades que propone y cree hallar –aunque en rigor, tan sólo conjetura– el “pensamiento dogmático”. Buscar que las teorías científicas se planteen en términos de su “testabilidad” –del inglés *test*, prueba– o, de plano, de su refutabilidad, era según Popper, adoptar el “criterio de

refutabilidad” o “falsabilidad” que hace genuinamente científicas a las teorías. La ciencia es, en rigor, un juego de conjeturas y refutaciones. Conjeturas factibles gracias al principio de inducción y refutaciones que persigue, logra y salva el criterio de demarcación (Popper, 1991: 75-79). Aquí debemos observar por nuestra cuenta que ya el viejo Thomas Reid había previsto algo como lo anterior cuando dijo que la ciencia no es más que “inferencias mediatas”, trabajosamente obtenidas y comprobadas, a partir de las percepciones que logramos con nuestros sentidos físicos y nuestro sentido común, las cuales superan o rebasan las “inferencias inmediatas” que componen a nuestro “entendimiento común”; nuestro conocimiento ordinario (Reid, 2004: 246-247). Volviendo al texto de José María Vigil y a su debate con el profesor Ruiz, acerca del fundamento de la inducción, es claro que no únicamente puede acusarse a Vigil de incurrir en cierto dogmatismo que pensaba posible descubrir la verdad sobre los hechos del mundo a partir del mero principio innato de la regularidad de la naturaleza, sin ponderar adecuadamente el todavía poco esclarecido criterio popperiano de la demarcación. En todo caso, el positivismo criticado por Vigil era tan “dogmático” como el espiritualismo defendido por el polígrafo liberal, como lo prueban los siguientes renglones, ubicados ya en la porción final del apartado III de las “Nociones de lógica arregladas...”:

“A menudo nos hablan nuestros positivistas del *método científico* como la razón última ante la cual debemos inclinarnos respetuosamente no teniendo nada qué replicar. El mismo Sr. Ruiz ha querido reducir a estas proporciones la cuestión suscitada en la Escuela Preparatoria, pretendiendo desterrar de aquel plantel la filosofía en nombre de la ciencia... Para los positivistas el método científico no es más que el método empírico, único que admiten, pues es el único que cabe en los principios que forman su punto de partida. Verdad es que conservan la palabra deducción, como conservan las palabras espíritu y psicología,

pero esas palabras han perdido enteramente su legítima significación filosófica, pues según hemos visto se trata de una psicología sin alma, de un espíritu sin sustancia, y de una deducción sin principios generales...” (1882b: 167; página 173 del presente volumen).

Estas palabras encierran, además, una estupenda recapitulación del artículo integral de Vigil sobre las “Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”. Tan sólo convendría agregar que el polígrafo jalisciense incluía en sus consideraciones finales del apartado III de este artículo una cita del autor espiritualista Víctor Brochard, de acuerdo con la cual “los hechos” eran para John Stuart Mill únicamente “las sensaciones o las imágenes producidas inmediatamente en nosotros al contacto con las cosas, en una palabra, los equivalentes o aproximaciones más exactas que tenemos de las cosas mismas... Los hechos no son más que estados de conciencia. Mill es y permanece siendo fiel discípulo de Berkeley” (1882b: 168; página 175 de este volumen). Aquí hay una rápida y por desgracia no profundizada alusión de Vigil a una de las más importantes consecuencias del sensualismo o el empirismo destacadas por Thomas Reid: el representacionismo, o bien la cuestionable “doctrina de las ideas”, que propone que éstas son *representaciones*, imágenes o retratos de las cosas objetivas, indispensables para poder referirse a ellas, de modo tal que terminan suplantando a los objetos mismos y empujando a los sensualistas al inmaterialismo de Berkeley (Reid, 2002: 27-32). La significación principal de esta “teoría de las ideas” consistía, según Reid, en que ella impide concebir a la ciencia como la *mejor interpretación posible* de la realidad objetiva, y más bien lleva a pensarla como una *imagen subjetiva e ideal* de la misma que –esto lo planteamos ya más bien nosotros–, o es tan verdadera como otras y por ello mismo, quizás tan falsa como ellas –lo que implica escepticismo–, o bien es esa imagen verdadera que debiera permanecer incuestionada no por otras imágenes posiblemente verdaderas de lo real, sino por otras imágenes *a priori*

equivocadas; por falsas interpretaciones de ello –lo que implicaría dogmatismo–. Se puede añadir así el dogmatismo ideológico o doctrinario a las seis consecuencias negativas que Tiberghien y Vigil adjudicaran al sensualismo y al positivismo en este artículo de la *Revista Filosófica*. Pero al final de cuentas, como lo afirmaba Vigil en los últimos dos renglones de todo el texto, “nosotros queremos asentar la inducción sobre una base sólida: *no la busquemos más tiempo en una filosofía que es la negación de la ciencia*”.

#### *4. Los discursos en las juntas de catedráticos de la Escuela Nacional Preparatoria*

Como ya se apuntó en el inciso 1 del presente Estudio introductorio, en septiembre de 1882 el nuevo ministro de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín Baranda, intentó salvar el intenso “debate sobre los libros de texto” –que enfrentaba a las lógicas de John Stuart Mill y Alexander Bain, defendidas por Porfirio Parra y los profesores positivistas de la Preparatoria, con la lógica según el espiritualista krausista Guillaume Tiberghien, vindicada por José María Vigil– con la propuesta de una obra diferente que, por cierto, Vigil hallaría bastante satisfactoria, el *Tratado elemental de filosofía* del francés Paul Janet (1823-1899). Las impugnaciones de los catedráticos positivistas a este libro de orientación espiritualista, presumiblemente menos polémico que el de Tiberghien, se prolongaron hasta 1885, como lo testifica un volumen resguardado actualmente en la Biblioteca Nacional de México de la Universidad Nacional Autónoma de México, publicado ese año por el entonces Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, intitulado *Discursos pronunciados por los profesores José M. Vigil y Rafael Ángel de la Peña en las juntas de catedráticos celebradas en la Escuela Nacional Preparatoria, los días 27 y 31 de agosto y 1º y 4 de septiembre del presente año, con motivo*

de la designación de texto para la clase de *Lógica* (Vigil y de la Peña, 1885). En el presente libro se han incluido exclusivamente los tres discursos pronunciados por José María Vigil: sus participaciones del 27 de agosto y el 1º y 4 de septiembre de 1885. También fue indicado ya en el mencionado inciso 1 del presente *Estudio introductorio*, que las intervenciones de Vigil y del profesor Rafael Ángel de la Peña no serían del todo exitosas, pues el primero comenzó a ser apartado de la cátedra de “Lógica, ideología y moral” desde finales de 1885, y ya por completo en 1892.

En su discurso en la junta del 27 de agosto de 1885, Vigil contestaría inicialmente al profesor Manuel Flores las dos objeciones que éste planteaba al *Tratado elemental de filosofía de Janet*. Estas objeciones eran las siguientes: 1) El mencionado libro no antepone el estudio de la lógica al de la psicología, sino que hace, de manera insostenible, lo contrario, y 2) El texto de Janet concede muy poco espacio a la inducción, en comparación con la deducción, cuando la primera de estas operaciones lógicas es la base del “verdadero método científico” y de la “lógica moderna” (Vigil y de la Peña, 1885: 4; página 182 de este volumen).

Vigil respondería a la primera de las dos críticas apuntadas diciendo que no era de ningún modo insensato anteponer la psicología a la lógica. Los llamados positivistas, desde luego, no habían hallado problema alguno en separar ambas disciplinas, pero vistas las cosas con mayor detenimiento, razonaba Vigil, la psicología es “la parte de la filosofía que trata de la naturaleza, facultades y funciones del espíritu humano, del alma” (Vigil y de la Peña, 1885: 4; página 182 del presente volumen) –Vigil concebía, entonces, a la psicología como antropología filosófica; como un estudio metafísico del ser humano–, y entonces ella consistiría en el estudio de la sustancia capaz de razonar lógicamente y con respecto a la cual la lógica misma es, en rigor, un atributo o accidente, por lo que remite a aquella ciencia formal denominada,

asimismo, lógica. Pero en resumen, en nada estorbaba preceder al estudio de la lógica con una consideración previa a la psicología –a la antropología filosófica–, como hacía Paul Janet.

Acto seguido, José María Vigil hacía notar, con respecto a la segunda objeción del señor Flores, que el libro de Janet era, ante todo, un texto introductorio, por lo que no se debía esperar de él un desarrollo exhaustivo de la inducción lógica. Pero además tampoco había que olvidar que la inducción es una de las dos grandes porciones de la lógica, siendo la otra la deducción, “y tan falso me parece –escribía el jalisciense– dar una superioridad exclusiva a la inducción sobre la deducción, como a la deducción sobre la inducción” (1885: 5; página 183 de este volumen). El primero de estos procedimientos conduce al debatible empirismo y el segundo a “los extravíos de la escolástica” (*Ibidem*), por lo que ambos debieran ser evitados.

Pero en concreto, de acuerdo con Vigil, Janet afirmaba de la inducción todo cuanto era pertinente para su examen en los estudios preparatorios. La inferencia inductiva marchaba desde lo particular a lo universal y era un gran “método de descubrimiento”, el cual le había prestado “servicios importantísimos” a la ciencia. Sin embargo –y aquí retornaba Vigil a argumentos revisados anteriormente en el presente *Estudio introductorio*–, el fundamento de la inducción; aquello que permite al “espíritu humano proceder de lo particular a lo general, partir de lo conocido a lo desconocido” (1885: 6; página 184 del presente volumen) no es ni la “enumeración perfecta” sugerida por Aristóteles, ni la experiencia o la inducción que señalara Stuart Mill. El propio inglés admitiría que la inducción tiene entre sus fundamentos “el principio de la universalidad de las leyes de la naturaleza”, y fue la Escuela Escocesa –del sentido común, impulsada por Thomas Reid (Duthie, 2004: 43)–, destacaba Vigil, la que apreciaría con toda claridad que aquel principio era la “base racional” de la inferencia inductiva. Así, concluía Vigil con la siguiente reflexión capital:

“Si después que un alumno ha concluido sus estudios científicos [recuérdese aquí que la asignatura de “Lógica, ideología y moral” era la que coronaba la formación científica de los jóvenes bachilleres mexicanos], va a aprender en filosofía que no tenemos ninguna certidumbre sobre la existencia de las leyes de la naturaleza; que la idea de causa no es más que la de la sucesión de los fenómenos; que no hay ningún principio *a priori* que funde el conocimiento del mundo exterior, entonces no conseguiremos más que abrir de par en par las puertas del escepticismo, y echar por tierra todo ese soberbio edificio científico levantado con tanto trabajo” (1885: 7-8; página 185 del presente volumen).

Vigil clamaba, entonces, porque la juventud mexicana se enterara de que el pensamiento “espiritualista”, promotor de la metafísica y de la legitimidad de la propia filosofía, ofrecía una interpretación distinta y alternativa de la ciencia moderna que la procurada por el inconsistente positivismo; que aquella interpretación se fortalecía con planteamientos tales como los de la Escuela Escocesa, ciertamente menospreciados por el positivismo, y que ella no conducía hasta el escepticismo y otras posturas filosóficas tan destructivas como objetables, como sí lo hacía, en cambio, la interpretación positivista de dicha ciencia.

Finalmente, en este primer discurso del 27 de agosto ante los catedráticos de la Escuela Nacional Preparatoria, Vigil se defendía de la acusación que le hiciera el profesor de física de la Escuela, Eduardo Garay, en el sentido de que él violaba la Ley de Instrucción Pública al enseñar metafísica, teodicea y estética, entre otros temas, en lugar de limitarse al estudio de la lógica, la ideología y la moral. José María Vigil aducía que él examinaba en sus cursos todo lo prescrito por la legislación vigente, y que acaso revisaba la ideología bajo el principio señalado anteriormente con respecto a la lógica, es decir, como una parte de la psicología, ya que “la ideología no es más que un capítulo de la psicología (...) y no creo que sea una alteración tan sustancial y

peligrosa hacer que los alumnos den al estudio de la ideología el complemento necesario de la psicología” (1885: 9; páginas 187 de este volumen). Vigil destacaba también que el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública lo había exonerado con anterioridad de cometer la misma falta que ahora se le volvía a imputar y que, adicionalmente, “ninguno de los alumnos se ha quejado de que el curso, tal como se da en la cátedra que sirvo, perjudique en algo sus demás estudios” (1885: 9; página 187 del presente volumen).

Como una última reflexión, Vigil se permitía apuntar que su tratamiento personal de la asignatura de “Lógica ideológica y moral” no podía atentar contra los conocimientos aprendidos por los alumnos en las clases de física del profesor Garay. En forma totalmente contraria, esos estudiantes reafirmarían y robustecerían sus conocimientos físicos con las enseñanzas contenidas en el libro de Paul Janet.

En su discurso del 1º de septiembre, José María Vigil se atrevería a replantear el debate sobre los libros de texto destinados a la materia de lógica, y aclaraba que no se trataba de un asunto de autores o de obras: “la verdadera cuestión es de principios, de principios opuestos, de principios que no admiten conciliación alguna, entre los señores que pertenecen a la escuela positivista y los que profesan la doctrina espiritualista, en cuyas filas soy el último que milita”, afirmaba elegante y modestamente el polígrafo liberal (1885: 33; páginas 191 de este volumen). Pensándolo bien, rectificaba Vigil, sus enseñanzas en la asignatura de “Lógica, ideología y moral” sí eran capaces de perjudicar a las del profesor Garay en la cátedra de ciencia física, pues en las primeras se asumía y defendía a la metafísica como disciplina filosófica y en las segundas, si bien era adoptada una concepción metafísica endeble y cuestionable, esta disciplina era rechazada y se convertía en un objeto de burla, inclusive, para la confusión de los jóvenes estudiantes. Vigil regresaba, entonces, al tema de la anarquía; ahora hablaba de aquella “que reina en la enseñanza dada en la Escuela Preparatoria”



(1885: 36; página 194 del presente volumen), la cual era inadmisibles. Había llegado el momento de escoger: o bien adoptar al positivismo o, por el contrario, inclinarse hacia el espiritualismo. Nada podía hacer más daño a los alumnos que “establecer la instrucción sobre pensamientos divergentes, sobre principios inconciliables”. Ello produciría “los resultados más funestos para la juventud que cursa las aulas” (*Ibidem*).

Vigil precisaba que este dilema, que esta disyuntiva ineludible entre positivismo y espiritualismo presentaba un aspecto práctico, referente a las medidas tomadas por el gobierno del país en 1880 –sobre la educación preparatoria– y un aspecto teórico, relativo a los principios en que estaban basados ambas corrientes –aunque con más exactitud, relativo además a las consecuencias de cada doctrina en pugna, cabría precisar–. En cuanto al aspecto práctico, Vigil explicaba que las reformas de 1880, promovidas y establecidas por el ministro Ignacio Mariscal, contra lo que había dicho en cierto momento el señor Justo Sierra, no habían consistido en un “golpe de Estado escolar” que suprimiera la enseñanza positivista, al sustituir el texto de lógica de John Stuart Mill por el de Guillaume Tiberghien. El Poder Ejecutivo contaba con las facultades constitucionales para reglamentar la educación y por eso podía perfectamente “rechazar un autor propuesto y señalar otro” (1885: 37-38; página 195 del presente volumen). Y ante la pregunta de por qué el propio Vigil no se había pronunciado antes, “en tiempo del Sr. (Gabino) Barreda”, contra el texto de lógica de Mill, él respondía con plena franqueza que hacia aquella época se había fiado por completo del criterio del profesor de la asignatura de lógica y, sobre todo, que en aquel entonces aún “no conocía a fondo el carácter de la escuela positivista” (1885: 37; página 195 de este volumen).

Esta última afirmación aproximaba a Vigil hasta la consideración del aspecto teórico de la disyuntiva o de la opción indispensable entre

positivismo y espiritualismo. Por principio de cuentas, Vigil cuestionaba el parecer de Justo Sierra conforme al cual el positivismo es la doctrina que mejor puede conciliarse “con el espíritu de nuestras instituciones, porque profesa la abstención sistemática sobre todas aquellas materias que se relacionan con las creencias religiosas” (1885: 39; página 196 del presente volumen). Vigil recordaba que, en efecto, la ley que materializaba los preceptos de la libertad de conciencia y la separación entre la Iglesia –católica, principalmente– y el Estado, prohibía que se enseñase en las escuelas del país una religión específica, pero recalcaba, asimismo, que la educación tenía que ser respetuosa de las creencias religiosas de los ciudadanos mexicanos, y no enfrentarlas a ellas con otras que pudieran estimarse también y convincentemente como creencias religiosas. Justamente, en opinión de Vigil, esto era lo que el positivismo hacía al predicar que no vale la pena considerar siquiera los argumentos que sustentan la existencia de Dios; de cualquier Dios reivindicado por las grandes religiones mundiales: “una doctrina que comienza por negar el principio en que reposa toda religión, relegando la idea de Dios al mundo de las quimeras (...) es una doctrina que viola abiertamente la letra y el espíritu de nuestras leyes, porque en vez de respetar las creencias religiosas de los ciudadanos, ataca el fundamento en que se apoyan tales creencias” (*Ibid.*).

Por ello el presidente Porfirio Díaz había tenido razón cuando por medio de su ministro Mariscal, se hizo eco de la alarma de los padres de familia mexicanos, fueran ellos católicos, judíos, protestantes o “mahometanos”, y decidió reducir sensiblemente el contenido positivista de los programas de la Escuela Nacional Preparatoria, cuestionando un pensamiento que atacaba las bases de la moral y empujaba a las “inteligencias al más frío y desesperante escepticismo” (1885: 39; página 197 de este volumen). Vigil apelaba así a la libertad de credos para insistir en que el positivismo rechazaba esa libertad tan fundamental, con lo que ponía en evidencia que no era liberal. Era en

este contexto donde Vigil consignaría las que quizás son las palabras más emocionantes de todos sus escritos filosóficos:

“...Una de las razones por las cuales combato y he combatido el positivismo, es porque se opone a mis convicciones políticas. Yo, señores, desde mi juventud pertenezco al partido liberal, porque abrigo la fe profunda de que en el arraigo y observancia de las doctrinas de ese partido, estriban el engrandecimiento y la prosperidad de México. En una discusión que tuve en la prensa con el Sr. Sierra, me llamó este señor *liberal metafísico*, y es verdad, soy liberal metafísico, mejor dicho, soy liberal, y con esto ya se sobrentiende que soy metafísico, porque el liberalismo parte de nociones metafísicas, como la de libertad, pues no es posible concebir un pueblo libre si se comienza por negar la libertad del individuo: como las de igualdad y fraternidad que no derivan de la experiencia; como la de derechos imprescriptibles que se funda en conceptos puramente racionales” (1885: 40; página 197-198 del presente volumen).

En refuerzo de estas aseveraciones, Vigil agregaba inmediatamente que no se debía olvidar que el propio fundador del positivismo, Augusto Comte, fue un promotor del absolutismo político y que había dedicado alguna de sus obras al Zar de Rusia. Para no ir más lejos...

“Aquí mismo, en México, hemos tenido un periódico (*La Libertad*), órgano del positivismo, que tuvo por principal objeto atacar constantemente las instituciones liberales, haciéndolas el blanco de las más sangrientas diatribas. En ese periódico se dijo que nuestra Constitución [obviamente, la de 1857] es sólo un conjunto de música celestial; que los derechos del hombre son una ridiculez; que la Constitución para el pueblo mexicano produce el mismo efecto que una casaca puesta en la espalda de un mono, etcétera” (*Ibidem*).

Vigil acumulaba después de estos duros ataques al positivismo y sus seguidores mexicanos; ataques que denunciaban el carácter antiliberal de éste —una atendible crítica que aún muchos mexicanos

desconocen en la actualidad— su prácticamente ya habitual batería de argumentos antipositivistas: que las ideas positivistas son de una naturaleza tan desconcertante, que debieran ser enseñadas y cultivadas en sociedades secretas y para iniciados; que, desde luego, esas ideas podían resultar en extremo peligrosas para jóvenes inmaduros e irreflexivos y dañaban, inclusive, a los individuos y las familias; que, en efecto, los principios positivistas llegaban a desarmar a las personas “para las grandes luchas de la vida” (1885: 41-42; página 199 de este volumen); que resultaba falso que la ciencia experimental y matemática moderna fuese positivista; que ninguno de los grandes nombres de esta ciencia, como Copérnico, Francis Bacon, Descartes, Newton o Pasteur se había asumido como positivista; que el positivismo no había inventado el método inductivo, sino que tan sólo lo había extendido de un modo erróneo a todos los ámbitos del conocimiento humano; que, en términos rigurosos, no existía un solo positivismo, sino varios y divergentes entre sí; etcétera.

Profundizando en las diferencias que afectaban a los autores positivistas, Vigil destacaba que algunos de ellos accedían en sus reflexiones hasta proposiciones abiertamente contradictorias con los fundamentos empiristas de la doctrina. Esto sucedía, de acuerdo con Vigil, porque al partir de principios equivocados se llegaba a conclusiones erróneas y ostensiblemente absurdas, las cuales movían a apelar al sentido común como último juez de las cuestiones. Herbert Spencer, por ejemplo, habría pensado que “si al nacer no existe más que una receptividad pasiva de impresiones, ¿por qué un caballo no podría recibir la misma educación de un hombre? (...) ¿Por qué el gato y el perro, sometidos a las mismas experiencias que les da la vida doméstica, no llegan a un grado igual y a la misma especie de inteligencia [que el ser humano]? (1885: 45; página 202 del presente volumen). De esta manera el sentido común conducía a Spencer a aceptar que existen nociones *a priori* como las de ser, sustancia, espacio, tiempo, cantidad,

calidad, etcétera, –que les permiten a los humanos aproximarse racionalmente al mundo– y a ponerse del lado del racionalista y metafísico Leibniz, en lugar del del empirista Locke.

Por ello, en resumen, se debía abjurar del positivismo en la enseñanza preparatoria y adoptar, en cambio, al espiritualismo. Pero si la Junta de Catedráticos del bachillerato favorecía en esta elección al positivismo, “entonces –declaraba Vigil– ofrezco retirarme desde luego de la cátedra que sirvo, pues no quiero ser causa de perpetua disidencia, ni podría de ninguna manera comprometerme a explicar un texto contrario a mis convicciones políticas y filosóficas” (1885: 46; página 203 de este volumen). Así concluía la intervención de Vigil en la junta del 1º de septiembre de 1885.

La disyuntiva entre positivismo y espiritualismo como base para la educación en la Escuela Nacional Preparatoria, expuesta por José María Vigil en su segundo discurso ante los profesores de dicha Escuela, así como su decisión de abandonar la cátedra de lógica en el caso de que fuese adoptada la propuesta contraria a la que él defendía, son perfectamente equivalentes a la disyuntiva que enfrentara y la determinación que expresara Antonio Caso en el año de 1933, cuando en ocasión del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, el exalumno de Vigil se opuso tajantemente a la iniciativa de Vicente Lombardo Toledano acerca de establecer al materialismo histórico y dialéctico de Marx y Engels como la “doctrina oficial” de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cf. Hernández Prado, 2002: 240-242 y Moreno, 1997: 217-231). Si bien en ese Congreso sería aprobada la propuesta del socialista Lombardo, Caso desplazó la polémica hasta la prensa mexicana para impedir, finalmente, que esa propuesta fuese llevada a la práctica. Rafael Moreno recordaría así que entre el 27 de septiembre y el 28 de octubre de 1933, Antonio Caso publicó en el periódico *Excelsior* seis artículos donde señalaba que, en general, las “doctrinas oficiales” aniquilaban al pensamiento

libre y que, en el ámbito de la academia, debe prevalecer una pluralidad de enfoques teóricos para que los universitarios no se prohíban jamás la posibilidad de acercarse a la verdad en cualesquiera terrenos cognoscitivos (Moreno, 1997: 223-224). Si la Universidad Nacional llegara a convertirse oficialmente al marxismo, afirmaba Caso, ello limitaría el cultivo de otros enfoques filosóficos y científicos capaces de corregir y superar la deplorable “doctrina oficial”. Por consiguiente, concluía el filósofo mexicano –en forma muy parecida a la que medio siglo antes delineara Vigil en su respectivo contexto–: “si esto se aprueba, el profesor Caso dejará de pertenecer a la Universidad. Os lo protesto de todo corazón, con toda mi alma” (Moreno, 1997: 226).

Al igual que Caso frente a la disyuntiva “doctrina oficial (marxista)-pluralidad de enfoques teóricos”, Vigil apreció la disyuntiva “positivismo-espiritualismo” como una irresoluble y concluiría, de igual manera que el célebre ateneísta, que si prevalecía el polo más criticable y negativo de la dupla planteada, tendría que abandonar su tarea y su responsabilidad académicas. La diferencia entre Caso y Vigil radicaba en que el primero admitió para la Universidad Nacional la pluralidad de enfoques sobre la base de una serie de principios teóricos y prácticos extremadamente generales –libertad de pensamiento y de cátedra; adopción de la razón como herramienta principal de la investigación; debate racional de ideas para la resolución de conflictos; respeto civilizado a las creencias y posturas de los demás; etcétera–, mientras que el segundo encontraría inviable esa pluralidad –por culpa del intolerante positivismo– e insistiría en que la Preparatoria debía desenvolverse sobre no otros fundamentos que los de la filosofía espiritualista, misma que a su juicio representaba el pensamiento coherente con los grandes principios políticos y filosóficos liberales. También los principios universitarios reivindicados por Antonio Caso eran esencialmente liberales, por *lo que ahora es factible decir que lo que buscaban ambos pensadores mexicanos era un fondo*

*doctrinario de sentido común o sensatez para la educación y la investigación superiores; un fondo de principios de buen sentido, que Vigil identificaría con el espiritualismo y el liberalismo político-económico clásicos, y Antonio Caso con ciertos planteamientos equivalentes a los de su sano y singular espiritualismo liberal, conforme al cual –y como lo afirmara su irónico filosofema proferido en 1941–, “el liberalismo es falso, pero la libertad es verdadera” (Caso, 1975: 88).*

Finalmente, en su Discurso del 4 de septiembre de 1885 ante la Junta de Catedráticos de la Escuela Nacional Preparatoria, José María Vigil profundizaría, sobre todo, en las deficientes críticas de las corrientes positivistas a los principales conceptos reivindicados por los estudios metafísicos y recapitularía, en la porción final de este último discurso, su posición definitiva con respecto al amorfo y objetable positivismo. Vigil haría todo ello al enfrentar las respuestas de los profesores positivistas a sus señalamientos de los discursos precedentes y al tratar de fijar su última palabra con respecto a una doctrina que se presentaba a sí misma como liberal, pero que en su personal y muy atendible opinión, no lo era en lo absoluto.

Vigil comenzaba por la cuestión de un Ser Supremo creador, de aquella causa primera concebida y sustentada filosófica y racionalmente por grandes filósofos no creyentes, pero descalificada de manera injustificada y arbitraria por los positivistas. Hacía notar Vigil que según el profesor Ignacio Gamboa, el alma de los padres de familia ante la doctrina positivista provenía de que, según estos –y bajo un concepto erróneo–, ella atacaba al Dios de los católicos. Vigil apuntaba que el positivismo no tan sólo cuestionaba al Dios católico; asimismo impugnaba al Dios judío, al protestante o al del Islam, pero en particular al Dios razonado por los filósofos, “que como primer principio contiene en sí la razón de todo lo que existe” (1885: 49; página 207 de este volumen). Vigil precisaba que la noción misma de

Dios podía entenderse como fundamentada en “la razón pura”, y que por ello había sido admitida por los “gentiles” Platón y Aristóteles, por los –que ahora serían– católicos San Agustín y San Anselmo y por los protestantes Leibniz y Newton. Al negarse a considerar siquiera la “idea de Dios” y “colocarla fuera de todo conocimiento científico” (1885: 50; página 208 del presente volumen), el positivismo ignoraba “la base y fundamento de todas las religiones positivas; porque todas esas religiones presuponen la legitimidad de una idea natural, inherente, innata a la inteligencia humana” (*Ibidem*).

Vigil declaraba separarse “en este punto” de la opinión del propio Janet –autor del texto para la asignatura de lógica, defendido por el propio Vigil–, así como adherirse a la de Francois Pierre Guillaume Guizot, quien estimaba que “el positivismo profesa teóricamente la abstención en todo lo que se refiere a los primeros principios” (1885: 51; página 209 de este volumen), si bien en la práctica, o inclusive de un modo teóricamente implícito, ese positivismo negaba los primeros principios o bien los admitía y explicaba “en tales términos que equivale a negarlos” (*Ibidem*). Un ejemplo notable de ello, a la vez que otro “primer principio” rechazado por los positivistas, era la noción de sustancia, a la cual negaba expresamente Charles Renouvier e Hippolyte Adolphe Taine aceptaba, de manera muy criticable, como “una colección de propiedades” (*Ibid.*). O también la idea de causa, que de acuerdo con Vigil, los partidarios del positivismo concebían como “una simple sucesión de fenómenos invariables e incondicionales”. Sería precisamente en este momento cuando Vigil introduciría las siguientes palabras, que interesan sobremanera al presente *Estudio introductorio*:

“...Pero yo pregunto: ¿es esto lo que se entiende por causa? Indudablemente que no. Ya Reid ha observado con mucha razón, que hay fenómenos que se suceden invariablemente, como el día y la noche, la juventud y la vejez, la vida y la muerte, entre los cuales no existe sin



embargo ninguna relación de causalidad. La idea de causa no es la de simple sucesión... La idea de causa envuelve necesariamente el principio de continencia y el principio de subordinación, porque el efecto está contenido en la causa, fundado en su esencia y subordinado a ella” (1885: 51; página 209 de este volumen).

Efectivamente, Vigil decía en estas líneas por qué, a su juicio, la concepción positivista de causa es en extremo deficiente y cuál era la noción de dicho concepto que resultaba más convincente, sostenible y digna de ser inculcada entre los estudiantes de la Preparatoria. Pero algo en extremo interesante es que en tales líneas, Vigil hacía mención explícita de Thomas Reid, el filósofo dieciochesco escocés que, según hemos venido apreciando, desarrolló un buen número de reflexiones aprovechadas posteriormente por los pensadores espiritualistas que se enfrentaron en la Europa decimonónica a las doctrinas positivistas y que fueron reivindicados en México por José María Vigil –al parecer, no se repetiría otra referencia a Thomas Reid en otro autor filosófico mexicano hasta bien entrado el siglo xx; el exalumno de Vigil, Antonio Caso, por ejemplo, nunca lo mencionó en sus escritos–. Los textos de Reid que Vigil citaba sin procurar una fuente precisa eran, principalmente, dos: los ya destacados *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788, y las *Lecciones sobre las bellas artes*, de 1774. En el primero de estos dos escritos, y concretamente en el cuarto ensayo, “De la libertad de los agentes morales”, capítulo segundo, “De las palabras causa y efecto y acción y capacidad activa”, Reid había escrito esta consideración detallada:

“Pudiera ser difícil explicar el origen de nuestras concepciones y creencias con respecto a las causas eficientes y la capacidad activa. La teoría común de que todas nuestras ideas son de la Sensación o de la Reflexión [la teoría de la percepción de John Locke], y de que nuestras creencias son una percepción del acuerdo o el desacuerdo

entre esas ideas, parece repugnar tanto a la idea misma de una causa eficiente, como a la creencia en su necesidad.

“Una adhesión a la teoría mencionada ha conducido a ciertos filósofos a negar que tengamos una concepción de la causa eficiente o de la capacidad activa, porque la eficiencia y la capacidad activa no son ideas de la sensación ni de la reflexión. Estos filósofos sostienen, en consecuencia, que una causa es simplemente algo anterior al efecto y constantemente asociado a él. Tal es la noción de causa del señor Hume, la cual parece haber adoptado también el Dr. Priestley, cuando afirma que ‘una causa no puede definirse como algo, sino como las circunstancias previas constantemente secundadas por un efecto determinado, cuyo resultado constante nos hace concluir que ha de haber una razón suficiente en la naturaleza de las cosas por la que el efecto debe producirse en esas circunstancias’ (‘Doctrina de la necesidad filosófica’, página 11).

“Pero la teoría es quien debe inclinarse ante los hechos y no los hechos ante la teoría. Todo hombre que entienda el lenguaje sabe que ninguna prioridad, ninguna asociación constante o las dos juntas a la vez implican eficiencia...” (Reid, 2003: 329-330).

Y en el segundo de los textos mencionados, Reid, escribiría que “para Hume, lo único que necesita la causa [para serlo] es que siga al efecto. Sin embargo, de acuerdo con semejante razonamiento, el día debería ser la causa de la noche, la salud de la enfermedad, la riqueza de la pobreza, etcétera” (Reid, 1998: 356). Aquí, ciertas palabras de Thomas Reid son casi exactamente las mismas que las que empleara Vigil. El primero debatió con David Hume y el segundo, con los positivistas europeos y mexicanos quienes, insistía el liberal jalisciense, eran los herederos de empiristas y sensualistas tales como el gran escéptico de Edimburgo.

Pero Vigil cerraba su reflexión sobre los conceptos metafísicos entendidos deficientemente por los positivistas con la noción de

infinito. Para éstos últimos, por ejemplo el profesor Ignacio Gamboa, apoyado en los “sensualistas” Locke y Taine, el infinito se confunde con lo indefinido o interminable, pues es comprendido como algo susceptible de adición y de sustracción. Pero el infinito, al igual que lo absoluto, proponía Vigil, “no admite ni más ni menos (y) necesariamente se destruye desde el momento en que se supone ese más o menos” (1885: 52; página 210 del presente volumen). Planteaba, entonces, Vigil sus últimas consideraciones sobre las doctrinas positivistas, con las que concluiría sus discursos ante la Junta de Catedráticos y con ellos, su defensa integral del pensamiento espiritualista como el más adecuado para orientar la educación de los jóvenes mexicanos. Esas consideraciones serían, básicamente, de tres órdenes: moral, político y metafísico-doctrinario, articuladas todas ellas a partir de las respuestas que diera Vigil a las críticas de los profesores Ignacio Gamboa, Eduardo Garay y Manuel Flores.

Las reflexiones morales antipositivistas de Vigil en esta parte final de su Discurso del 4 de septiembre de 1885, iniciaban con un cuestionamiento de la defensa de Gamboa a la ética utilitaria del “positivista” Jeremy Bentham. “...El sistema utilitario está muy lejos de fundar una verdadera moral” (*Ibid.*), sentenciaba Vigil, apoyado en Theodore Simon Jouffroy y Jean Marie Guyau. Y ante la observación de Gamboa de que el propio Vigil sería incoherente en alguno de sus escritos con ese gran metafísico medieval que fue Santo Tomás de Aquino, el profesor de lógica espiritualista declararía sin ambages que él no era un conocedor profundo de las doctrinas del Aquinate y que, por lo demás, “no todo lo que dice Santo Tomás es materia de dogma” (1885: 53; página 211 de este volumen). Pero don José María aprovecharía esta crítica de Gamboa para refrendar su credo liberal, en el sentido de que ninguno de sus alumnos podría haber oído de él...

“...Una sola palabra que hiera o lastime en lo más mínimo ninguna creencia en materia de religión... Mis creencias, mis convicciones en

materias de religiosas son asunto que a mí sólo atañe, de que a nadie tengo que dar cuenta; pero sean cuales fueren, yo no me he creído nunca autorizado para hacer propaganda en tal o cual sentido, abusando al mismo tiempo del puesto que se me había confiado y de la inexperiencia de los jóvenes que me escuchaban” (1885: 53; página 211 del presente volumen).

Este comentario conducía a Vigil a la cuestión política. Aunque el profesor Garay y los positivistas mexicanos se proclamaran junto con él como liberales y dijeran que las tendencias absolutistas de Auguste Comte eran simples desvaríos que no merecían la menor atención, Vigil insistiría en que la adopción del liberalismo implicaba admitir “las nociones racionales de libertad, derecho, etcétera.” (1885: 54; página 212 de este volumen). Inclusive era este factor el que había introducido, quizás, las mayores contradicciones entre los más destacados positivistas. Los franceses –Comte, Littré, etcétera–, mucho más consecuentes que los británicos –Spencer, Mill o Bain–, serían mejores empiristas que liberales y los segundos, mejores liberales que positivistas. Pero en resumen, la estricta circunscripción al ámbito de las percepciones y de las sensaciones no sólo socavaba las bases de una vida política racional –que lograra escapar de la hobbesiana *bellum omnium contra omnes*–, sino asimismo, minaba los fundamentos de la genuina vida moral. Con palabras que harían recordar décadas después el estilo discursivo y el pensamiento de Antonio Caso, Vigil concluiría que “si queremos fundar una moral empírica sacada por el método inductivo de los hechos que observamos, entonces hay que hacer a un lado todas esas virtudes austeras que han formado a los héroes y a los santos, pues esas virtudes sólo conducen al sufrimiento, y no pocas veces a la ignominia y a la muerte” (1885: 56; página 214 de este volumen), aunque también y principalmente, hubiera señalado Caso, redondeando la proposición de Vigil, ellas conducen hasta una “existencia como caridad”, mucho más valiosa que la contemplativa

“existencia como desinterés” y sobre todo, que la calculadora e interesada “existencia como economía” (Caso, 1972a: 93-106).

En cuanto a las consideraciones finales –con respecto al positivismo– de orden metafísico y doctrinario, Vigil destacaría que éste hace metafísica sin admitirlo o saberlo. Muy reidianamente, Vigil afirmaría que “todos al hablar, aun los mismos que niegan los principios metafísicos, estamos haciendo metafísica” (1885: 57; páginas 215 del presente volumen). Ni siquiera es posible pensar sin “aplicar” las ideas que Aristóteles llamó categorías, así como tampoco percibir y conocer sin las nociones puras de tiempo, espacio, sustancia o causa, como lo propuso Kant. Pero sobre todo –y aquí se hacían oír ecos de Reid–, “el estudiante más rudo distingue al sustantivo del adjetivo, es decir, establece la diferencia entre la sustancia y la propiedad o atributo” (1885: 57; página 215 de este volumen). El uso del lenguaje ordinario implica la adopción de nociones metafísicas que no han sido extraídas de la experiencia, sino que por el contrario, ésta, el pensamiento y el conocimiento, presuponen para operar (Cf. Reid, 2002: 466-467).

Por esta otra razón los positivistas se habrían desmembrado también como una corriente unificada y coherente. En la Europa actual, destacaba Vigil en ese 1885 –recurriendo a Elme-Marie Caro–, “el positivismo no existe ya como escuela... Tantas son las divergencias que han surgido entre sus sectarios, que la palabra positivismo no puede significar más que un conjunto de opiniones discordantes y contradictorias” (1885: 57; página 215 del presente volumen). Por alguna “fatalidad”, México caminaba siempre a la zaga de las corrientes intelectuales modernas y todavía pensaban muchas de sus personalidades más cultivadas que había algo así como un positivismo unitario, aunque la verdad era que “el Sr. Garay sigue de cerca de Augusto Comte, el Sr. Flores se inclina a Stuart Mill (y) el Sr. Sierra a Herbert Spencer” (1885: 58; página 216 del presente volumen). En efecto, estos tres positivistas mexicanos compartían una misma base empirista

o sensualista, pero sus planteamientos y conclusiones eran marcadamente divergentes. El positivismo, rigurosamente hablando, no era sino la doctrina de Augusto Comte, y todo lo que en ella había de original y sugerente “pertenece ya a la historia” (*Ibidem*). Sobre todo, los británicos la transformaron profundamente, para dar lugar en Stuart Mill al “asociacionismo” y en Herbert Spencer, al “evolucionismo”.

Sin embargo, el ataque más directo posible al presunto positivismo consistía en una inversión de la propuesta del profesor Eduardo Garay, en el sentido de que el espiritualismo era “un conjunto de negaciones” (1885: 59; página 217 de este volumen). Según Vigil, sucedía exactamente lo contrario. La positivista “abstención sobre todo conocimiento que trasciend(a) la esfera de los sentidos, ¿que otra cosa es sino una gran negación?” (*Ibid.*). El positivismo es pues, y muy irónicamente, el negativismo mas grande, afirmaba Vigil, anticipándose con ello a las tesis que haría célebres en México Antonio Caso desde 1915, cuando en sus *Problemas filosóficos* se pudo leer que “el principio del positivista es más verdadero fuera del positivismo que dentro de él. ‘Todo conocimiento nace de la experiencia’, sí, pero de toda la experiencia... El positivismo niega la autoridad de la fe y, sin embargo, cree por un verdadero acto de fe en la realidad de un mundo exterior que determina en el espíritu los fenómenos de la sensación y la percepción” (Caso, 1973b: 8-9). Empero, Vigil llevaría sus observaciones hasta el señalamiento metafísico de que, para el supuesto positivismo, tan sólo existe lo que se puede conocer, o como lo afirmara Berkeley, *esse est percipi*, y en consecuencia, no existen *a priori* habitantes en la luna, porque no se les puede conocer, y tampoco ha de haber un Dios, porque su conocimiento es imposible.

Objetivamente hablando, el llamado positivismo era la utilización impertinente y errónea del “método inductivo” en el conjunto universal de las ciencias, operación que, por cierto, no había logrado más que afectar enormemente a la ciencia: “he aquí la obra del positivismo

–escribió Vigil–. He aquí el importante servicio que ha prestado a la ciencia: destruirla” (1885: 59; página 217 del presente volumen). Y por último, desde el punto de vista de la enseñanza apoyada en las doctrinas positivistas, era evidente que ella tendría que ser sencillamente inferior a la basada en el espiritualismo filosófico, capaz de educar convenientemente a todo alumno en “los principios generales sobre los que reposan las diversas ciencias que ha estudiado” (1885: 60; página 218 de este volumen). Si el denominado positivismo fuese verdadero, reiteraba y concluía Vigil, de cualquier modo no habría que inculcarlo entre quienes viven aún una etapa de la vida llena de “irreflexión” y de sentimientos exaltados. La conclusión final debería equivaler, entonces, para el caso del positivismo, a la opinión que guardara Rousseau sobre el materialismo, según la cual éste es una teoría tan moralmente cruel, que parece imposible que sea cierta.

### 5. Epílogo

Como habrá podido apreciarse, los comentarios efectuados a los tres textos filosóficos de Vigil que reúne el presente volumen no componen un estudio minuciosamente histórico y unitario y tan sólo pretenden estimular futuras investigaciones historiográficas y filosóficas mucho más serias y completas de la obra vigiliana. Desde luego, destacaría una pregunta que seguramente se habrán hecho los lectores y que merece cierta consideración detenida. ¿Por qué las ideas filosóficas de José María Vigil pueden dar lugar a las numerosas reminiscencias del pensamiento de Thomas Reid que ha efectuado este *Estudio introductorio*? O dicho en otras palabras, ¿es factible que exista un punto real de contacto entre Vigil y la figura histórico-filosófica de Reid, más allá de las afinidades y los parentescos en las formas de pensar de ambos autores? Para responder a esta interrogante, conviene rescatar tres datos fundamentales asociados a la biografía de Vigil: el

primero y muy elemental, la breve estancia del polígrafo jalisciense en San Francisco, California, durante los años de 1864 y 1865; el segundo, mucho más relevante, su conocimiento de los escritos de Pierre Paul Royer-Collard y Théodore Simon Jouffroy –introdutores de la obra reidiana en suelo francés (Beanblossom, 1983: xlii)–, y el tercero y a nuestro juicio, determinante, el general “norteamericanismo” de Vigil, particularmente ostensible hacia los años de su plena madurez intelectual.

“Los estadounidenses –escribiría el historiador norteamericano Arthur Herman– construyeron su mundo sobre los principios de Adam Smith y de Thomas Reid, (ésos) del interés propio individual gobernado por el sentido común y de una limitada necesidad de gobierno” (2003: 368). Si esta afirmación es sostenible, no debieran sorprender las aproximaciones teóricas entre Vigil y el filósofo sensocomunista de Aberdeen. El propio Arthur Herman ha destacado que Thomas Jefferson (1743-1826), ese capital *Founding Father* de la democracia y la república estadounidenses, conocía bien la obra de Reid gracias a uno de sus más cercanos maestros en el Colegio de Guillermo y María de Williamsburg, Virginia, William Small (1734-1775), un escocés educado en la Universidad de Aberdeen (Herman, 2003: 242). Herman agregaría que “es muy probable que (Jefferson) tomara prestada de Reid la idea de ‘verdades evidentes de suyo’ para la Declaración de Independencia, además de que pondría a Reid en el centro de su planeado programa de estudios de la Universidad de Virginia (mientras que Hume era cuidadosamente excluido)” (Herman, 2003: 251).

Ellen Duthie menciona en la Introducción a su versión española de la *Inquiry into the Human Mind of the Principles of Common Sense* (Reid, 2004), que especialmente debido a la influencia intelectual de Jefferson, en las primeras cinco décadas de vida de los Estados Unidos “prácticamente la única filosofía que se estudiaba en las universidades era (la) filosofía escocesa, a través de los textos de Reid y de (su disci-



pulo Dugald) Stewart (1753-1828)” (Duthie, 2004: 46-47), y añade la autora que hacia 1800, el diez por ciento de las bibliotecas norteamericanas tenían una copia de la *Inquiry* de Reid y el 27% un ejemplar de sus *Essays*. Para 1815, el porcentaje de bibliotecas con ejemplares de la *Inquiry* se había elevado a 24 (Duthie, 2004: 47) y si bien paulatinamente las universidades estadounidenses ampliaron sus horizontes intelectuales para dar cabida y difusión a los aportes filosóficos y científicos de Alemania, Inglaterra o Francia, el pensamiento de Reid tendría importantes reivindicadores decimonónicos en las figuras de Noah Porter (1811-1892) y James McCosh (1811-1894), rectores de las universidades de Yale y Princeton, respectivamente.

Adicionalmente, se pudieran considerar los informes que procura Arthur Herman con respecto a que el título del célebre panfleto político de Thomas Paine (1737-1809), *Common Sense*, del año 1776, le fue sugerido a éste por su amigo Benjamin Rush (1745-1813), un conocedor de la filosofía de Reid, y de que uno de los principales artífices intelectuales de la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos, el eminente James Wilson (1742-1798), apoyaría asimismo sus propuestas y su labor en las teorías del juicio y el sentido común de Thomas Reid (Herman, 2003: 251-254). José María Vigil, según se señaló al inicio de este *Estudio introductorio*, fue también un ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación mexicana, conformada en buena medida según el modelo de la *Supreme Court* norteamericana. Así, el objeto de todas las consideraciones precedentes no es otro que evidenciar cómo en la médula de la cultura política liberal norteamericana, persisten fuertes elementos de la obra de Thomas Reid, de manera tal que *cualquier conocedor y reivindicador decimonónico de dicha cultura, como lo era José María Vigil, muy bien podría haberse hecho eco de planteamientos articulados con las ideas del viejo filósofo de Aberdeen*, especialmente si, como también Vigil, se tenía cabal noticia del autor escocés a través de textos franceses como

los de Royer-Collard y Jouffroy. Muy probablemente, entonces, la asociación entre Reid y Vigil no sea puramente imaginaria o hipotética. Tampoco sería ella, por supuesto, detallada y explícita, pero sin duda resulta sostenible –y quizás haya quedado suficientemente claro en nuestro *Estudio introductorio*– que el “norteamericanismo” de José María Vigil pudo haberlo colocado en una sintonía intelectual con las ideas sensocomunistas –y por extensión, liberales y pragmatistas– de Thomas Reid.

## Referencias bibliográficas

- Agraz García de Alba, Gabriel (1981), *Biobibliografía general de don José María Vigil*. UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México.
- Ballard Perry, Laurens (1974), “El modelo liberal y la política práctica en la República Restaurada. 1867-1976”, en *Historia Mexicana*, volumen XXIII. El Colegio de México, México, abril-junio, pp. 646-699.
- Beanblossom, Ronald E. (1983), “Introduction” para *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, editados por Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer. Hackett Publishing Company, Indianapolis, pp. ix-lvii.
- Caso, Antonio (1972a), “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”, en *Obras completas*, volumen III, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 23-120.
- (1972b), “Positivismo, neopositivismo y fenomenología”, en *Obras completas*, volumen VII, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 119-173.

- (1973a), “Filósofos y doctrinas morales”, en *Obras completas*, volumen II, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp.77-198.
- (1973b), “Problemas filosóficos”, en *Obras completas*, volumen II, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-76.
- (1975), “La persona humana y el Estado totalitario”, en *Obras completas*, volumen VIII, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-175.
- (1976), “México (apuntamientos de cultura patria)”, en *Obras completas*, volumen IX, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 159-217.
- Cortés Hernández, Valeria Soledad (2001), *La educación en el debate de la segunda mitad del siglo XIX. Una visión historiográfica*. Tesis de Maestría en Historiografía, UAM-Azcapotzalco, División de CSH, México.
- Cosío Villegas, Daniel (1998), *La Constitución de 1857 y sus críticos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, Émile (1989), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega. Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo 1320, México.
- Duthie, Ellen (2004), “Introducción” a *Thomas Reid, Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Introducción, traducción y notas de Ellen Duthie. Editorial Trotta, Madrid, pp. 9-60.
- Hale, Charles A. (1991), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Traducción de Purificación Jiménez. Editorial Vuelta, México.

- Herman, Arthur (2003), *The Scottish Enlightenment. The Scots' Invention of the Modern World*. Fourth Estate, Londres.
- Hernández Prado, José (2002), *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*. UAM-Azcapotzalco, División de CSH-Publicaciones Cruz O., México.
- (2003), “Introducción” a *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión castellana e introducción de José Hernández Prado. UAM-Azcapotzalco, México. Colección Ensayos núm. 5.
- Moreno, Rafael (1997), “La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre”, en *Rafael Moreno y su filosofar sobre la educación mexicana*. Universidad Autónoma de Sinaloa y UNAM, México, pp. 217-277.
- Moya López, Laura Angélica (2003), *La nación como organismo. México, su evolución social, 1900-1902*. Miguel Ángel Porrúa-UAM-Azcapotzalco, México.
- Popper, Karl R. (1991), “1. La ciencia: conjeturas y refutaciones”, en *Conjeturas y refutaciones*. Traducción de Néstor Míguez, Ediciones Paidós, Barcelona, pp. 57-87.
- Reid, Thomas (1998), “Lecciones sobre las bellas artes”. Traducción de Jorge V. Arregui, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*. Volumen III, Universidad de Málaga, España, pp. 355-384)
- (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*. Texto editado por Derek R. Brookes y anotado por Derek R. Brookes y Knud Haakonssen. The Pennsylvania State University, Pennsylvania.

- (2003), *La filosofía del sentido común*. Breve antología de textos de Thomas Reid. Versión castellana e introducción de José Hernández Prado. UAM-Azcapotzalco, México. Colección Ensayos núm. 5.
- (2004), *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Introducción, traducción y notas de Ellen Duthie. Editorial Trotta, Madrid.
- Ritzer, George (1993), *Teoría sociológica clásica*. Traducción de María Teresa Casado Rodríguez. McGraw-Hill, México.
- Sánchez Cuervo, Antolín (2003), *Krausismo en México*. UNAM, México.
- Sierra, Carlos J. (1963), *José María Vigil*. Club de Periodistas de México, México.
- Vigil, José María (1882a), “La anarquía positivista”, en *Revista Filosófica*. Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, México, pp. 49-58 y 65-74.
- (1882b), “Bibliografía. Nociones de lógica arregladas por el profesor Luis E. Ruiz”, en *Revista Filosófica*. Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, México, pp. 129-139, 145-156 y 161-169.
- (1963), “Artículos políticos”, en Sierra, Carlos J., *José María Vigil*, Club de Periodistas de México, México.
- Vigil, José María y Rafael Ángel de la Peña (1885), *Discursos pronunciados por los profesores José M. Vigil y Rafael Ángel de la Peña en las juntas de catedráticos celebradas en la Escuela Nacional Preparatoria, los días 27 y 31 de agosto y 1º y 4 de septiembre del presente año, con motivo de la designación de texto par la clase de Lógica*. Imprenta del Gobierno en Palacio, México.

# La anarquía positivista

(1882)





## I. Augusto Comte y Herbert Spencer

**E**l 15 de febrero de 1864, Augusto Laugel publicó en la *Revue de deux Mondes* un artículo acerca de la obra de Herbert Spencer, intitulada: *Los Primeros Principios*. En dicho artículo, el escritor francés presentó al filósofo inglés como discípulo de Augusto Comte, pero parece que el segundo no se sintió satisfecho de esta honrosa distinción, pues se apresuró a desmentir semejante aserto en un artículo que se intitula *Por qué me separo de Augusto Comte*, y que puede ver el curioso lector en la *Clasificación de las ciencias*, obra traducida al francés por F. Réthoré. Como nuestros positivistas acostumbran citar en apoyo de sus doctrinas a Comte y Spencer, cual si entre estos escritores hubiese identidad de opiniones, vamos a extractar el artículo del último, lo cual servirá de deshacer algunas inocentes ilusiones, dando al mismo tiempo una pequeña muestra de la anarquía que reina en el campo positivista. Desde luego se presenta esta cuestión: ¿es efectivamente A. Comte creador de la ciencia propiamente dicha? Spencer no vacila en negarlo, calificando de errónea la creencia que lo afirma, y que sin saberlo han contribuido a propagar tanto los enemigos más ardientes, como

los amigos más adictos de Comte. He aquí cómo se explica ese error fundamental:

“Por una parte, habiendo designado M. Comte bajo el nombre de *filosofía positiva* todos los conocimientos definitivamente establecidos, que los sabios han reducido por grados a sistema o en un solo cuerpo de doctrina, y habiéndole opuesto de ordinario a la reunión incoherente de las opiniones sostenidas por los teólogos,<sup>1</sup> se ha formado en el partido teológico el hábito de designar al partido opuesto, el de los hombres de ciencia, con el nombre de *positivistas*, lo cual ha hecho nacer la opinión de que llamándose *positivistas* son discípulos de Comte. Por otra parte, los que han adoptado el sistema de Comte, considerándole como la filosofía del porvenir, han sido llevados naturalmente a ver en todas partes los signos del progreso, y donde quiera que han encontrado opiniones en armonía con él, las han atribuido a la influencia de su autor. Tendencia de los discípulos es exagerar siempre los efectos de la enseñanza del maestro, y considerar a ese maestro como inventor de todas las doctrinas que enseña. En el espíritu de los discípulos el nombre de M. Comte se asocia al del método científico, porque la mayor parte de ellos no conocen éste sino por la exposición que aquél da; bajo la influencia inevitable de semejante asociación de ideas, piensan en M. Comte siempre que encuentran hábitos de pensar que tienen alguna analogía con el método científico descrito por aquel autor, y llegan así a imaginarse que ha hecho nacer en el espíritu de los otros las concepciones que hizo nacer en el suyo. Que M. Comte haya dado una exposición general de la doctrina y del método científico, es verdad; pero no es verdad que los que admiten esa doctrina y siguen ese método sean discípulos de M. Comte. Ni sus procedimientos de investigación, ni sus miras

<sup>1</sup> Bajo este nombre se designan aquí todos los que no son positivistas, a la calificación del lector queda la exactitud del término.

concernientes al conocimiento humano en su naturaleza y límites, difieren de un modo sensible de lo que esos procedimientos y esas miras eran antes de M. Comte. Si son *positivistas*, lo son como lo han sido siempre de una manera más o menos consecuente todos los hombres de ciencia; y al designarlos con este nombre habría tanta razón para llamarlos discípulos de M. Comte, como la que habría para dar el mismo título a los sabios que vivieron y murieron antes de este autor.”

Aquí, como se ve, hace H. Spencer una distinción importantísima que es preciso no olvidar. Ni en el método de investigación ni en la teoría del conocimiento humano ha dicho Comte nada nuevo: respecto del primero, nadie disputa su legitimidad tratándose de las ciencias de observación; en cuanto a la segunda, Comte no ha hecho más que seguir las huellas de los empíricos y sensualistas que le habían precedido. ¿Qué es, pues, lo que caracteriza a la escuela de A. Comte? ¿Qué es lo que la distingue de sus congéneres? Oigamos a H. Spencer:

“Lo que se proponía M. Comte, era dar al pensamiento y al método filosófico una forma y una organización más perfecta, y aplicarlos a la interpretación de esa clase de fenómenos que no habían sido estudiados todavía de una manera filosófica.<sup>2</sup> Era ésta una concepción llena de grandeza, e intentar realizarla era una empresa digna de simpatía y admiración. Esta concepción había sido igualmente la de Bacon; que también aspiraba a una organización de las ciencias; que también estaba persuadido de que ‘la física es la madre de todas las ciencias’ y de que éstas no pueden avanzar sino a condición de unirse y combinarse, habiendo visto en lo que consisten esa unión y esa combinación necesarias; que también había comprendido que la filosofía moral y civil no podría crecer y florecer sino en tanto que

<sup>2</sup> Este es el error capital del positivismo; tratar de aplicar a las ciencias filosóficas el método experimental.

tuviese sus raíces en la filosofía natural entendiendo, de este modo, la idea de una ciencia social que nacía de la ciencia física; pero el estado de los conocimientos en su época le impidió ir más allá de esa concepción general; y es en verdad cosa maravillosa que hubiese ido hasta allá.<sup>3</sup> En lugar de una concepción oscura y vaga. M. Comte ha presentado al mundo una concepción clara y netamente definida. Al realizar esa concepción ha mostrado una amplitud de miras notable, una grande originalidad, un inmenso genio de invención, un poder de generalización extraordinario. Considerado en sí mismo, su sistema de filosofía positiva, verdadero o falso, es un monumento de proporciones gigantescas; *pero* después de haber concedido a M. Comte la alta admiración que merece por su concepción, por sus esfuerzos en realizarla, y por el talento que desplegó en esa tentativa, queda una cuestión que plantear: *¿Ha logrado su objeto?* A un pensador que reorganiza el método científico y los conocimientos de su siglo, y que hace aceptar a sus sucesores la reorganización que ha intentado, puede considerársele con justo título como jefe de escuela y a éstos como sus discípulos; pero no merecen ciertamente tal denominación, los que aceptando ese método y esos conocimientos del siglo, no admiten la reorganización. Ahora bien, ¿qué ha sucedido respecto de M. Comte? Hay algunos, *pero en pequeño número*, que han aceptado sus doctrinas *casi sin reserva*, y éstos pueden ser llamados con verdad sus discípulos. Hay otros que aceptan como verdaderos cierto número de esos principios, pero que rechazan el resto; si éstos son sus discípulos, sólo lo son en parte. Hay otros, por último que rechazan su doctrina en todo

<sup>3</sup> Sea cual fuere la opinión que se tenga de la concepción de Bacon, está muy lejos de confundirse con la de Comte, como parece hacerlo aquí Spencer. El filósofo que ha escrito estas palabras tantas veces citadas: "un poco de filosofía natural hace que los hombres se inclinen al ateísmo; pero un conocimiento más profundo de esta ciencia los conduce a la religión", no puede confundirse con el que negando todo conocimiento suprasensible, acaba por hundirse en el ateísmo y el materialismo.

lo particular que contiene, y éstos deben ser considerados como sus *antagonistas*. Todos los miembros de esta clase son precisamente lo que habrían sido, si él no hubiera escrito. Al rechazar su reorganización de las ciencias, han tomado esas ciencias tales como existían antes de él; como una herencia común legada al presente por el pasado, y su adhesión a esa doctrina científica, de ninguna manera los pone en el número de los discípulos de M. Comte. A esa clase pertenece *la gran mayoría* de los hombres de ciencia, y a esa clase es *a la que yo pertenezco*".

Nos parece que no se puede ser más explícito. De un golpe, y como por una especie de sangrienta burla, H. Spencer derriba a A. Comte del alto pedestal en que por un momento le hubiera colocado, reduciendo *casi* a la nulidad el número de sus verdaderos discípulos, y poniendo en completo *antagonismo* con sus doctrinas a *la gran mayoría de los hombres de ciencia*, entre los cuales se coloca el mismo Spencer. Después de este terrible fallo, pasa a señalar los grandes principios generales sobre los que M. Comte está de acuerdo con los pensadores que le precedieron y con el mismo M. Spencer. Estos principios son, en resumen, los siguientes: "todo conocimiento viene de la experiencia". Lo que entre paréntesis, destruye los esfuerzos que el *Positivismo* ha hecho por alejar de su escuela la nota de empirismo; "todo conocimiento es relativo y no alcanza más que a los fenómenos", consecuencia necesaria del principio anterior; "en la explicación de los diferentes clases de fenómenos, no debe recurrirse a entidades metafísicas que se consideran como sus causas"; y por último, "hay leyes naturales invariables, relaciones constantes y uniformes entre los fenómenos"; este principio no se concilia fácilmente con el primero, y Stuart Mill se ha encargado de hacer notar esa incompatibilidad; pero en fin, no se trata de esto por ahora. Lo que sí debemos observar es, que esos principios fundamentales de las escuelas sensualistas de todas las épocas, y sobre los cuales está únicamente de acuerdo Spencer

con Comte, mediante ciertas modificaciones, son muy anteriores a éste, como tiene buen cuidado de hacerlo notar el primero, lo cual no puede establecer ningún lazo de mancomunidad, tratándose de lo que verdaderamente caracteriza al positivismo comtista. En efecto, Spencer declara que si a alguno debe en particular haberle hecho esos principios más claros, es a Sir William Hamilton, y luego añade: “Así como estoy enteramente de acuerdo con M. Comte sobre esas doctrinas fundamentales, que son nuestra herencia común, de la misma manera *estoy enteramente en desacuerdo con él* sobre los principios que fundan su filosofía propia y determinan su organización”; y pasa a probarlo formando una comparación entre las proposiciones de Comte y las que les opone. Aquí no tenemos que hacer más que traducir al pie de la letra.

*Proposición de Comte.*- “...Cada una de nuestras concepciones principales, cada ramo de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto, el estado científico o positivo. En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente diferente y aun radicalmente opuesto: al principio el método teológico, en seguida, el método metafísico, y al fin el método positivo”. (p.3)

*Proposición de Spencer.*- “...El progreso de nuestras concepciones y de cada ramo de nuestros conocimientos, es desde el principio hasta el fin, intrínsecamente el mismo. *No es verdad* que haya tres métodos filosóficos radicalmente opuestos; no hay más que un sólo método que permanece siempre esencialmente idéntico consigo mismo. Desde el principio hasta el fin, nuestras concepciones de las causas de los fenómenos tienen un grado de generalidad, que corresponde a la extensión de las generalizaciones que las experiencias determinan; y nuestras generalizaciones cambian a medida que las experiencias se

acumulan. La integración de las causas, consideradas al principio como múltiples y locales, pero consideradas al fin como unas y universales, es un procedimiento que implica, es verdad, el paso por todos los grados intermedios entre sus dos extremos; pero imaginarse que los pasos que se dan del uno al otro son grados por los cuales se eleva, no puede ser más que efecto de la ilusión. Las causas, que suponemos al principio concretas e individuales, se identifican en el espíritu a medida que los fenómenos semejantes se forman en grupos. Al identificarse y extenderse a un número más y más grande de fenómenos, las causas se hacen cada vez menos distintas en su individualidad; si la identificación continúa, llegan a hacerse gradualmente difusas e indefinidas en el pensamiento; y a veces, sin que haya ningún cambio en la naturaleza del procedimiento, el espíritu adquiere la conciencia de una causa universal, que no puede ser concebida”.<sup>4</sup>

*Proposición de Comte.*- “El sistema teológico ha llegado a la más alta perfección de que es susceptible, cuando ha sustituido la acción providencial de un ser único, al variado capricho de las numerosas divinidades independientes que primitivamente se habían imaginado. De la misma manera, el último término del sistema metafísico, consiste en concebir, en lugar de las diferentes entidades particulares, una sola grande entidad general, la *naturaleza*, considerada como el único origen de todos los fenómenos. Igualmente, la perfección del sistema positivo, hacia la cual tiende sin cesar, aunque sea muy probable que no deba nunca alcanzarla, sería poder representarse todos los fenómenos observables, como casos particulares de un solo hecho general, tal como el de la gravitación, por ejemplo.” (p.5)

<sup>4</sup> Esta manera de explicar la idea de Dios por vía de generalización, coincide con la teoría de Locke que quería sacar por vía de adición lo infinito de lo finito. Lo falso de estas doctrinas revela la impotencia del sensualismo, que quiere reducirlo todo al conocimiento sensible.

*Proposición de Spencer.*- “Así como la marcha del pensamiento es una, uno es también su punto de llegada. No hay tres concepciones últimas posibles; sino que no hay más que una sola concepción última. Cuando la idea teológica de la acción providencial de un solo ser, reemplazando todas las causas segundas independientes, se ha desarrollado con toda la precisión de que es susceptible, se convierte en la concepción de un ser, cuyo poder siempre activo se manifiesta bajo todos los fenómenos; al tomar dicha concepción esa forma definitiva, hace desaparecer en el pensamiento todos los atributos antropomórficos que distinguían la idea primitiva. El supuesto último término del sistema metafísico (la concepción de una sola grande entidad general, la *naturaleza*, considerada como origen de todos los fenómenos) es una concepción idéntica a la primera: la idea de una sola causa que, al aparecérsenos como universal, cesa de ser considerada como concebible, que no difiere sino por el nombre de la idea de un solo ser, manifestándose en todos los fenómenos. Y de la misma manera, lo que se nos describe como la perfección ideal de la ciencia, es decir, el poder de representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general, implica la idea de alguna existencia última a la cual se refiere ese hecho único y la creencia en esa existencia última, constituye un estado de la conciencia, idéntico a los otros dos”.

*Proposición de Comte.*- “...Considerando como absolutamente inaccesible y vacía de sentido para nosotros, la investigación de lo que se llama *causas*, sea primeras o finales”. (p.14)

*Proposición de Spencer.*- “Aunque al extenderse nuestras generalizaciones, reducen para nosotros el número de las causas, y hacen las concepciones que de ellas tenemos más y más indefinidas; aunque al reducirse las causas múltiples a una causa universal, cesan de poder ser representadas al espíritu, para el cual se suponen no ser ya comprensibles; sin embargo, la idea de causa permanece al fin como



al principio, dominante e indestructible en el pensamiento. El sentimiento y la idea de causa no pueden destruirse sino destruyendo la conciencia misma”. (*Primeros principios* § 25, p. 526)

Aquí se encuentra una nota de M. Spencer, que consideramos de la mayor importancia. Dice así: “diráse tal vez que el mismo M. Comte admite que probablemente no se alcanzará nunca, lo que llama la perfección del sistema positivo, y que lo que condena es la investigación de la *naturaleza* de las causas y no la creencia general en una causa. A lo primero respondo que, según mi manera de entender a M. Comte, el obstáculo a la perfecta realización de la filosofía positiva, es la imposibilidad de llevar las generalizaciones bastante lejos para reducir todos los hechos particulares a un solo hecho general, no a la imposibilidad de destruir la idea de causa. A lo segundo respondo que, el principio fundamental de su filosofía es la profesión de ignorancia respecto de la causa en general. Porque si no es así ¿qué viene a ser la supuesta *diferencia entre la perfección del sistema positivo y la perfección del sistema metafísico*? Y séame permitido observar aquí, que al afirmar todo lo contrario de lo que M. Comte afirma, *estoy excluido de la escuela positiva*. Si hay que admitir su propia definición del positivismo, como según yo, lo que él llama positivismo es de una imposibilidad absoluta, *es claro que yo no puedo ser lo que él llama un positivista*.”

*Proposición de Comte.*- “...No me creeré nunca en la necesidad de probar a los lectores de esta obra, que las ideas gobiernan y trastornan el mundo, o en otros términos, que todo el mecanismo social reposa al fin sobre opiniones. Ellos saben, sobre todo, que la gran crisis moral y política de las sociedades actuales, depende en último análisis de la anarquía intelectual.” (p.48)

Aquí nos encontramos desde luego con la siguiente nota, no menos instructiva que la anterior. “Un crítico me objeta amistosamente que M. Comte no está lealmente representado por esta cita, y que es

condenado por su biógrafo M. Littré, por haber insistido demasiado sobre el sentimiento, considerándolo como el móvil de la humanidad. Si en su *Política positiva*, a la que presumo que se hace aquí alusión, M. Comte abandona los principios que emitió al principio, tanto mejor; pero yo hablo aquí de lo que se conoce como *Filosofía positiva*; y lo que prueba que el pasaje citado arriba, representa tal como es la doctrina de M. Comte, es el hecho de que esta doctrina se ve reproducida al principio de la *Sociología*". Aquí ya no solo Littré condena a Comte, sino que el mismo Comte se desmiente a sí mismo. ¡Admirable homogeneidad de la doctrina positivista!

*Proposición de Spencer.*- "Las ideas no gobiernan ni trastornan al mundo: el mundo se gobierna o trastorna por los sentimientos, a los que las ideas solo sirven de guías. El mecanismo social no reposa al fin sobre opiniones, sino casi enteramente sobre el carácter. No la anarquía intelectual, sino el antagonismo moral, es la causa de las crisis políticas. Todos los fenómenos sociales se producen por el conjunto de los sentimientos y de las creencias humanas: en gran parte son determinados de antemano los sentimientos, mientras que las creencias lo son generalmente después. Las pasiones de los hombres son ante todo hereditarias; pero sus creencias son en general adquiridas, y dependen de las circunstancias en que se encuentran colocados. Ahora, entre esas circunstancias las más importantes dependen del estado social, que depende a su vez de las pasiones dominantes. El estado social, poco importa la época, es resultado de las ambiciones, de los intereses, de los temores, de las iras, de las simpatías de todos los ciudadanos que han vivido y de los que viven todavía. Las ideas que tienen acogida en ese estado social, deben por término medio, estar de acuerdo con los sentimientos de los ciudadanos, y en consecuencia, estar de acuerdo por término medio con el estado social que sus sentimientos han producido. Ideas enteramente extrañas al estado social, no pueden desarrollarse, y si se introducen de fuera, no

pueden ser aceptadas, o si lo son, desaparecen luego que desaparecen los sentimientos que las han hecho aceptar. Por consiguiente, aunque las ideas avanzadas, establecidas una vez, influyen sobre la sociedad y sus progresos ulteriores, sin embargo, el establecimiento de tales ideas depende de la aptitud de la sociedad para recibir las. Prácticamente, el carácter nacional y el estado social determinan las ideas que deben tener acogida: no son éstas las que determinan aquéllos.

“La modificación de la naturaleza moral de los hombres, producida gradualmente por la acción continua de la disciplina de la vida social, es la principal causa inmediata del progreso de las sociedades.” (*Estática social*, c. XXX)

*Proposición de Comte.*- “No debo olvidar el indicar de antemano, como una propiedad esencial de la escala enciclopédica que voy a proponer, su conformidad general con el conjunto de la historia científica, en el sentido de que, no obstante la simultaneidad real y continua del desarrollo de las diferentes ciencias, las que se clasifiquen como anteriores, serán en efecto más antiguas y constantemente más avanzadas que las presentadas como posteriores”. (p. 84)... Este orden se determina por el grado de simplicidad, o lo que viene a ser lo mismo, por el grado de generalidad de los fenómenos”. (p. 87)

*Proposición de Spencer.*- “El orden en que tienen lugar las generalizaciones de la ciencia, se determina por la frecuencia y la fuerza con que diferentes clases de fenómenos se repiten para nuestra experiencia consciente; y esto depende en parte, *de las relaciones más o menos directas de esos fenómenos con nuestro bienestar personal*; en parte, *de la importancia de uno u otro de los dos fenómenos, entre los cuales percibimos una relación*; en parte, *de la frecuencia absoluta*; en parte, *de la frecuencia relativa con que los fenómenos se presentan*; en parte, *de su grado de simplicidad*, y en parte, *de su grado de abstracción*”. (*Primeros principios*, 1ª Ed., §36)

*Proposición de Comte.*- “En definitiva, la matemática, la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social: tal es la fórmula enciclopédica, que entre el grandísimo número de clasificaciones que permiten las seis ciencias fundamentales, es la única lógicamente conforme con la jerarquía natural e invariable de los fenómenos”. (p. 115)

*Proposición de Spencer.*- “El orden en que M. Comte coloca las ciencias, no es lógicamente conforme con la jerarquía natural e invariable de los fenómenos, ni hay orden serial cualquiera, en que puedan ser colocadas, que represente la dependencia lógica de los conocimientos o de los fenómenos”. (Véase la *Génesis de la ciencia*.)<sup>5</sup>

*Proposición de Comte.* “Concíbese, en efecto, que exigiendo el estudio racional de cada ciencia fundamental, el cultivo previo de todas las que le preceden en nuestra jerarquía enciclopédica, no ha podido hacer progresos reales ni tomar su verdadero carácter, sino después de un gran desarrollo de las ciencias anteriores, relativas a fenómenos más generales, más abstractos, menos complicados e independientes de los otros. En este orden, pues, ha debido tener lugar la progresión, aunque simultánea”. (p. 100)

*Proposición de Spencer.*- “El desarrollo histórico de las ciencias no ha tenido lugar en ese ni en cualquiera otro orden serial; no hay verdadera filiación de las ciencias. Desde el principio, las ciencias abstracto-concretas y las ciencias concretas, han progresado juntas: las primeras, resolviendo los problemas presentados por las segundas y las terceras, y desarrollándose sólo por la solución de los problemas; las segundas desarrollándose también al concurrir con las primeras a la solución de los problemas presentados por las terceras. Durante todo el período de su progreso, ha habido acción y reacción continuas entre las tres grandes clases que forman, progreso de los hechos

<sup>5</sup> Vigil escribió “el Génesis...”, tal vez haciendo referencia al libro del Génesis. *N. del E.*

concretos a los hechos abstractos, y en seguida, aplicación de los hechos abstractos al análisis de nuevas clases de hechos concretos”. (Véase la *Génesis de la ciencia*.)

“Tales son, añade Spencer, los principios que han servido a M. Comte para la organización de su filosofía. Hágase abstracción de esas verdades generales, reconocidas antes de él, y que son propiedad común de todos los pensadores modernos, y no quedan más que esas doctrinas generales que distinguen y caracterizan su sistema, sobre cada una de las cuales estoy en desacuerdo con él. A cada proposición opongo una proposición del todo diferente, o una negación directa; y lo que hago ahora, lo he hecho siempre, desde que tuve conocimiento de sus escritos”. Siguiendo el mismo orden pasa a señalar otros puntos de desacuerdo y que forman parte esencial del sistema. Hélos aquí:

—“El origen de los seres orgánicos es una cuestión que M. Comte pone en el número de las especulaciones ociosas, pues asienta realmente de hecho que las especies son inmutables”.

“Según yo, esta cuestión puede resolverse, y lo será tarde o temprano. La parte de la biología que trata del origen de las especies, me parece la más importante, y a la que están subordinadas todas las demás; porque de la solución que dé la biología a este problema, debe depender enteramente nuestra concepción de la naturaleza humana, considerada en el pasado, en el presente y en el porvenir; deben depender nuestras teorías de la inteligencia y de la sociedad”.

—“La más importante de todas las partes de la psicología, la que consiste en el análisis subjetivo de nuestras ideas, es considerada por M. Comte como absolutamente imposible”.

“En mi obra intitulada *Principios de psicología*, cuya mitad es subjetiva, he expresado con fuerza mi creencia en una ciencia subjetiva del espíritu”.

—“Según M. Comte, la sociedad más perfecta es aquella en que el *gobierno* ha alcanzado su mayor desarrollo; en que las distintas

funciones están, mucho más de lo que están ahora, sometidas a una reglamentación pública; en que la jerarquía, fuertemente organizada y armada de una autoridad reconocida, dirija todas las cosas; en que la vida individual esté subordinada en gran parte a la vida social”.

“Según yo, al contrario, el ideal hacia el que nos encaminamos, es una sociedad en que el *gobierno* se disminuye y la libertad se aumenta tanto como sea posible; en que la naturaleza humana se modela por la disciplina social a la vida civil, de manera que haga inútil toda represión exterior y deje a cada uno dueño de sí mismo; en que el ciudadano no sufra ninguna traba a su libertad, excepto la que es necesaria para asegurar a los otros una libertad igual; en que la cooperación espontánea que ha desarrollado nuestro sistema industrial, y que sigue desarrollándolo con una actividad siempre creciente, cree agencias para el ejercicio de casi todas las funciones sociales, y no deje más empleo a la acción oficial de otro tiempo, que el de amparar la libertad y hacer posible esa cooperación espontánea; en que el desarrollo de la vida individual no tenga otros límites que los impuestos por la vida social, y en que ésta no tenga otro objeto que el de asegurar el libre desarrollo de la vida individual”.

—“No admitiendo M. Comte en su filosofía la idea y el sentimiento de una causa que se manifiesta a nosotros bajo todos los fenómenos, y reconociendo, sin embargo, la necesidad de una religión que tenga un objeto propio, da por objeto a esta última la humanidad. Esa vida colectiva (de la sociedad) es en el sistema de M. Comte el *Ser Supremo* el solo ser que podemos conocer, y por consiguiente, el solo que podemos adorar”.

“Yo concibo, por el contrario, que el objeto del sentimiento religioso continuará siendo lo que ha sido siempre, el origen desconocido de las cosas. Mientras las *formas* bajo que los hombres tienen conciencia de la causa desconocida de las cosas, cambian y desaparecen, la *sustancia* que está en el fondo de ese fenómeno de conciencia,

permanece siempre la misma. Principiando por la concepción de agentes imperfectamente conocidos, pasando enseguida a la concepción de agentes cada vez menos conocidos y menos susceptibles de ser conocidos, y llegando por fin a la *concepción de una causa universal reconocida como absolutamente inconocible*,<sup>6</sup> el sentimiento religioso ha alcanzado el objeto en que no debe nunca cesar de ocuparse. Llegado al fin de sus evoluciones, al Infinito Inconocible, como objeto de contemplación, ese sentimiento no puede ya, so pena de retrogradar, volver a tomar por objeto de contemplación, un Finito Conocible como la humanidad”.

Después de esto, M. Spencer hace notar que hay todavía otros muchos puntos sobre los cuales está en completo desacuerdo con A. Comte, que no menciona por brevedad, y luego se detiene a examinar algunas circunstancias que pudieron dar origen a la opinión que le supone discípulo del filósofo francés, fijándose especialmente en su primera obra, *Estática social*, cuyo título había sido empleado por Comte; pero al fijar el sentido de estas palabras, se ve que no existe relación ninguna en las ideas, por lo que agrega H. Spencer: “además de la diferencia en la concepción general de lo que constituye la estática social, la obra a la que he dado ese título es casi en todo radicalmente

<sup>6</sup> *La concepción de una causa universal reconocida como absolutamente inconocible*, es una proposición contradictoria en sus mismos términos, como se demuestra en el siguiente pasaje de Fabre, en que se refuta una proposición semejante: “Condillac asienta un absurdo, cuando se imagina poder ‘demostrar que no tenemos la idea del infinito...’ La sola enunciación de su tesis echa por tierra toda la demostración que pudiera hacer, puesto que al decir: ‘no tengo idea del infinito’ prueba al mismo tiempo, y a pesar suyo, que tiene esa idea. Porque, o sabe lo que dice, o no lo sabe. En el primer caso, tiene la idea del infinito, puesto que es evidente que para demostrar la verdad o falsedad de una proposición, se necesita al menos percibir sus términos. Tiene, pues, la idea del infinito. En el segundo caso, no sabría lo que dice; pronunciaría palabras al azar, y no llegaría, por consiguiente, a ninguna demostración”.

opuesta a las doctrinas de M. Comte. Lejos de pensar como él, que la reorganización debe tener lugar por la filosofía, yo sostengo que no se verificará sino por los efectos acumulados del hábito sobre el carácter, debiendo restringirse en vez de extender la acción de la autoridad sobre el ciudadano, pues el ideal a que hay que aspirar, no es un nacionalismo, sino un individualismo más decidido. Mi creencia política es tan profundamente diferente de la de M. Comte, que ha sido señalada, si no me engaño, por uno de sus principales discípulos ingleses, como la creencia por la cual tiene mayor aversión. Hay, sin embargo, un punto por el cual nos acercamos; la analogía entre el organismo individual y el social, entrevisto por Platón y por Hobbes... Con excepción de esta semejanza, del todo insignificante, el contenido de la *Estática social* es de tal manera diferente de la filosofía de M. Comte, que creo que sin el título, mi obra no habría hecho pensar nunca en la suya, a menos que no fuese por efecto de esa ley de la asociación de las ideas que reúne las contrarias”.

Lo que antecede basta para quedar convencidos de que entre Comte y Spencer median diferencias tan radicales y profundas, que no pueden de ninguna manera ser considerados como representantes de la misma doctrina filosófica, y que confían demasiado en la ignorancia de sus lectores, quienes los citan simultáneamente en apoyo de sus teorías. No es ésta la ocasión de entrar en el examen sobre el valor respectivo de las ideas de ambos escritores; pero por lo expuesto creemos poder decir que si Spencer es un pensador más profundo, Comte es más consecuente con sus principios, poniendo por lo mismo más de bulto el vicio radical de su sistema. Por lo demás, estas contradicciones, este antagonismo entre autores que adoptan la misma base, que establecen el mismo punto de partida y emplean el mismo método en la construcción de sus sistemas filosóficos, están probando que esa base, ese punto de partida y ese método adolecen de un vicio radical, el de ser inadecuados al objeto que se aplican. En efecto el método



científico, el método experimental, excelente para las ciencias de observación en que se estudia simplemente lo que es, no puede ser aplicable a las ciencias filosóficas y morales, en que se establece lo que debe ser; eliminar las concepciones *a priori* para construir luego *a posteriori* las ciencias que en ellas se fundan, es una empresa radicalmente defectuosa, que lejos de producir resultados *positivos*, no puede engendrar más que lo que estamos viendo; una anarquía intelectual que deja la puerta abierta al ateísmo, al escepticismo, al materialismo, a todos los sistemas negativos que representan el estado patológico de la filosofía.



## II. A. Comte, J. Stuart Mill y E. Littré

Entre los grandes maestros de la filosofía positiva aparecen en primera línea Stuart Mill y Littré, a quienes nuestros positivistas profesan un respeto igual al que tienen por Comte y Spencer; así hallamos citados los nombres de estos filósofos en los escritos consagrados a la defensa de la nueva escuela, como se citan autoridades puestas fuera de toda discusión. Esta circunstancia puede inducir a error a las personas que no están en los secretos de la doctrina positivista, pues pueden creer, como en efecto creen muchos, que el sistema de Comte posee todas las condiciones de una ciencia constituida, que hay una completa homogeneidad en los elementos que la forman, y que si existen algunas diferencias entre sus adeptos, es sólo sobre cuestiones secundarias, sobre materias de poco momento que en nada alteran lo compacto y bien organizado de la nueva filosofía, de tal suerte, que el término *positivista* designa con toda precisión un cuerpo de doctrinas perfectamente ligadas con los principios sobre que se fundan. En nuestro artículo anterior ha quedado completamente desvanecida suposición semejante por lo que respecta a Comte y Spencer; poquísimos esfuerzos nos ha costado poner de manifiesto que

las divergencias que separan a aquellos autores son completas, capitales, y que sería, por lo mismo, hacer el mayor abuso del lenguaje, el señalarlos simultáneamente como representantes de la misma teoría. Débiles e inaceptables de todo punto son las explicaciones que sobre el particular ha dado el órgano más caracterizado del positivismo en México, y no creemos aventurar nada, al decir que después de leer nuestro artículo, ninguna persona despreocupada podrá considerar como posible el andar al mismo tiempo sobre las huellas de Spencer y de Comte, pues si es cierto que la homogeneidad no es la identidad, no es menos cierto que la homogeneidad no es ni será nunca la contradicción.

Tarea no menos fácil es la que ahora vamos a desempeñar al examinar el desacuerdo entre Stuart Mill y Comte, pues este trabajo ha sido hecho de mano maestra por Littré, uno de los positivistas que más de cerca siguieron al segundo, sin que esto signifique que haya aceptado en todas sus partes las múltiples y no siempre lógicas evoluciones de su pensamiento. Un libro intitulado *Augusto Comte y el Positivismo*, publicado por Mill en Londres el año de 1865, y traducido al francés por el Dr. G. Clémenceau, fue el origen de este debate, memorable en los anales de la filosofía. La manera con que en dicha obra juzgó el escritor inglés a A. Comte y su doctrina, provocó una respuesta de Littré, inserta en la *Revue de deux Mondes*, respuesta interesante y curiosa por más de un título, que tiene para nosotros el mérito inapreciable de manifestar con toda claridad la completa anarquía que reina en el campo positivista. Véase definida en unas cuantas palabras la posición de ambos escritores: “yo soy discípulo de la filosofía positiva”, dice Littré; M. Mill es su crítico, crítico muy versado, cuyo modo de pensar va conforme con ella, pero que, en fin, se disgustaría de que se creyera que le pertenece, pues a sí mismo alude seguramente cuando dice: “aunque el modo de pensar designado por los términos *positivo* y *positivismo* está muy extendido, las palabras

mismas, como sucede de ordinario, se conocen mejor por los adversarios que por los partidarios, y más de un pensador que nunca ha dado a sí ni a sus opiniones ese calificativo, guardándose cuidadosamente de confundirse con los que se le dan, se halla a veces con gran disgusto de su parte, aunque con un instinto bastante exacto, clasificado entre los positivistas y atacado como tal". Notaremos aquí una cosa que no carece de originalidad, y es que, tanto Spencer como Mill, rechazan con cierta especie de disgusto el calificativo *positivistas*, mientras que los escritores que entre nosotros han adoptado esa denominación se empeñan en aplicarla a aquellos filósofos, considerándolos como miembros de su misma familia. ¿En qué puede consistir semejante contradicción? ¿Acaso nuestros positivistas ignoran las opiniones de los filósofos ingleses? No es posible suponerlo en personas que deben ser bastante instruidas en las doctrinas que defienden. ¿Acaso conociendo esas opiniones, buscan el prestigio de nombres ilustres, aun dando tormento a la verdad de los hechos? Esta es una hipótesis que haría nacer dudas legítimas sobre la rectitud filosófica de dichas personas. ¿Acaso eso de ser o no ser positivista será considerado como pormenor insignificante, como tenue divergencia que en nada altera la homogeneidad del sistema? El lector imparcial resolverá con su buen juicio si es admisible semejante contrasentido. Sea de esto lo que fuere, continuemos por ahora sin perder la esperanza de llegar a esclarecer tan curioso problema.

Sabido es que Comte consideraba como sus principales precursores a Descartes y a Leibniz, lo que probablemente ha engendrado en nuestros positivistas, el extraño error de contar a aquellos filósofos entre los miembros de su escuela. Distinto fue seguramente el pensamiento de Comte, aunque no por eso quede al abrigo de toda objeción. Mill encuentra puntos de semejanza entre el fundador del positivismo y los filósofos citados, estableciendo un paralelo en los siguientes términos: "ellos tenían, como él, un poder extraordinario

de encadenamiento y de coordinación; ellos enriquecieron el saber humano con altas verdades e importantes concepciones de método; ellos fueron, entre todos los grandes pensadores científicos, los más consecuentes, y por esto, con frecuencia los más absurdos, pues no retrocedieron ante ningunas consecuencias, aunque contrarias al sentido común, que procedían manifiestamente de sus premisas”. Littré opina que los defectos en que incurrieron Descartes y Leibniz no deben atribuirse a haber sido consecuentes, sino a haber partido de principios falsos; en cuanto a Comte, añade: “si por espíritu de consecuencia cayó en *enormidades* que pasman al sentido común, debe concluirse sin vacilar, como sucede con Descartes y Leibniz, que partió de un principio falso; pero, en contra de lo que pasó con esos dos filósofos, lo que le precipitó en las *enormidades* que se le reprochan, es haber sido infiel a su principio y a su método. En Descartes y Leibniz, el principio es responsable de las consecuencias; en M. Comte, las consecuencias son indebidas y el principio permanece intacto”. Aquí la divergencia entre Mill y Littré da lugar a serias reflexiones: ambos convienen, a pesar de ser el segundo, discípulo ortodoxo de Comte, que éste cometió *enormidades que pasman al sentido común*, pero el uno las ve como fruto natural de sus principios, y el otro, como un extravío de esos mismos principios. Limitándonos a exponer simplemente las opiniones de estos escritores, debemos observar, sin embargo, que el sentir de Mill nos parece más ajustado a la verdad filosófica. El paralelo concluye así: “si hubiéramos de expresar todo nuestro pensamiento sobre M. Comte, le declararíamos superior a Descartes y a Leibniz, si no intrínsecamente, al menos porque le fue dado desplegar un poder intelectual igual al suyo en un estado más avanzado de la preparación humana, pero también en una edad menos tolerante de absurdos palpables, y en que, los que ha cometido, sin ser en sí mayores, parecen más ridículos”. Estas duras palabras conmovieron a Littré, que contesta enternecido: “de esta última frase

de la obra, la última palabra es *ridículos*. Yo no disputo a M. Mill el derecho de aplicarla a tal o cual concepción desgraciada de las que han señalado el fin de M. Comte. Yo no la habría empleado creyendo que esos *absurdos* son más bien patológicos que filosóficos; pero lo que hiere mi sentimiento de equidad y aun de artista, es que esa triste palabra sea la última bajo cuya impresión se deja al lector, y que una frase digna de M. Comte y de M. Mill no eleve al espíritu a las grandezas del hombre y de su obra”. No puede decir un discípulo en términos más corteses, que su maestro ha perdido la razón. Littré reconoce con Mill el derecho de llamar *ridículas* algunas de las concepciones del maestro; lo único que le duele es que esa sea la última palabra con que el filósofo inglés concluye su libro oponiendo a su frase final otra no menos humillante y despreciativa. Parécenos que este género de defensas no dejaría satisfecho a todo el mundo.

El desacuerdo entre Mill y Littré comienza desde la definición de la filosofía positiva. Para Littré, la filosofía positiva es “la concepción del mundo tal como resulta del conjunto sistematizado de las ciencias positivas”. “Esta definición, añade, que tiene la propiedad de coordinarse con las filosofías teológica y metafísica, tiene sobre todo la eminente propiedad de dividir inmediatamente el mundo en dos partes, una conocida, otra desconocida, lo que forma nuestra situación real”. A esto agrega un desarrollo que considera implícito en la definición, y es el siguiente: “concepción del mundo por coordinación de los hechos generales o verdades fundamentales que a ello conducen, y la extendiendo como debe poder hacerse a las filosofías particulares de las ciencias, diciendo: la filosofía de una ciencia es la concepción de esa ciencia por coordinación de los hechos generales o verdades fundamentales que le pertenecen”. Veamos ahora la definición de Mill: “admitimos dice, que la filosofía es, según la significación atribuida por los antiguos a esta palabra, el conocimiento científico del hombre en tanto que es ser intelectual, moral y social. Como sus facultades

intelectuales contienen la facultad de conocer, la ciencia del hombre contiene todo lo que el hombre puede conocer, en otros términos, toda la doctrina de las condiciones del conocimiento humano”. Littré observa que en esta definición se confunde la filosofía con la lógica general, y luego agrega: “me es imposible aceptar esa manera de ver y de confundir la lógica y la filosofía. Sé bien que en el pasaje que acabo de transcribir se habla de todo lo que el hombre puede conocer por sus facultades intelectuales y concederé, si se quiere, que de esa fórmula se pueden hacer salir las ciencias positivas y tal vez su clasificación; pero no es menos verdad que al llamar la filosofía estudio del hombre, se extravía el recto camino que Comte ha trazado con seguridad. La filosofía es el estudio general del mundo, o en términos escolásticos, del objeto; y en ese mundo, en ese objeto, el hombre se encuentra en su lugar, sea como ser viviente, sea como ser social. Poner al hombre a la cabeza de la filosofía, es dar un falso título, si lo único que se quiere es volver después de un rodeo a la vía objetiva, o dar un falso método, si en efecto el punto de vista psicológico es aquel de que se parte.” Por lo que antecede puede notarse que Littré rechaza el carácter puramente formal que atribuye Mill a la filosofía positiva, y a que parece adherirse nuestro colega de *El Positivismo*, quien por este mero hecho se pone en abierta contradicción con el discípulo de Augusto Comte. Por lo demás, fácil es comprender que en este punto la lógica favorece a Littré contra el filósofo inglés, puesto que el primero, consecuente con los principios sensualistas de las escuelas empíricas, toma por punto de partida el mundo exterior y convierte la psicología en un capítulo de la biología como lo veremos después.

M. Mill niega a Comte el merito de ser el primero que dio un carácter positivo a las investigaciones sociológicas, lo cual, entre paréntesis, está en pugna con lo que asientan nuestros positivistas. He aquí sus palabras: “no podría negarse que los mejores autores, tratándose de materias que habían ocupado las facultades de tantos



hombres de la más alta capacidad, no hayan aceptado tan completamente como M. Comte el punto de vista positivo, y rechazado tan decididamente como él los puntos de vista teológico y metafísico. Montesquieu y aun Maquiavelo, Adam Smith y todos los economistas tanto en Francia como en Inglaterra, Bentham y todos los pensadores iniciados por él, abrigaban la plena convicción de que los fenómenos sociales se conforman a las leyes invariables siendo su grande objeto descubrirlas e ilustrarlas. Todo lo que se puede decir es que esos filósofos no fueron tan lejos como él en el descubrimiento de los métodos más propios para poner en claro esas leyes”. Deja entenderse que Littré es de una opinión enteramente contraria. “Que esos filósofos, replica, hayan concebido como sujetos a reglas los fenómenos sociales, no lo niego; pero ésta era una consideración simplemente hipotética, mientras no habían sido las leyes efectivamente comprobadas. Que esos filósofos hayan conocido buen número de hechos positivos, no lo niego tampoco; pero conocer tales hechos, o conocer la ley fundamental de una ciencia, son dos cosas muy diferentes. Lo que aquí se nota en historia, se ha notado igualmente en química y en biología, en que se han tenido, durante cierto intervalo, hechos positivos sin doctrina positiva, sistematizaciones parciales sin sistematización general. El primero que hizo positivas las investigaciones sociológicas es sólo aquel que transformó una consideración puramente hipotética en una ley verificada, y dio a los hechos positivos adquiridos, un vínculo que no se había sospechado mientras sólo había habido sistematizaciones parciales. No hay que atribuir a la preparación lo que no conviene mas que a la constitución”.

Aquí hay que reconocer que Littré tiene razón en términos generales; pero la cuestión no es ésta, no es un simple debate abstracto sobre el carácter distintivo de una ciencia constituida; la cuestión es saber si Comte constituyó realmente la sociología, o no hizo más que avanzar algo sobre la senda de sus predecesores. En este punto, el

disentimiento entre Mill y Littré es absoluto; pues mientras éste opina por la constitución definitiva de la sociología, tal como la creó Comte, Mill juzga el trabajo incompleto y defectuoso, le reserva a más amplios informes, y declara que M. Comte no ha hecho nada en sociología que no exija ser hecho de nuevo y mejor. El lector podrá comparar estas opiniones con las de los positivistas mexicanos.

Llegamos a la importante cuestión de la psicología. Aquí tenemos necesidad de citar extensamente a Mill, prescindiendo de las respuestas de Littré, tanto para que se vea en todo su conjunto el ataque de aquel filósofo al positivismo, como porque debemos limitarnos a las estrechas dimensiones de este artículo. Oigamos a M. Mill:

“Hay en la manera con que M. Comte considera el método de la ciencia positiva otra grave observación, que aunque no sea más antifilosófica que la que acabamos de mencionar (el no haber hallado ni buscado un criterio lógico de la verdad), es de mayor importancia práctica. Él rechaza totalmente, como un procedimiento sin valor, la observación psicológica propiamente dicha, o en otros términos, la conciencia interna, al menos en lo que respecta a nuestras operaciones intelectuales. No da lugar en su serie de las ciencias a la psicología, y siempre habla de ella con desprecio. El estudio de los fenómenos mentales, o según su expresión, de las funciones morales e intelectuales, se coloca conforme a su plan, bajo el dominio de la biología, pero sólo como rama de la fisiología. Cree que necesitamos adquirir nuestro conocimiento del espíritu humano, observando a los demás; no establece, sin embargo, de qué manera debemos observar las operaciones mentales de otro, o interpretar sus signos, sin haber antes aprendido, por el conocimiento de nosotros mismos, la significación de esos signos. Pero para él es evidente que por la observación de nosotros mismos no podemos aprender sino muy poco respecto de los sentimientos, y nada absolutamente respecto del entendimiento. Nuestra inteligencia puede observarlo todo, excepto a sí misma;

nosotros no podemos observarnos observando, si observamos razonando, y aun cuando lo pudiéramos, la atención que concediésemos a esa operación refleja, aniquilaría su objeto, al suspender el procedimiento observado.

“No es necesario entrar en la refutación laboriosa de un sofisma, acerca del cual lo único sorprendente sería que alguien echase sobre sus hombros semejante carga. Dos respuestas pueden darse. Primeramente, se podría decir a M. Comte que consultase la experiencia, así como los escritos de su compatriota M. de Condillac y de nuestro Sir William Hamilton, para probar que el espíritu puede, no sólo tener conciencia de más de una impresión simultáneamente, y aun percibir un número considerable de ellas<sup>1</sup> sino también prestarles atención. Verdad es que la atención se debilita al dividirse, y esto constituye una dificultad especial de la observación psicológica, como lo han reconocido plenamente los psicólogos, y en particular Hamilton; pero una dificultad no constituye una imposibilidad. En segundo lugar, habría podido ocurrir al espíritu de M. Comte que es posible estudiar un hecho por el intermedio de la memoria, no en el mismo instante en que le percibimos, sino en el momento después; y éste es en realidad el modo según el cual se adquiere generalmente lo mejor de nuestra ciencia respecto de nuestros actos intelectuales. Reflexionamos sobre lo que hemos hecho cuando el acto ha pasado, siempre que la impresión esté todavía fresca en la memoria. No hemos podido llegar sino por una de estas dos vías a poseer el conocimiento, que nadie nos niega, de lo que pasa en nuestro espíritu, y el mismo M. Comte habría malamente afirmado que nada sabemos de nuestras propias operaciones intelectuales. Tenemos conocimiento de nuestras observaciones

<sup>1</sup> Hasta seis, según W. Hamilton; pero en tales materias, la precisión numérica importa poco, y es probable que diferentes espíritus posean esa facultad en diversos grados.

y raciocinios, sea en el momento mismo, sea en el instante después, gracias a la memoria; por vía directa en ambos casos, y no únicamente por sus resultados, como sucede respecto de lo que hemos ejecutado en un estado de sonambulismo. Este simple hecho destruye el argumento entero de M. Comte. Todo aquello de que tenemos conocimiento directamente, lo podemos observar de la misma manera.

“¿Y cuál es el instrumento que M. Comte propone para el estudio de las ‘funciones orales e intelectuales’ en lugar de la observación mental directa que rechaza? ¡Casi nos avergonzamos de decir que es la frenología! No en verdad, dice, a título de ciencia formada, sino como una ciencia todavía por crear; porque rechaza casi todos los órganos especiales imaginados por los frenólogos, y sólo acepta su división general del cerebro en tres regiones: las inclinaciones, los sentimientos y el intelecto,<sup>2</sup> así como la subdivisión de esta última región entre los órganos de la meditación y los de la observación. Sin embargo, él considera este simple primer bosquejo de la repartición de las funciones mentales entre diferentes órganos, como que desprende el estudio mental del hombre de la fase metafísica, y le eleva hasta el estado positivo. Triste en verdad sería la condición de la ciencia mental, si tal fuera su mejor probabilidad de llegar a ser positiva; porque los últimos progresos de la observación y de la especulación fisiológicas, tienden no a confirmar, sino a desacreditar la hipótesis frenológica. Y aun cuando esta hipótesis fuera verdadera, la observación psicológica sería todavía necesaria: ¿cómo, en efecto, comprobar que hay correspondencia entre dos cosas, sólo por la observación de una de ellas? El establecer una relación entre las funciones mentales y las conformaciones cerebrales, no sólo necesita un sistema paralelo de

<sup>2</sup> O según la corrección que hizo más tarde, los apetitos y emociones, las capacidades activas y las facultades intelectuales: el *corazón*, el *carácter* y el *espíritu*.

observaciones aplicado a unas y otras, sino también (como lo reconoce el mismo M. Comte con alguna inconsecuencia), un análisis de las facultades mentales (“De las diversas facultades elementales”, t. III. pág. 573) que fuese dirigido sin tener para nada en cuenta las condiciones físicas, puesto que la prueba de la teoría residiría en la correspondencia entre la división del cerebro en órganos y la del entendimiento en facultades, reposando cada una de estas divisiones sobre pruebas separadas. La ejecución de este análisis exige un estudio psicológico directo llevado a un alto punto de perfección: porque es preciso investigar, entre otras cosas, hasta qué grado las circunstancias crean el carácter mental, puesto que nadie supone que la conformación cerebral lo haga todo, y que las circunstancias nada hagan. De esta manera, el estudio frenológico del espíritu, tiene por preparación necesaria toda la psicología de la asociación de las ideas: sin rechazar, pues, el auxilio que el estudio del cerebro y de los nervios puede prestar a la psicología (y que se lo ha prestado y se lo seguirá prestando todavía en mucha parte), podemos afirmar que M. Comte no ha hecho nada para la constitución del método positivo de la ciencia mental, rehusando aprovecharse de los estudios iniciales tan preciosos hechos por sus predecesores, especialmente por Hartley, Brown y James Mill (si es que conoció a alguno de estos filósofos), y dejando a los sucesores de éstos, que se colocaron convenientemente desde el doble punto de vista de la fisiología y de la psicología, M. Bain y M. Herbert Spencer, la tarea de colocar la rama psicológica del método positivo, así como la misma psicología, en su verdadera posición como parte de la filosofía positiva. Esta grave equivocación no es una simple laguna en el sistema de M. Comte, sino que es la fuente de errores serios en la tentativa de crear una ciencia social. Ciertamente es que muestra grande habilidad en la estimación que hace de la eficacia de las circunstancias para modelar el carácter general de la raza humana; si fuese de otra manera, su teoría histórica sería de poco

valor; pero en su apreciación de la influencia que ejercen las circunstancias por el intermedio de las leyes psicológicas, sobre la producción de las diversidades de carácter colectivas o individuales, *se ha engañado miserablemente*".

Omitimos por brevedad las reflexiones a que el anterior pasaje se presta, y señalaremos para concluir otro de los puntos de desacuerdo entre Mill y Comte, llamando muy especialmente la atención sobre la respuesta de Littré.

"Es conveniente, dice Mill, comenzar por descargar a la doctrina positiva de una preocupación que la opinión religiosa tiene contra ella. La doctrina condena todas las explicaciones teológicas y las reemplaza o piensa que están destinadas a ser reemplazadas, por teorías que sólo tienen en cuenta un orden conocido de fenómenos. Se infiere de aquí, que si ese reemplazo se consumara, el género humano cesaría de referir la constitución de la naturaleza a una voluntad inteligente, y de creer de alguna manera en un creador y supremo gobernador del mundo. *La suposición es tanto más natural cuanto que M. Comte era abiertamente de esta opinión.* Verdad es que rechazaba con cierta acrimonia el ateísmo dogmático, y aún dice (en una obra posterior, pero las anteriores no contienen nada que esté en contradicción) que la hipótesis de un designio tiene más verosimilitud que la de un mecanismo ciego; pero una conjetura fundada en la analogía no le parecía en el tiempo de la madurez de la inteligencia humana, base capaz de sostener una teoría, y consideraba como inaccesible, todo conocimiento real de un origen, siendo, según él, traspasar los límites de nuestras facultades mentales el indagarlo; pero lo que aceptan la teoría de las formas sucesivas de la opinión, no están obligados a seguirles hasta allá. El modo positivo de pensar no es necesariamente una negación de lo sobrenatural, contentándose con relegarle al origen de todas las cosas. Si el universo tuvo un principio, ese principio, por las mismas condiciones del caso, fue sobrenatural; pues las leyes de la

naturaleza no pueden dar cuenta de su propio origen. El filósofo positivo es libre para formar su opinión sobre este punto, conforme el peso que dé a las analogías llamadas señales de designio, y a las condiciones generales de la especie humana. Ciertamente es que el valor de esas señales es una cuestión para la filosofía positiva pero no es de tal naturaleza que sobre ella deban estar necesariamente de acuerdo los filósofos positivos. Una de las equivocaciones de M. Comte, es no dejar nunca cuestiones abiertas. La filosofía positiva sostiene que en los límites del orden existente del universo, o más bien, de la parte que nos es conocida, la causa directamente determinativa de cada fenómeno es natural, no sobrenatural. Con este hecho, es compatible creer que el universo fue creado, y aún que está continuamente gobernado por una inteligencia, con tal que admitamos que el gobernador inteligente se adhiere a leyes fijas, que siendo solamente modificadas o contrariadas por otras leyes de igual dispensación, no son nunca abandonadas caprichosa o providencialmente. Cualquiera que mira los acontecimientos como parte de un orden constante, siendo cada uno de esos acontecimientos el consiguiente invariable de algún antecedente, condición o combinación de condiciones, acepta plenamente el modo positivo de pensar, sea que reconozca o no un antecedente universal cuyo consiguiente fue en el origen todo el sistema de la naturaleza, y sea que ese universal antecedente sea o no concebido como una inteligencia”.

A muy serias reflexiones da lugar el anterior párrafo, pero no siendo por ahora nuestro objeto más que señalar la deshecha anarquía que reina en la escuela positivista, veamos la contestación de Littré, que es en gran manera instructiva pues manifiesta las verdaderas tendencias de la secta moderna:

“En el prefacio que puse al frente de la nueva edición del *Curso de filosofía positiva* de M. Comte, he discutido una cuestión muy análoga. M. H. Spencer hace de lo que llama lo *inconocible* y de lo

que yo llamo lo desconocido, el poder supremo cuya manifestación es el universo, opinión que he combatido diciendo que definir así lo *inconocible*, es verdaderamente conocerlo en uno de sus atributos esenciales, lo que implica contradicción, pues entonces no es lo *inconocible*. La argumentación de M. Mill no se escapa de una contradicción poco más o menos del mismo género, que se reduce a esto: pensad lo que queráis de la causa primera, del origen, del antecedente universal; admitid expresamente que esa causa ha creado y gobierna el mundo; con tal que admitáis al mismo tiempo que no se manifiesta nunca en las cosas, no saldréis del modo positivo de filosofar. Pero si esa causa no se manifiesta en las cosas, si las leyes solas se manifiestan allí, está sustraída a toda apercepción humana, e implica que se vea lo que no se muestra nunca, que se conozca lo que nunca se hace conocer. Hay más; refiérese a las señales de designio para llegar hasta la causa primera; pero las señales de designio perfectamente renovadas en la estructura de los mundos, en el movimiento de los astros, en la apropiación de nuestro planeta, en la organización de los seres vivientes; tales señales de designio, repito, ¿qué otra cosa serían sino actos de intervención incesante de la causa primera? Por consiguiente, si se les admite, se rompe con el principio de la filosofía positiva, que rechaza las intervenciones y no admite más que leyes. Así es que la admisión de un antecedente universal, muestra su incompatibilidad con el modo positivo de filosofar, unas veces haciéndole decir que conoce lo que no conoce, y otras imponiéndole en medio de las leyes la doctrina de la finalidad. El valor de las señales de designio no es en efecto otra cosa que la doctrina de la finalidad. Cada ciencia particular ha convertido esa doctrina en una doctrina positiva conocida bajo el nombre de principio de las condiciones de existencia, principio que destierra todas las intervenciones, y que, encontrado en cada dominio particular de la ciencia, ha venido a ser un principio general de la filosofía positiva. Es el último límite a que



el conocimiento puede llegar; si se va más allá, se deja al mismo tiempo la ciencia y la filosofía.

“No debe considerarse el modo positivo de filosofar, como si, tratándose únicamente de las causas segundas, dejase a uno libre para pensar lo que quiera sobre las causas primeras. *No; no deja sobre esto ninguna libertad*; su determinación es precisa, categórica, y le separa radicalmente de las filosofías teológica y metafísica: declara desconocidas las causas primeras. Declararlas desconocidas no es afirmarlas ni negarlas, y esto es, por más que diga M. Mill, dejar la cuestión abierta en la sola medida que lo permite. Notémoslo bien sin embargo, la ausencia de afirmación y la ausencia de negación son indivisibles, y no se puede arbitrariamente rechazar la ausencia de afirmación para adherirse a la ausencia de negación. No sería imposible retorcer los argumentos que con razón ha empleado M. Mill contra M. Comte, acomodando a la satisfacción de nuestras inclinaciones mentales el rigor de la prueba y la objetividad del hecho; ambos quieren que no se niegue ni se afirme, y a pesar de esto, por pura satisfacción a ciertas miras parciales, se permite afirmar sin negar.

“*No se puede servir a dos señores simultáneamente, lo relativo y lo absoluto*, y a lo absoluto servís cuando dais a las cosas un antecedente universal; pero entonces, el modo positivo de filosofar, al que nada puede hacer salir de lo relativo, *os abandona y no os considera ya como suyos*. Hacer resolver la cuestión de las causas primeras en un modo de filosofar que en todas partes ha hecho constar experimentalmente su no solución, introducir lo absoluto en un modo de filosofar que no permite más que lo relativo, concebir un conocimiento allí donde ese modo de filosofar pone rigurosamente lo desconocido, es no conciliar, sino yuxtaponer las incompatibilidades. En fin, aquí recuerdo la distinción que he hecho antes entre el origen psicológico y el origen experimental del principio de la relatividad. Psicológicamente, la relatividad del conocimiento humano no contradice la admisión de

cierta teología, sin lo que, M. Mill, partidario declarado de esa relatividad, de ninguna manera habría hablado de antecedente universal; pero experimentalmente no deja la vía abierta a nada semejante. Esta observación, que recae al mismo tiempo sobre el presente litigio y sobre la relación entre la psicología y la filosofía positiva, muestra una vez más el desacuerdo entre las dos concepciones del mundo y cierra la discusión.”

He aquí a M. Mill *positivamente* excomulgado por M. Littré, excomunió que no era necesaria cuando el primero se colocó oportunamente fuera del gremio comtista. Por lo demás, el semiateísmo del uno y el ateísmo franco y declarado del otro, manifiestan sin dar lugar a duda, el extremo inevitable a que conduce el método experimental aplicado en los dominios de la filosofía, siendo de advertir que en este punto las conclusiones radicales de Littré tienen un enlace lógico más estrecho con el principio de que parte. Dejando a un lado, empero, esta cuestión, concluiremos haciendo notar que, conocidas las profundas divergencias que sobre puntos capitales separan de Comte a Mill, y después de las explícitas declaraciones del último, no es posible, sin incurrir en contradicción, el traer a un debate las autoridades incompatibles de ambos como apoyo de la misma doctrina, lo cual funda la necesidad imperiosa en que están nuestros positivistas de fijar su posición con toda claridad, puesto que es lógicamente imposible ser al mismo tiempo discípulo de Comte y de Spencer, de Mill y de Littré.

Nociones de lógica arregladas  
por el profesor Luis E. Ruiz  
(1882)



# I

**H**emos expuesto someramente en nuestro número anterior las razones que tenemos para ocuparnos con alguna extensión de la obra de lógica, publicada hace poco tiempo por el Sr. Dr. D. Luis E. Ruiz, y creemos que después de esto no hay necesidad de detenernos en probar la rectitud de nuestras intenciones. Debemos, sin embargo, decir algunas palabras para fijar con toda claridad nuestra posición en medio de la lucha filosófica que agita a la sociedad mexicana. Algunas alusiones embozadas podrían hacer suponer que en la presente publicación hemos sido movidos por consideraciones personales más o menos interesadas, y debemos manifestar una vez por todas, que si tales consideraciones se nos hubieran presentado por un solo momento, no habríamos escrito una sola palabra ni habríamos distraído nuestro tiempo de ocupaciones más agradables para nosotros. Pesa empero en nuestro ánimo la convicción de que cada uno está obligado a trabajar hasta donde pueda en favor de las ideas que juzga verdaderas y útiles, empleando los medios lícitos que pone en su mano una razón fría y desapasionada. Ahora bien, nosotros creemos sinceramente que ese conjunto de negaciones comprendido bajo el nombre de positivismo

y que se da el título pomposo de filosofía, encierra gravísimos errores que tarde o temprano se convierten en males efectivos para el individuo, para la familia y para la sociedad; creemos que nada puede ser más perjudicial para la juventud que inculcar en ella los principios de una escuela que predispone de tal manera para el materialismo y el ateísmo que vienen al fin a resolverse en ellos, y por último, creemos que todos los principios políticos en que descansan las instituciones del país, y de cuya recta aplicación depende su felicidad futura, se sienten heridos en su base por doctrinas que envuelven necesariamente la negación de toda libertad y de todo derecho. Esta convicción la hallamos corroborada por el apoyo de ilustres pensadores de nuestra época, cuyos importantes trabajos han ilustrado suficientemente la cuestión para que sea posible la menor duda; así es que si hemos acometido la ardua tarea de combatir una escuela cuyos graves inconvenientes dejamos indicados, valiéndonos preferentemente de armas esgrimidas por manos más hábiles que las nuestras, ha sido en cumplimiento de un deber que ponemos muy por encima de toda otra consideración. Claro es que al obrar de este modo no podíamos colocarnos en actitud hostil contra ninguna persona, y nos parece haber manifestado suficientemente la importancia que damos a cuestiones de esta naturaleza, cuando nos hemos desentendido de todo aquello que pudiera degenerar el debate, sacándolo de su esfera natural para descender al terreno ardiente de la pasión y del amor propio. Ignoramos si estas explicaciones bastarán para poner de manifiesto la sinceridad de nuestros propósitos, mas esperamos que al menos servirán para que el lector no vea en las observaciones que vamos a emitir, nada que ni de lejos se parezca a un interés personal cualquiera, nada que no sea el amor desapasionado y sincero a la verdad filosófica.

La primera parte de la obra del Sr. Ruiz se intitula “Nociones de psicología”, y comienza de esta manera: “el *Espíritu o sujeto es para*

*todos, lo contrario de la materia, del mundo exterior o el objeto*". Quien no conoce la fraseología positivista ni sus verdaderas tendencias, puede darse por satisfecho al ver las palabras *psicología* y *espíritu* que parecen a primera vista identificar al positivismo con las escuelas espiritualistas; pero quien se detiene un poco a desentrañar el sentido que para los partidarios de Comte tienen tales palabras, hallará muy pronto que se trata sencillamente de una psicología sin alma y de un espíritu sin sustancia. En efecto, ocurre desde luego esta duda: ¿los positivistas admiten el espíritu? ¿Creen que existe una sustancia enteramente distinta de la materia, en la cual residen los fenómenos o modificaciones que observamos en nuestro propio yo, o bien suponen que esos fenómenos son simples productos del organismo como asientan los materialistas? En las palabras que dejamos citadas no se dice lo que es el espíritu, sino lo que no es, y para suplir este defecto radical de toda definición, tenemos necesidad de investigar cuál es el sentir de los positivistas sobre cuestión tan importante. El Sr. Ruiz añade por vía de explicación: "es tan real y perceptible esta distinción, que nadie puede con fundamento asimilar *fenómenos* tan radicalmente diversos". El espíritu y el mundo exterior. "Así es facilísimo ver la marcada diferencia que separa a una flor, que pertenece al mundo exterior, y entre sus atributos tiene la extensión, de una esperanza, un pensamiento que pertenecen al Espíritu y que carece de extensión". Y luego se caracteriza al espíritu indicando sus propiedades, que se dividen en tres grupos: sentimientos, pensamientos y voliciones. Aquí no ha hecho el Sr. Ruiz más que seguir la doctrina de Bain. Este autor establece, en efecto, que la antítesis fundamental de todo conocimiento se llama antítesis del sujeto y del objeto; que el objeto se confunde con las propiedades que se designan por la palabra *extensión*, y el sujeto o espíritu "puede ser definido por contraste lo que es *inextenso*"; que "aplicando el método que define un objeto por sus particularidades, definiremos el espíritu por los tres atributos que posee, y que se llaman:

sensibilidad, voluntad e inteligencia”, y que así, “la definición positiva del espíritu es al mismo tiempo una división”.<sup>1</sup>

El Sr. Ruiz no dice más sobre este punto; pero el lector comprende fácilmente que surgen luego multitud de cuestiones que necesitan una solución en el terreno filosófico. En efecto, esa distinción entre el sujeto y el objeto ¿es una distinción sustancial? Bain dice simplemente: “la unión constante del espíritu y del cuerpo, es un hecho único. Los dos extremos del conocimiento humano, el sujeto y el objeto, el espíritu y la materia extensa, se encuentran unidos y asociados. *Imposible es decir con certidumbre si esa unión constituye una relación de causalidad, o una simple consecuencia de atributos coexistentes*”. Adviértase que aquí se ha eliminado cuidadosamente la palabra *sustancia*, declarando la imposibilidad de decidir si lo que llamamos espíritu es o no es una modificación del organismo; por consiguiente, nada podemos decir sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma, esa cuestión fundamental de la psicología. Verdad es que Bain agrega *que ésta es una cuestión reservada*, es decir, deja la esperanza de que alguna vez llegue la ciencia a resolverla, pero Spencer viene luego a quitar semejante esperanza, declarando la imposibilidad absoluta de obtener semejante resultado. He aquí sus palabras: “puede parecer extraño escribir un capítulo para mostrar que no conocemos *ni podemos conocer* nada sobre el asunto que forma el título de éste (*la sustancia del espíritu*). En este caso, sin embargo, es una necesidad: desde luego porque a falta de aclaración puede haber lugar a equivocaciones sobre muchas cosas que se han dicho y que se dirán más tarde; en seguida, porque debe distinguirse entre esa ignorancia absoluta y esa ignorancia parcial que se puede afirmar según el sentido que se da a los términos. Pues si por esta expresión: “sustancia del espíritu” se entiende el espíritu

<sup>1</sup> *Lógica deductiva e inductiva*, Tom. II, pág. 408



como diferenciado cualitativamente en cada una de esas porciones que es separable por el análisis interno (*introspección*), al mismo tiempo que aparece homogéneo e indescomponible, entonces sabemos algo de la sustancia del espíritu y aun podemos saber más. Poniendo a título de hipótesis un algo que sirva de *substratum*, es posible en algunos casos ver, y en otros concebir, cómo se producen esas numerosas modificaciones del espíritu. Pero si por semejante expresión se entiende ese algo que sirve de *substratum* y de que son hechos o cuyas modificaciones son esas porciones separables, entonces *no sabemos ni podemos saber absolutamente nada del espíritu*. Ni basta decir que tal conocimiento está puesto fuera del alcance del espíritu humano bajo su forma actual, *porque ninguna suma de lo que llamamos inteligencia, por trascendental que sea, puede alcanzar semejante conocimiento*".<sup>2</sup>

Aquí debemos mencionar una declaración análoga que hizo no ha mucho el Sr. Dr. Parra. Interpelado por la *Discusión* para que dijese ¿por qué si el positivismo ha roto con la escuela espiritualista, los autores positivistas aluden tanto al espíritu y tratan de él? El Sr. Parra contestó en *La Libertad* del 4 de agosto: "si me he penetrado bien del sentido de esta pregunta, creo V. encontrar cierta contradicción entre separarse de la escuela espiritualista y ocuparse no obstante del espíritu y hacerle objeto de estudios serios. La contradicción sólo es aparente, el positivismo considera irrealizable el deseo de conocer la *esencia*<sup>3</sup> del espíritu, sin que por eso deje de tomar en consideración los importantes fenómenos que nos revela el estudio de la conciencia, y que como diría Spencer, son manifestaciones cognoscibles de la *sustancia incognoscible*<sup>4</sup> que piensa en nosotros. Los positivistas

<sup>2</sup> *Principios de psicología*, parte 2°. Cap. I.

<sup>3</sup> Bueno es advertir que entre las varias acepciones que en el lenguaje filosófico tiene la palabra *esencia*, está aquí tomada como sinónimo de *sustancia*.

<sup>4</sup> *Sustancia incognoscible*; estos términos implican una contradicción palmaria,

hablan del espíritu porque le creen distinto de la materia y no sólo, sino que creen que entre lo material y lo espiritual hay la mayor diferencia posible. Ni el mismo Descartes profesó más abiertamente que nosotros la enorme diferencia que hay entre el espíritu y la materia. Por tanto, si la noción del espíritu es para nosotros una noción distinta, nada tiene de extraño ni de contradictorio que sin convenir con los espiritualistas en que la sustancia del espíritu puede ser conocida, hablemos de él consagrando a su estudio toda nuestra atención”. A pesar de las restricciones que el positivismo moderado del Sr. Parra puso a su declaración, fácil es descubrir en ella la misma doctrina de Spencer; la imposibilidad absoluta de conocer el espíritu más que como una serie de fenómenos distintos de los materiales, y todavía sobre esto no podemos establecer una diferencia cualitativa, pues ya hemos visto que Bain declara imposible decidir si la unión del espíritu con el cuerpo constituye una relación de causalidad, o una simple concurrencia de atributos coexistentes, es decir, si los fenómenos espirituales (porque no se puede hablar de otra cosa), son o no son distintos de los materiales; y esto, como deja entenderse, es algo más que la contradicción aparente a que se refiere el estimable doctor.

Para acabar de fijar este punto tenemos todavía otra cita que no carece de importancia. En la entrega 9ª *El Positivismo* se encuentra el reglamento de la sección de psicología del Ateneo mexicano, acompañado de un preámbulo en el cual se define el objeto a la que dicha sección consagra sus estudios, y se determinan todas las condiciones favorables a esos estudios. En el preámbulo, escrito en un sentido netamente positivista, hallamos lo siguiente: “los miembros de esta sección no se creen competentes para tratar lo relativo a la esencia de nuestro espíritu; pues sus estudios anteriores, los que en el día prefiere,

---

\_\_\_\_\_pues al aplicar a la sustancia el atributo incognoscible se afirma que se la conoce de alguna manera.

y la disciplina intelectual que aquellos estudios han creado en ellos, hacen creer que el insignificante grano de arena con que pueden cooperar al cultivo científico, sea de mayores resultados consagrándole al estudio *fenomenal* de nuestro espíritu. Por tanto, nuestra sección no se ocupará de cuestión alguna que implique tal o cual conocimiento de nuestra alma... No, nuestra sección no se ocupará de resolver estas disputadas cuestiones que confía serán satisfactoriamente resueltas por los ilustrado-miembros (sic) de la sección de metafísica (esta es una ironía, pues bien sabido es el desprecio profundo que los positivistas profesan a la metafísica), y emprenderá sólo el estudio de nuestro espíritu, *considerado exclusivamente bajo su aspecto fenomenal*. No cree que abandonando las cuestiones relativas al ser que piensa en nosotros considerado en su esencia, comprometa el éxito de sus investigaciones relativas a ese mismo ser considerado en sus manifestaciones fenomenales”.

Se ve por lo que antecede, que nuestros positivistas han permanecido fieles a la doctrina recibida de sus maestros europeos, y que éstos, cuando han admitido la psicología en el cuadro de las ciencias, en contra de la opinión de A. Comte, lo cual constituye una de las divergencias radicales de la escuela, han comenzado por negar hasta la posibilidad de conocer la naturaleza del espíritu para distinguirlo sustancialmente de la materia, encerrándose en una duda sistemática sobre esta cuestión importante, y reduciendo la ciencia al estudio de los fenómenos. Por lo demás, los positivistas son consecuentes consigo mismos, una vez que establecen como punto de partida que lo único que podemos conocer son los fenómenos y las leyes que los rigen, y desde ese momento, el estudio del alma no podía ser otro que el que hemos visto. Lo que quedaba por averiguar para constituir la psicología era si es posible la observación interna y si hay fenómenos que se distinguen realmente de las funciones fisiológicas. Sabida es la opinión de Stuart Mill sobre este punto; aquel filósofo se opone a la teoría que

niega toda ley mental primitiva y que reduce la ciencia del alma a una simple rama de la fisiología, como suponía Comte; tiene por indiscutible que entre los estados del espíritu hay uniformidades de sucesión, y que estas uniformidades pueden comprobarse por la observación y la experimentación. “Además, añade, hasta ahora no se ha probado, como sucede respecto de las sensaciones (aunque sea probable), que cada estado mental tiene por antecedente inmediato y por causa próxima una modificación nerviosa. Y aun cuando esto fuera cierto, siempre nos veríamos forzados a reconocer que se ignora completamente en qué consisten esos estados nerviosos... Las sucesiones de los fenómenos mentales no pueden, pues, ser deducidos de las leyes fisiológicas de nuestra organización nerviosa; y debemos continuar investigando largo tiempo todavía, si no es que siempre, todo el conocimiento real que podemos adquirir en el estudio directo de las mismas sucesiones mentales. Puesto, pues, que el orden de los fenómenos mentales debe ser estudiado en esos fenómenos, y no ser inferido de las leyes de fenómenos más generales, existe una ciencia del espíritu distinta y separada”. Y más adelante fija la idea de esta ciencia en los términos siguientes: “la psicología tiene, pues, por objeto las uniformidades de sucesión; las leyes, sea primitivas, sea derivadas, según las cuales un estado mental sucede a otro, es la causa de otro, o al menos, la causa de la llegada de otro”.<sup>5</sup>

Creemos que lo dicho basta para que se vea con claridad la razón que algunos positivistas tuvieron para separarse de A. Comte y considerar como ciencia la psicología, así como el sentido en que la han tomado, lo cual justifica nuestras palabras cuando hemos dicho que se trata sencillamente de una psicología sin alma y de un espíritu sin sustancia. Más adelante veremos las consecuencias que necesariamente envuelve esta supuesta abstención para resolver en sen-

<sup>5</sup> *Sistema de lógica*, libro VI, cap. 4º.

tido materialista o espiritualista uno de los grandes problemas que agita la filosofía.

El Sr. Ruiz pasa luego a establecer algunas de las *uniformidades* o leyes que el estudio del espíritu le ha proporcionado, traduciendo al pie de la letra de la traducción francesa de Bain. Así leemos: “para que el espíritu experimente un sentimiento, es necesario que haya un cambio en la impresión”. (Ruiz). —*Pour que l'esprit éprouve un sentiment, il faut qu'il y ait un changement dans l'impression*”. (Bain)—“Lo mismo que observamos para el sentimiento, sucede en lo relativo a la *inteligencia o pensamiento*”. (Ruiz) —*Pour ce qui regarde la connaissance, il doit y avoir de même une modification ou un changement*”. (Bain)—“Si se conoce el frío, es porque se ha experimentado el calor, si conocemos lo bueno es como opuesto a lo malo, si a la luz como contraposición de la obscuridad”. (Ruiz). —*Nous connaissons la chaleur parce que nous venons d'éprouver le froid: la lumière, parce que nous sortons des ténèbres: le haut, par opposition avec le bas*”. (Bain). —“Así, pues, en todo acto de sentimiento entran siempre dos cosas o fenómenos”. (Ruiz). —*D'ou il résulte que tout sentiment a, pour ainsi dire, deux cotés*” (Bain). —“Verdad es que nosotros podemos fijarnos en una de ellas solamente”. (Ruiz). —*Nous avons, il est vrai, le pouvoir de fixer notre attention, dans ces couples d'objets, sur un terme plutôt que sur l'autre*”. (Bain). Tal es lo que llama “ley de la distinción” o relatividad según Bain.

Viene luego la ley de la semejanza. “Si después de un intervalo de tiempo una impresión se renueva, el espíritu experimenta una forma nueva de conciencia; la impresión de la semejanza”. (Ruiz).—*Lorsque, après un intervalle une impression se renouvelle, nous éprouvons une forme nouvelle et particulière de conscience, l'impression ou la conscience de l'accord dans la différence*”. (Bain). —“Si oímos, tocar el himno nacional, en seguida cesa la música y después vuelve a sonar; esta segunda vez, además de la impresión que

sentimos de la música, experimentamos un nuevo sentimiento que no es otro sino el acuerdo de la actual sensación con la pasada”. (Ruiz). —“*Nous voyons devant nous brûler une bougie; on l'enlève on la rapporte quelques instants après. Nous éprouvons alors, outre l'impression de lumière, une impression nouvelle: le sentiment de l'accord, de l'identité, de la répétition*”. (Bain). —Aquí saltó tres hojas el Sr. Ruiz para darnos entre comillas, sin decir de dónde lo había tomado, todo el párrafo de Bain intitulado: “la ley intelectual de acuerdo o de la semejanza es el principio del raciocinio”.

El Sr. Ruiz vuelve atrás, y con el título algo vago de *Conocimiento* formula la siguiente ley. “Conocer un fenómeno, es distinguirlo de todos los diferentes y al mismo tiempo identificarlo con los fenómenos semejantes”; que es la traducción de lo que dijo Bain en estas palabras: “*connaître un fait, c'est à la fois le distinguer de tous les faits différents, et l'accorder ou l'identifier avec tous les faits semblables*”. —Viene luego la división del conocimiento y nos dice el Sr. Ruiz: “el conocimiento de un río, un brillante, un árbol, es una idea, es del espíritu. Aquellos se denominan conocimientos *objetivos*, del mundo exterior; el conocimiento de un recuerdo, un placer, éstos *subjetivos*”. Lo cual nos parece mejor expresado por Bain en estos términos: “*la connaissance d'un schelling, d'une maison, d'une montagne, d'une étoile, est dite objective; elle se rapporte à l'objet, en d'autres termes, au monde extérieur. La connaissance d'un plaisir, de une peine, d'une succession d'idées dans notre esprit, est dite subjective: elle se rapporte au sujet, c'est-à-dire au monde intérieure*”.

Lo mismo que Bain el Sr. Ruiz no admite más que dos especies de conocimiento: individual y concreto; general y abstracto; y lo explica de la misma manera que aquél, con la única diferencia de haber convertido en libro la mesa del filósofo inglés.<sup>6</sup> Aquí vuelve a dar otro

<sup>6</sup> Alexander Bain era escocés, no inglés (N. del E.).

salto el Sr. Ruiz suprimiendo varios párrafos del original sobre la discusión relativa a los conocimientos generales llamados también ideas abstractas, supresión que no comprendemos, pues se refiere a una cuestión de verdadera importancia filosófica. Esto hace que no se entienda bien el párrafo con el título de *Presentación y representación* que viene en seguida, en el cual hallamos una transformación semejante a la de la mesa, pues el *schelling* de M. Bain se volvió pluma en manos del Sr. Ruiz. Y decimos que no se entiende bien este párrafo porque aparece aislado, habiendo sido suprimida esta cuestión intermedia: “la idea de un individuo es una reunión de ideas generales”, que se descompone en las dos siguientes proposiciones: “cuando damos un nombre a la percepción de un individuo, como por ejemplo un árbol, no sólo hay la impresión sensible del momento, hay también un agregado, un conjunto de varias impresiones generalizadas”.— “Lo que caracteriza una existencia individual y concreta, es ser un compuesto determinado que no confundimos con otras existencias individuales”. Y esta otra que completa el párrafo prohiado por el Sr. Ruiz: “los nombres que designan los individuos corresponden generalmente al carácter que tienen los individuos de ser conjuntos de ideas generales”.

Entramos luego a la gran cuestión del *Origen del conocimiento*, en que el Sr. Ruiz olvidó traducir una palabra importante, pues leemos en Bain: “*origine EMPIRIQUE de notre connaissance*”. Ese olvido se encuentra sin embargo, subsanado, cuando más adelante dice el Sr. Ruiz: “fácil es convencerse que los primeros conocimientos y muchos subsecuentes, tanto objetivos como subjetivos, los adquirimos *empíricamente*, y que todos los días se encarga la experiencia de aumentar lenta, pero seguramente nuestro caudal intelectual”. ¿Y en qué se apoya esa *convicción* expuesta de un modo tan terminante y dogmático? El Sr. Ruiz lo dice antes copiando a Bain: “para apreciar el modo y la forma de adquirir los conocimientos, preciso es recurrir a la experiencia personal y a la observación de la actividad intelectual de los demás. El

modo con que diariamente adquirimos los hechos del mundo objetivo y la forma en que presenciamos son asimilados por los demás, es ésta: impresiones recibidas en todos los sentidos, percibidas y organizadas por la inteligencia. De este modo adquirimos la noción del color, del olor, de la resistencia, del movimiento, etc. Dichas nociones reunidas o combinadas por la inteligencia, van enriqueciendo sucesivamente el espíritu, proporcionándole ideas, imágenes, pensamientos. En lo relativo al mundo subjetivo, a nuestra vida interior, no nos valemos de los sentidos, es decir, no necesitamos intermedio, no vamos de una sensación a una percepción, sino que tenemos directa e inmediatamente *conciencia* de nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestras voliciones. Y de esta manera, *adquirimos el poder permanente* de representarlos, de recordar el orden en que han aparecido estos fenómenos, su coexistencia, sucesión y semejanza”. Notaremos de paso que aquí se consigna la teoría que podríamos llamar ultra-empírica, que ya hemos visto en Spencer, de que no sólo el conocimiento, sino la misma facultad de conocer es fruto de la experiencia.

No todos los filósofos, sin embargo, han adoptado la convicción empírica que tan clara parece al Sr. Ruiz, pues “algunos pensadores creen que varios grupos de conocimientos, no se adquieren de la manera que antes se dijo; que para ellos no se necesita ni el ejercicio de los sentidos, *ni el testimonio de la conciencia*, que son intuitivos, inherentes a nuestro espíritu, *tales son* la noción del tiempo y del espacio, el conocimiento de la sustancia y la causa”. Observaremos entre paréntesis que en las palabras citadas el Sr. Ruiz emite dos conceptos enteramente falsos, pues los pensadores a que alude no han supuesto nunca que haya conocimientos para los cuales no se necesita el testimonio de la conciencia, ni tales conocimientos han sido reducidos a las nociones de tiempo, espacio, causa y sustancia. Bain no ha dicho ni podía decir semejante cosa; el Sr. Ruiz debería haberse fijado en el sentido de sus palabras para no incurrir en una equivocación tan grave.



He aquí la traducción literal del pasaje respectivo: “se ha alegado que algunas partes de nuestro conocimiento, en vez de ser resultado de la experiencia, como la mayor parte de nuestras ideas, son intuitivas, es decir, inherentes a nuestro espíritu, en fin, independientes, tanto de la operación de nuestros sentidos sobre las cosas actuales, *como de los fenómenos particulares* de nuestra conciencia subjetiva... Hoy, la discusión *recae* principalmente sobre estas cuatro nociones: el tiempo, el espacio, la sustancia y la causa”. Por lo demás, al pasar a probar que esas nociones tienen un origen empírico, el Sr. Ruiz, queriendo probablemente ser harto conciso, desfiguró a Bain, dejando su texto algo confuso. Para no extendernos demasiado nos fijaremos en lo relativo a la sustancia. He aquí las palabras del Sr. Ruiz: “se ha dicho que la sustancia (que significa que detrás de los fenómenos aparentes de las cosas hay un *substratum* desconocido e inconocible) es la denominación de algo que no puede derivarse de la experiencia, de un algo permanente y constante en medio de lo variable e inconstante de los atributos, que percibimos por los sentidos. —Pues bien, en tal caso los que así piensan sufren una ilusión, creyendo que a la palabra debe corresponder alguna cosa, y no se fijan que hacen una *abstracción*, suprimiendo las cualidades variables de los objetos, y con las constantes forman un todo, a cuya noción, llaman *materia*; cuyas propiedades comunes no son otras que la *resistencia*, la *inercia*, el *peso* y el *poder mecánico*, fenómenos que han sido adquiridos empíricamente”. Véase ahora el pasaje respectivo de Bain, en que la teoría positivista se halla expuesta con toda precisión: “la idea de la SUSTANCIA significa que detrás de los fenómenos o apariencias de la materia o del espíritu, hay un *substratum* desconocido e inconocible, llamado *sustancia*, *noúmeno*, *existencia permanente*. Esta idea no puede derivarse de la experiencia. Su definición exacta prueba que va más allá de la experiencia, y sin embargo, algunos filósofos pretenden que estamos obligados a creer en ella. Respecto al espíritu, la sustancia no es más

que otro nombre de la identidad personal, es decir de la *supuesta* continuidad de nuestra existencia mental; la trama que soporta y sostiene todos nuestros pensamientos, todos nuestros sentimientos, todas nuestras voluntades, en fin, todos esos fenómenos de que se compone la corriente de nuestra vida consciente. Sobre este punto la doctrina contraria sostiene que la noción de sustancia es una ficción fuera de propósito e inútil. Si se trata de la materia, la sustancia no es más que la relación de todos los cuerpos, el hecho más general de su existencia, o en otros términos la resistencia, la inercia, el peso, los poderes mecánicos de la materia. Si se trata del espíritu, la sustancia no es también más que la propiedad o las propiedades más generales de la conciencia, los hechos sobre que se funda la semejanza de todos los espíritus, y en razón de las cuales han recibido la designación común de espíritus, por oposición con el no-yo, con la materia. Estas relaciones son el sentimiento, la volición, la inteligencia, tres hechos que se ligan más o menos a todo ser llamado espíritu”.

Un filósofo no podía dejar de investigar el origen de esa aberración del espíritu humano para suponer causas y sustancias. El Sr. Ruiz, o mejor dicho Bain, le ha encontrado en la “tendencia natural del espíritu a dar su aquiescencia, creer más allá de donde llega la experiencia”; pero felizmente ésta se encarga de corregir aquella pésima tendencia, por lo cual el Sr. Ruiz, o sea Bain, nos señala la experiencia como el solo criterio de certidumbre. Pero, ¿cuáles son los límites del conocimiento? Excusada parece esta pregunta después de lo dicho; sin embargo, Bain dice y el Sr. Ruiz repite que “el conocimiento tiene por límite, el *límite* de la sensibilidad”. “Por consiguiente, añade M. Bain, la noción de una sustancia distinta de todos sus atributos es una cosa inconocible. Podemos conocer el cuerpo por sus cualidades sensibles, y el espíritu por sus sentimientos, sus pensamientos y sus voluntades; pero no podemos conocer nada más allá”. En vez de esta conclusión clara y franca de la doctrina empírica y sensualista que forma la base

del positivismo, el Sr. Ruiz nos va saliendo con la siguiente restricción que parece inspirada por esa especie híbrida que podríamos llamar el sensualismo racionalista del Sr. Dr. Parra: “pero advertiremos que no debe darse a esta proposición más extensión que la que en realidad tiene. Repetimos que no sólo poseemos los conocimientos que nos vienen por los sentidos, sino también todos aquellos en que además de estos datos interviene, formando la parte principal, la actividad del espíritu”. Ahora bien, o esto quiere decir que realmente no sólo poseemos los conocimientos que nos vienen por los sentidos, y entonces el Sr. Ruiz de una plumada ha echado abajo todo lo que antes ha establecido, o no significa nada su restricción, pues aun en el sentido netamente sensualista no existe ningún conocimiento en el cual no intervenga la actividad del espíritu.

Aquí deja el Sr. Ruiz a Bain para pasar con Stuart Mill a establecer *algunas leyes psicológicas* y nos dice: “después de haber visto, tocado, palpado un objeto, podemos pensar en dicho objeto, sin que sea necesaria su presencia”, lo cual no es más que traducción de este pasaje de Mill: “*lorsque nous avons une fois vu ou touché un objet, nous pouvons ensuite penser a l’objet, quoique nous ne le voyions ni ne le touchions plus*”. Y luego: “siempre que un estado de conciencia ha sido determinado por una causa cualquiera, un estado de conciencia semejante pero de menor intensidad, puede reproducirse sin la presencia de una causa semejante a la productora”. (Ruiz)— “*Toutes les fois qu’un état de conscience a été déterminé par une cause quelconque, un état de conscience ressemblant au premier, mais d’intensité moindre, peut se reproduire sans la présence d’une cause semblable a celle qui l’avait produit d’abord*”. (Mill)— “Estas ideas o estados de conciencia secundarios son siempre determinados o por impresiones o por otras ideas según ciertas leyes importantísimas denominadas *Leyes de Asociación*”. (Ruiz) — “*Ces idées ou états mentals secondaires sont excités par nos impressions ou par d’autres*

*idées, suivant certaines lois qu'on appelle les Lois d'Association".* (Mill) — “Primera. Las ideas semejantes tienden a despertarse una a otra. Segunda. Cuando dos impresiones han sido con frecuencia experimentadas simultáneamente o en sucesión inmediata siempre que una de estas impresiones o ideas reaparece, tiende a despertar la idea de la otra. Tercera. Que mayor intensidad de una de estas impresiones o de las dos, equivale para hacerlas aptas a excitar una a la otra, a mayor frecuencia de repeticiones”. (Ruiz) —“*De ces lois, la première est, que les idées semblables tendant a s'éveiller (ou seulement appellées a la pensée) simultanément ou en succession immédiate, toutes les fois que l'une de ces impressions ou de ces idées réapparait, elle tend a exceiller l'idée de l'autre; la troisieme est, qu'une intensité plus grande de l'une de ces impressions ou de toutes les deux equivaut, pour les rendre aptes à s'exciter l'une l'autre, à une plus grande fréquence de conjonction".* (Mill) —“Tales son las nociones de Psicología que juzgamos indispensables para la científica adquisición de la Lógica”. —Esto es enteramente original del Sr. Ruiz.

El minucioso cotejo que hemos hecho entre la primera parte de la obra del Sr. Ruiz y los tratados de lógica de Bain y Mill, no deja la menor duda sobre la fuente en que ha bebido aquel señor y la tendencia y significación de su libro, que debe ser colocado entre las producciones de la escuela positivista. Cumple a nuestro propósito manifestar que al hacer esa comparación no hemos tratado de rebajar de ninguna manera la obra del Sr. Ruiz, pues no a todos, por grandes que sean su instrucción y su talento, es dado ser originales, sobre todo en materias filosóficas. Dejamos enteramente a un lado la cuestión literaria para ver más lo que se relaciona con intereses más elevados y de mayor trascendencia. Pues bien, no ha podido menos de llamarnos la atención el silencio que guarda el Sr. Ruiz acerca de los filósofos ingleses cuyas obras le han proporcionado el material para construir la suya. Difícil es suponer que ese silencio sea efecto de olvido involuntario; pero

entonces, ¿qué significación puede atribuírsele? Recordamos que al comenzar *La Libertad* la inserción en su folletín de la obra del Sr. Ruiz, el 23 de mayo pasado publicó un artículo recomendando dicha obra y haciendo una inexacta narración del estado que guardaba la cuestión filosófica en la Escuela Preparatoria, y una apreciación igualmente inexacta de la lógica de Tiberghien, inexactitud que rectificamos inmediatamente. El colega citado suponía que la junta de profesores de la Preparatoria había desechado el texto krausista (lo cual no es cierto), "expresando el *desideratum* de que encontrase un texto breve y simple, que exponiendo el verdadero método científico, no contuviese ataque alguno a las creencias científicas (?) y religiosas de cualquier género que fueren. El libro (el del Sr. Ruiz) que presentamos hoy al público y que comienza a imprimirse en nuestro folletín, *se amolda a estas condiciones de un modo perfecto*. El nombre de su joven autor es la mejor garantía de la verdad de este aserto. Entre los representantes de la nueva generación científica, ninguno reúne en un grado más alto que él a la devoción por la verdad, un espíritu más radicalmente imparcial, ni más respetuoso por las creencias de los demás, y sobre todo por *la gran religión que cuenta con la inmensa mayoría de las almas mexicanas*".

Detengámonos a analizar un poco el artículo de *La Libertad*. Se comienza suponiendo que la enseñanza de la lógica en las escuelas nacionales, ha dado lugar a graves debates entre los positivistas y los parciales de la metafísica krausista; esto no es enteramente cierto pues el verdadero debate está entre el positivismo y el espiritualismo; si se ha tratado del krausismo es por consideraciones que otra vez expondremos, pero que no afectan realmente el fondo de la cuestión. Se dice luego que los partidarios de la metafísica pretenden demostrar (y demuestran en efecto) que los textos positivistas combaten sistemáticamente la legitimidad de todo sentimiento religioso (y de todo conocimiento científico y filosófico); pero que sustituyeron dichos

textos con el libro de Tiberghien, manifiestamente destinado a la propaganda de determinado dogma religioso (lo cual no es exacto, pues se trata de un sistema filosófico, que en vez de atacar da una base racional al sentimiento religioso). Se ve, pues, que *La Libertad* supone una lucha entre dos escuelas igualmente opuestas a las creencias religiosas, aseveración infundada respecto de una de ellas; y presenta en seguida la obra del Sr. Ruiz como el término medio que viene a zanjar la dificultad, y que ocuparía una posición equidistante del positivismo y de la escuela metafísica. Aquí viene aquello del “espíritu más radicalmente imparcial, y más respetuoso por las creencias de los demás y sobre todo por la gran religión que cuenta con la inmensa mayoría de las almas mexicanas”.

Lejos estamos de negar al Sr. Ruiz esas bellas cualidades, y queremos suponer que las posee en el grado más elevado; pero no se trata de esto: la cuestión es saber si el libro que ha dado a luz satisface el supuesto *desideratum*; si está exento de los inconvenientes justamente señalados en los textos positivistas, y de los imaginados en la obra de Tiberghien por lo que la juzgan sin conocerla. Pues bien, el examen que hemos comenzado a hacer del referido libro, disipa ya hasta la más ligera duda sobre su carácter esencialmente positivista y entonces todas las recomendaciones de *La Libertad* vienen por tierra, pues lo único que se ha hecho es dar las doctrinas de Bain y de Mill en una forma menos aceptable que la que les dieron aquellos escritores. Tal vez ese bello espíritu de tolerancia que tanto se elogia en el Sr. Ruiz hizo que omitiera los nombres de Mill y de Bain para no alarmar la conciencia de sus lectores, pero esta precaución no puede satisfacer de ninguna manera, pues el inconveniente de esa enseñanza no reside en determinados nombres propios, sino en las mismas doctrinas, cuyo influjo pernicioso parece reconocer *La Libertad*. Resulta de lo dicho que el libro del Sr. Ruiz no ha venido a resolver ninguna contienda; que el soñado *desideratum* queda en el mismo estado que antes, y que

su adopción por la junta de profesores de la Escuela Preparatoria, significa pura y simplemente el restablecimiento del positivismo en la enseñanza oficial.





## II

**A**ntes de pasar adelante en el cotejo que venimos haciendo entre la obra del Sr. Ruiz y los autores que le han servido de guía en la formación de aquélla, creemos conveniente detenernos a examinar la índole de las doctrinas contenidas en la primera parte, y cuya procedencia legítima hemos visto en nuestro artículo anterior. Esto nos parece tanto más importante, cuanto que servirá para poner de manifiesto lo falso y peligroso del positivismo, y por consiguiente, el error que se cometería adoptando su enseñanza en las escuelas oficiales. La manera poco franca con que suele presentarse la nueva doctrina, y la poca versación de algunas personas en materias filosóficas, pueden inducir a gravísimos errores, pues no se alcanza a primera vista toda la trascendencia de ciertas cuestiones que parecen sencillas y hasta cierto punto indiferentes. No nos sorprendería por lo mismo, que hubiera alguien, que después de leer nuestro primer artículo preguntara simplemente: ¡y bien!, ¿qué sacamos de todo eso? Veo, en efecto, que lo que se enseña en el nuevo libro son las mismas doctrinas de Bain y de Mill; pero no hallo nada en esas doctrinas que pueda alarmar a una conciencia timorata. Si nuestras ideas en su totalidad se derivan o no

de la experiencia; si el conocimiento es esencialmente relativo y la inducción tiene una base puramente empírica, de tal suerte que la deducción sólo puede efectuarse sobre los datos generalizados de la primera, no viniendo a ser en realidad más que una inducción trasformada, no hay en todo ello [sino] opiniones de escuela, propias para ejercitar el ingenio de los filósofos, pero que se pueden seguir indiferentemente, sin caer por eso en los errores trascendentales que tanto ponderan ciertos espíritus espantadizos”.

A desvanecer esos falsos conceptos se endereza nuestro presente artículo, para lo cual no tenemos que hacer más que presentar en términos breves y concisos las consecuencias que lógicamente se desprenden de las doctrinas que venimos impugnando.

Menester es desde luego tener en consideración que filosóficamente hablando no hay principios indiferentes, pues aun aquéllos que se presentan con carácter menos trascendental, si se examinan con alguna atención, se hallará que pueden ser fuente fecundísima de errores, llegando así a viciar todo el conocimiento. ¿Qué cosa más inocente a primera vista que la relatividad del conocimiento establecida por el Sr. Ruiz de acuerdo con sus maestros Bain y Mill? Y sin embargo, analizándola un poco se descubre luego no sólo su falsedad por los términos generales con que está expuesta, sino las consecuencias erróneas que de ellas se deducen. “Verdad es, dice Tiberghien tocando esta cuestión,<sup>1</sup> que los seres finitos, *como tales*, son puestos en paralelo entre sí y que no se puede fijar uno de ellos sin desviar su atención de los otros. Pero el ser finito no es necesariamente considerado como tal; puede ser concebido en su esencia indeterminada, sea que se ignoren sus cualidades y relaciones, sea que se haga abstracción de ellas. Así es como el yo se presenta al pensamiento del niño, que no ha analizado

<sup>1</sup> *La ciencia del alma en los límites de la observación*, cap. III.

todavía su naturaleza. El mismo infinito no puede ser concebido sino en sí, puesto que es solo, sin relación con alguna otra cosa. El principio lógico que se invoca, es pues, incompleto. El análisis, bajo forma de observación o de dialéctica, tiene precisamente por objeto el considerar cada cosa en sí misma, a fin de reconocerla tal como es. El objeto se presenta desde luego al pensamiento en su unidad, como un todo indiviso, en seguida como un todo determinado, si se trata de un ser finito; sólo entonces es cuando la comparación puede tener lugar en la determinación científica, para aclarar la noción, mostrando lo que el objeto no es”. Veamos ahora cómo partiendo del error psicológico combatido por Tiberghien, un notable escritor de nuestros días ha llegado nada menos que a negar la personalidad de Dios. “Para que un ser tenga conciencia de sí, dice Vacherot,<sup>2</sup> para que se afirme, se ponga como yo, es preciso que se distinga, que se separe de un no-yo cualquiera. Ahora, ese medio de distinción, ese no-yo falta a la actividad infinita del Ser universal, cualquiera que sea por otra parte su unidad. Dios no podría comprenderse como yo, tomar conciencia de sí mismo sino oponiéndose un no-yo; lo que es imposible, puesto que es todo, en su calidad de Ser infinito y universal. Luego aquí también los teólogos más razonables no se dan cuenta de la naturaleza de las nociones que emplean. La contradicción es manifiesta; es preciso escoger entre los atributos metafísicos y los psicológicos. El Dios *personal* y consciente es necesariamente *finito e individual*; el Dios infinito y universal es necesariamente *impersonal*”. Y más adelante: “no se puede concebir a Dios poniéndose como persona, es decir, como yo, sino oponiéndose un no-yo, y por consiguiente, limitándose e individualizándose... Después de esta explicación, no hay ya que hablar de un Dios personal”.

<sup>2</sup> *La metafísica de la ciencia*, tom. II, conv. 14.

No es necesario, después de esto, insistir en la importancia de la materia que tocamos, y pasamos por lo mismo sin más preámbulo a exponer sumariamente las consecuencias que se derivan de los principios proclamados por la escuela positivista, y que son las mismas que Tiberghien enumera como procedentes del sensualismo. Estas consecuencias son: 1ª el hombre reducido a la condición del bruto; 2ª el escepticismo; 3ª el materialismo; 4ª el ateísmo; 5ª el egoísmo y el fatalismo; 6ª el despotismo. Examinemos por su orden cada uno de estos puntos, dejando al lector el cuidado de decidir si tienen o no razón los que califican de profundamente pernicioso la enseñanza de la nueva doctrina.

“Primera consecuencia. Si la ciencia se reduce a la sensación, dice Sócrates, Protágoras habla verdad al afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no-existencia de las que no existen. En efecto, la sensación es enteramente individual, cada uno es juez y único juez de sus impresiones, aunque nuestras impresiones puedan ser, con relación a los mismos objetos, contrarias a las de otro. Las cosas son, pues, para cada uno lo que le parecen ser. Si el mismo viento da frío a uno y calor a otro, el primero dirá con razón que el viento es frío, y el segundo tendrá igualmente razón al decir que el viento es caliente. La sensación tiene siempre un objeto y no es susceptible de error. Sus objetos no tienen nada de absoluto en sí mismos; todas sus propiedades se refieren a nuestros sentidos; son y no son, según las circunstancias: todo es relativo,<sup>3</sup> todo es verdadero. Apruebo esa opinión, prosigue Sócrates, y sólo me

<sup>3</sup> Comte ha formulado este mismo principio en los siguientes términos: “todo es relativo; he aquí el solo principio absoluto”. En lo cual le han seguido todos los positivistas a pesar de las profundas diferencias que los separan. Razón ha tenido, pues, Franz Brentano para colocar a Mill y Spencer en el número de los sofistas modernos. —(R.F.)

sorprende que Protágoras no diga que el cerdo, el cinocéfalo u otro ser cualquiera más extraño entre los que sienten, sea la medida de todas las cosas. Habría sido un principio magnífico y del todo insultante para nuestra especie, por el cual nos hubiese dado a entender que mientras la admiramos por su sabiduría, no supera en inteligencia, no digo ya a otro hombre, pero ni siquiera a una rana. ¡Cómo! diremos en efecto: si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones son verdaderas para cada uno; si nadie es más apto que otro para descubrir lo que experimenta su semejante; si cada uno juzga lo que pasa únicamente en sí, ¿por qué privilegio Protágoras sería sabio hasta el punto de creerse con derecho a enseñar a los otros, poniendo sus lecciones a un alto precio? ¿Y no seríamos nosotros más que unos ignorantes condenados a ir a su escuela, puesto que cada uno es para sí la medida de su propia sabiduría? ¿No diremos que Protágoras ha querido burlarse al hablar de esa manera?

“Platón tiene razón. La dialéctica es un arte soberanamente ridículo, si todo se limita a sentir. Los sabios no tienen más sentidos que los ignorantes, ni los que tienen son más perfectos. Algunas especies animales aventajan al hombre por lo extenso de la vista, lo fino del oído y lo delicado del olfato. No existe de seguro diferencia esencial entre los nervios del hombre y los de los mamíferos, y puesto que la sensibilidad constituye la ciencia, todos los animales son capaces de cultura científica y de trabajos intelectuales, en proporción al desarrollo del sistema nervioso. Los animales sabios y parlantes, o ‘el hombre reducido al estado de bruto’, tal es la primera consecuencia del sensualismo.

“Epicuro, Hobbes, todos los sensualistas, han tenido el sentimiento de esta necesidad, cuando han imaginado en el origen de la sociedad, al hombre salvaje, vagando en los bosques, sin voz ni leyes, sin lazo moral ni religioso. Los ensayos de los naturalistas, tales como Lamarck y Darwin, que pretenden que las especies vivientes se transforman, y

que el hombre proviene del mono, que desciende a su vez de un pólipo, no tienen otra causa. Es siempre el hombre confundido con el animal, la razón con los sentidos, la persona con las cosas; es siempre el mismo desprecio de la dignidad que pertenece a los seres racionales. El Dr. Büchner no conoce la historia del sensualismo, pero llega por instinto a los mismos resultados. “Las mejores autoridades que tenemos en filosofía, dice, están ahora de acuerdo en que el alma de los animales no difiere del alma humana en calidad, sino solamente en *cantidad*. Muy recientemente ha tratado Carlos Vogt esta cuestión con el raro talento que se le conoce, y la ha decidido en el sentido que acabamos de indicar. El hombre no tiene preferencia absoluta sobre el animal, su superioridad intelectual sobre el último es sólo relativa. El hombre no tiene en privilegio ninguna facultad intelectual; lo que le da la superioridad no es más que la mayor intensidad de sus facultades y la conformidad de la unión de éstas entre sí. La causa natural y necesaria de la perfección de las facultades del hombre se encuentra en el desarrollo más perfecto del órgano material del pensamiento. No se puede hallar diferencia esencial ni en la forma, ni en la composición química, entre el cerebro del hombre y el de los animales. Preciso es haber visto y frecuentado ciertas clases inferiores de nuestra sociedad para concebir que la escala intelectual, del animal al hombre, no se interrumpe de ninguna manera. ¿Qué abismo hay entre el negro y el mono?... Cítase a menudo el lenguaje como el rasgo característico que distingue al hombre del animal; los que hacen tal objeción ignoran ciertamente que también los animales pueden hablar. Tenemos, además, multitud de hechos y de observaciones que demuestran hasta la evidencia que la voz articulada de los animales, así como sus gestos y su mímica, son susceptibles hasta cierto grado de desarrollo y perfeccionamiento. Sabemos que las facultades intelectuales de los animales son en general susceptibles de desarrollarse y perfeccionarse como las del hombre. ¡Cuántas cosas admirables vemos ejecutar por

animales educados!... Imposible es, pues, negar la transición insensible, que por innumerables grados intermedios liga al hombre con el animal, tanto por las cualidades intelectuales como por las corporales... Por este motivo no conviene que el hombre se dé importancia respecto del mundo orgánico, considerándose como un ser de otra naturaleza y de origen superior”.<sup>4</sup>

“Es, pues, cosa resuelta: el hombre es un bruto, y los brutos son capaces de observación, de moralidad, de lenguaje y de perfección como nosotros. Aguardemos el resultado de sus estudios. La psicología de los animales hecha por ellos mismos, ha aparecido ya tal vez, y los más malignos de la banda (perdón por la expresión), andan en busca de los medios para comunicárnosla. Sabremos entonces cuál es la diferencia en milímetros entre su alma y la nuestra: entre tanto, todo comentario sería superfluo.

“Segunda consecuencia. Si la sensación es toda la ciencia, no hay ya distinción posible entre la verdad y el error, puesto que nuestras impresiones son siempre lo que deben ser, aun cuando estén en contradicción con las de otro. Las unas son tan verdaderas como las otras, aunque nieguen la misma cualidad del mismo objeto: por esta razón sostenía Protágoras que todo es verdad. Pero si todo es verdad, es igualmente verdad que todo es falso. La segunda proposición no es más que una variante de la primera: ambas significan que la verdad y el error se confunden. Ahora la ciencia tiene por objeto la verdad con exclusión del error. Si los dos términos son idénticos, no hay ya ciencia; de aquí el *escepticismo*.

“Platón tiene otra vez razón: el sensualismo de los sofistas es el origen del escepticismo. Todo cambia en nuestros órganos y en los objetos; imposible es fijar nada en el flujo perpetuo de los fenómenos

<sup>4</sup> *Fuerza y materia*, pág. 251.

sensibles. A medida que expresamos nuestros pensamientos, los cuerpos no son ya lo que eran; lo blanco se convierte en negro, lo caliente se pone frío, lo húmedo se vuelve seco: ¿en dónde está, pues, la verdad de las cosas? Además, la sensación recae sobre el instante actual, no sobre el pasado ni el porvenir; se aplica a los objetos individuales del mundo exterior, no a las cosas suprasensibles, ni aun a las relaciones que los objetos tienen entre sí. Ningún principio cae bajo los sentidos, y sin embargo, la ciencia exige verdades generales. ¿Qué sería la ciencia de la naturaleza sin el conocimiento de las especies, de los géneros, de las causas, de las leyes de la materia? ¿Y a qué sentido debemos estas percepciones? La ciencia es, pues, imposible.

“Esto nos explica la profunda simpatía que reina en todas épocas entre el sensualismo y el escepticismo. El uno proviene del otro. Sexto Empírico y Hume eran francamente sensualistas, y el sistema de la sensación los ha conducido a la duda. La sensación, fenómeno subjetivo, no prueba nada respecto de los objetos, y la concepción de un objeto no puede formarse sin las categorías de sustancia y de causa. Pero si nuestros órganos no nos dicen nada respecto de las causas y de las sustancias, ¿qué garantía queda al testimonio de los sentidos? Sensualismo y escepticismo, es la misma doctrina en dos grados de desarrollo, es también toda la filosofía del siglo XVIII en Francia, en estado de tendencia más bien que en el de teoría determinada. Nuestros modernos sensualistas no han llegado todavía a esa severidad lógica que hay que admirar en los representantes ilustrados de la escuela; se contentan con eliminar de la ciencia lo que toca a los intereses morales del hombre, y ni sospechan siquiera que la observación de la naturaleza no podría hacerse con los solos elementos de la sensibilidad. Su seguridad está garantizada por su ignorancia.

“Tercera consecuencia. Si la ciencia se limita a la sensación, no podemos racionalmente admitir sino las cosas materiales que se ofrecen



a nuestros sentidos: de aquí el materialismo. El alma será el aire, el fuego, la sangre, una secreción del cerebro, o como se expresa un sensualista moderno, que evita a veces la palabra propia, el producto ideal de cierta combinación de materias dotadas de fuerzas. No existe, pues, más que una especie de sustancias en el mundo, los cuerpos, así como no tenemos más que una especie de facultades, los sentidos: las almas o los espíritus, como distintos de la materia, son una pura hipótesis, contraria a nuestra organización intelectual. Y como los cuerpos nacen y mueren, las almas comienzan y acaban con ellos: la inmortalidad del alma es una quimera. En una palabra, el sensualismo y el materialismo son la misma doctrina, considerada desde el punto de vista psicológico del origen del conocimiento, o desde el punto de vista ontológico de la existencia de los objetos. Epicuro, Hobbes y los sensualistas de nuestros días son materialistas y de ello se jactan. Condillac forma excepción en su calidad de abate; pero el alma, según él, es un dato de la revelación, no de la razón; inconsecuencia que rechazan los discípulos que no tienen la fe. La doctrina de Augusto Comte, que sólo reconoce la observación sensible, es igualmente materialista. Es un materialismo frenológico que no merecería ser mencionado en una obra seria, si gracias a la ausencia de cultura filosófica, no tendiera el positivismo a extenderse entre las gentes del mundo...<sup>5</sup>

“Cuarta consecuencia. Si todos nuestros conocimientos están encerrados en los límites de la sensibilidad, no tenemos ninguna noción de Dios, ninguna certidumbre de su existencia: de aquí el *ateísmo*. Sábese el respeto de Epicuro por los dioses, y de Hobbes por la religión: fábula, medio de policía. Si Dios existe, es un gran cuerpo. Esto es

<sup>5</sup> *Curso de filosofía positiva*, T. III, lec. XLV. El autor se defiende de esta acusación (*Discurso sobre el conjunto del positivismo*), pero los términos de su protesta prueban que no supo darse cuenta del valor de sus propias teorías.

lógico, y vale más que decir con Condillac que los sentidos nos elevan hasta Dios, o con Augusto Comte que el Ser supremo es la humanidad. No, los sentidos no tienen nada de común con lo infinito y lo absoluto, ni aun con la concepción de la humanidad. Parece que los seres privados de razón no sospechan la existencia de Dios; hasta aquí al menos, a pesar de los progresos anunciados por algunos doctores, no se ha descubierto en los animales ningún vestigio de cultura religiosa. ¿Serían acaso más sabios que nosotros? Tal vez; pero yo quisiera saber cómo esa idea de Dios, o sea abstracción si se quiere, ha podido entrar alguna vez en el espíritu humano. Diréis que el hombre ha hecho a Dios a su imagen. Sea en cuanto a los dioses del paganismo, el arte solo puede defenderlos; pero el Ser infinito y absoluto no se fabrica con las manos. Debéis negarlo, y al negarlo dais testimonio de que tenéis su idea. Pregunto, pues, ¿de dónde viene esa idea? Podéis declarar que es falsa, que nada corresponde en la realidad al pensamiento de Dios; no por eso evitaremos mi pregunta sobre el origen de este pensamiento.

“Los modernos sensualistas no sospechan que hay aquí alguna dificultad; parece que creen que son sinónimos religión y superstición, y que las castas sacerdotales son las únicas que están interesadas en afirmar a Dios. M. Büchner resuelve de una plumada el gran problema que ha detenido a todos los hombres de genio. Comienza por establecer su principio de que no hay materia sin fuerzas ni fuerzas sin materia, principio fecundo para la física y añade luego sin transición: ‘¿cuál es la consecuencia general y filosófica de esta noción tan simple como natural? Que los que hablan de una fuerza creadora que hubiese creado el mundo de sí misma o de nada, ignoran el primero y más simple principio del estudio de la naturaleza basado sobre la filosofía y el empirismo. ¿Cómo habría podido existir una fuerza que no se manifestase en la materia misma, sino que la gobernase arbitrariamente y conforme a consideraciones individuales? Con mayor razón, fuerzas que existiesen independientemente, no podían pasar a la materia

informe e inerte y producir así el mundo; porque hemos visto que las fuerzas y la materia, concebidas de una manera abstracta, son concepciones absurdas. El artículo que trate de la inmortalidad de la materia nos demostrará que el mundo no ha podido ser creado de nada. La nada es una quimera rechazada por la lógica y el empirismo. El mundo o la materia, con sus propiedades que llamamos fuerzas, ha debido existir de toda eternidad y existirá absolutamente en toda eternidad, en una palabra, el mundo no ha podido ser creado'.<sup>6</sup>

“He aquí una bella muestra de la lógica materialista, basada sobre la experiencia; porque la experiencia se vuelve decididamente contra Dios. Un célebre astrónomo, satisfecho de conocer las leyes del mundo, ha podido tratar a Dios de hipótesis, creyendo sin duda que la observación no alcanzaba al legislador del universo ni permitía en consecuencia ninguna conclusión, positiva o negativa, respecto de él. M. Büchner es menos modesto: con la balanza química en la mano, demuestra por hechos, ¡siempre hechos! que no hay Dios. Nada puede prevalecer contra un hecho; Dios no resistirá. ¡Feliz siglo del positivismo, en que la humanidad se verá al fin libre de toda preocupación de intereses morales y podrá adorarse a sí misma!...

“Quinta consecuencia. Si la ciencia no es más que la sensación, el bien es para cada uno lo que le causa placer; el mal lo que le causa pena. Ninguna cosa es buena en sí misma, sino sólo con relación a nosotros: lo que es bueno para uno es malo para otro; y como todo ser obra según su naturaleza, el único objeto que el hombre tiene que satisfacer es buscar la mayor suma de goces. Tal es su derecho, su deber, su destino. Este mismo destino le ha sido impuesto, no podrá sustraerse a él, no es libre, puesto que es materia, es esclavo de sus sentidos, como el bruto que corre en pos del placer. Nueva analogía

<sup>6</sup> *Fuerza y materia*, pág. 4.

señalada por Platón en el Filebo, entre el animal y el hombre que se entrega todo entero a las impresiones del momento. De aquí el *egoísmo*, el *eudemonismo*, el *fatalismo*. Epicuro y Hobbes están perfectamente de acuerdo en todos estos puntos; casi no hay variantes en esta apreciación de la vida moral, que ha sido tan minuciosamente reducida a cálculo por Benthan; importa solamente notar que la idea de cálculo, que transforma el placer en interés bien entendido, es ya una inconsecuencia en el sensualismo puro: para detener el impulso de los sentidos y rechazar un placer actual en favor de un placer futuro más importante, necesita el hombre otro elemento a más de la sensibilidad, necesita al menos la reflexión.

“¿Qué piensan de esta moral nuestros modernos sensualistas? Creo que no tienen conciencia de ella, que su corazón protesta contra sus máximas, que su doctrina, como filosofía, es un juego de su imaginación, y que la rechazarían indignados si vieran claramente sus consecuencias necesarias. M. Büchner protesta con energía contra las intenciones que se atribuyen a sus amigos. ‘Desde que los resultados generales de la filosofía de las ciencias naturales, dice, han comenzado a penetrar en el pueblo, se han temido los mayores peligros para la sociedad humana, por razón de las tendencias materialistas de las ciencias; se ha llegado aun a predecir la destrucción de todas las ideas morales, por consiguiente la ruina de la sociedad y un *bellum omnium contra omnes*, si tales tendencias llegaran a prevalecer’.<sup>7</sup> Para quien conoce el materialismo por el estudio de la filosofía o de la historia, esos temores no son quiméricos, sino legítimos. No hay una sola idea moral, ni la abnegación, ni el deber, ni la ley natural, ni la imputabilidad de los actos, que pueda conciliarse con el principio egoísta y fatalista del sensualismo. No hay una sociedad capaz de resistir el brutal

<sup>7</sup> *Fuerza y materia*, pág. 252.

esfuerzo del interés personal, si puede alguna vez ahogar la conciencia y surtir todos sus efectos. Las relaciones de los hombres entre sí serían precisamente una guerra de todos contra todos, según la exacta expresión de Hobbes; sería el estado de naturaleza descrito por ese gran lógico. Sí, el hombre se conduciría como una bestia feroz, si debiera, según las prescripciones de la doctrina, sacrificarlo todo a sus goces materiales. M. Büchner no comprende esto, y esa es su excusa; pero no tiene razón, en responder a una crítica seria con vanas declamaciones contra el estado social; no tiene razón, sobre todo, en seguir a los supuestos apóstoles de la libertad en Alemania, que rechazan absolutamente la libertad del hombre. El hombre no es libre, ¿y por qué? porque forma parte de un pueblo, cuyas costumbres dependen del clima, porque está sujeto a las influencias múltiples de su carácter y de las circunstancias exteriores. Hace mucho tiempo que se sabe esto, lo cual no ha impedido nunca a un ser racional, aun cuando negara la razón, que afirme interiormente su libertad. ¡Singular justificación en verdad! Os defendéis de atacar al orden moral y mináis el orden moral por su base. ¿Ignoráis acaso que sin la libertad no hay ya responsabilidad, ni mérito, ni virtud, ni deber? ¿O pretendéis que el hombre es una máquina, y que le basta observar un reglamento de policía para tener derecho al respeto y elevarse a la dignidad de un ser libre?

“Sexta consecuencia. Si el hombre no tiene más que sentidos, ¿qué vienen a ser la justicia o el derecho, principio de la vida social? Protágoras confundía el derecho con la ley, la legitimidad con la legalidad, y decía que todas las leyes son buenas para los pueblos que las adoptan, por contrarias que puedan ser entre sí. Es la teoría del hecho consumado, la justificación del éxito favorable, hecha abstracción de los medios. Hobbes la acepta y desarrolla con su rigor ordinario, sin la menor vacilación. La distinción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, no es la fuente, sino el efecto de la ley. Es

preciso tener por bueno todo lo que la ley permite o manda, por malo todo lo que prohíbe, aun cuando ordenase renegar de Dios, exponer a los hijos o matar a una clase de ciudadanos. El asesinato no es culpable en sí mismo, pero llega a serlo por la prohibición de la ley. Pura convención. En efecto, remontad al origen de la sociedad, y representaos el estado de la naturaleza, en que los hombres vivían como lobos: allí no se conocía ni el bien ni el mal; todos tenían derecho a todo, y nadie guardaba consideración a sus semejantes; la justicia entonces era el derecho del más fuerte, en otros términos, el derecho es la fuerza, como lo sostiene todavía M. Proudhon, como deben suponerlo todos los que asimilan al hombre con el bruto. Pero parece que nuestros antepasados se disgustaron de esa justicia, creyendo sin duda que era funesta para todos; se reunieron, pues, y convinieron, aunque no tuviesen ni razón ni lenguaje: 1º En inventar signos para entenderse; 2º En poner fin al estado de naturaleza; 3º En instituir un estado contranaturaleza, llamado sociedad; 4º En hacer un contrato en regla, luego que supieran escribir, para fijar sus derechos y deberes recíprocos. Todo esto era muy bien imaginado por salvajes, más salvajes que las poblaciones más degradadas que invocan los partidarios del empirismo filosófico, puesto que todavía no se han llegado a encontrar hombres sin palabra ni estado social. Nuestros antepasados renunciaron, pues, generosamente a sus pretensiones sobre todas las cosas, con la esperanza de obtener alguna seguridad; crearon el bien y el mal, la propiedad y la policía, lo justo y lo injusto; pero sus descendientes, convencidos después de todo de que esas pretensiones son sus derechos, se sienten naturalmente tentados a recobrarlos. He aquí por qué hay gentes que dicen que pueden disponer de los bienes y de la vida de otro, y que disponen en efecto. Los otros no valen más, pero no se atreven a obedecer a la inspiración de la naturaleza por temor de la ley. El temor es la salvaguardia de la sociedad, el contrapeso del instinto; la mejor sociedad será, pues, aquella en que la ley inspire

el terror más vivo. Organizad el Estado, dadle todos los poderes, dejad al príncipe derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, sobre los súbditos, a fin de que nadie se permita hablar ni obrar contra el orden establecido, que a nadie se le ocurra tener una opinión o una creencia sin la autoridad del príncipe. El ideal de la sociedad es el *despotismo*, y el *absolutismo*, única forma de gobierno que sea conforme con la naturaleza sensible del hombre.

“Los nuevos partidarios del empirismo filosófico cuentan entre ellos ardientes demócratas. ¿Conocen por ventura las consecuencias políticas del sensualismo? Lo dudo. Verdad es que las advertencias no les han faltado. En una asamblea de naturalistas y médicos alemanes en Gotinga, un sabio más previsor que los otros, Rodolfo Wagner, les ha dicho públicamente: ‘la moral que emana del materialismo científico se reduce a estas palabras: comamos y bebamos, mañana no existiremos. Todos los grandes y nobles pensamientos son vanos sueños, fantasmagorías, juegos de autómatas de dos brazos, que corren sobre dos piernas y se descomponen en átomos químicos para combinarse de nuevo’. Pero ellos pretenden que son calumnias y claman contra la hipocresía de la virtud que se espanta con sus máximas; preciso es remitirlos al estudio de Hobbes. En cuanto a M. Büchner poco trata de cuestiones sociales en su libro; se limita a presentar con marcada complacencia el espectáculo de la perversidad humana en el estado de naturaleza, y concluye de aquí que no existe en nosotros ninguna idea innata de moral, de derecho o de religión”.<sup>8</sup>

Creemos que nadie pondrá en duda las consecuencias expuestas, lógicamente deducidas de las escuelas filosóficas comprendidas bajo el nombre de sensualismo, sobre todo, cuando su legitimidad está sobradamente probada con las doctrinas de los mismos sensualistas.

<sup>8</sup> *Lógica*, lib. II, cap. 1°.

Como ya lo hemos visto otras veces, el positivismo se halla comprendido en las referidas escuelas, y envuelve por tal motivo las mismas consecuencias, lo cual es muy fácil de probar con testimonios irrefragables. Para alejar toda duda sobre este particular haremos algunas citas que acabarán de patentizar la verdad de lo que decimos.

La diferencia puramente cuantitativa entre el hombre y el animal, profesada por Büchner, la vemos establecida casi en los mismos términos por Bourdet. He aquí sus palabras: “en vano se querría asignar al hombre un lugar aparte y fuera de la serie animal. Las antiguas sutilezas escolásticas que oponían el instinto a la inteligencia, se han desvanecido, y de hoy más el estudio de lo moral en los animales contribuye eficazmente al perfeccionamiento de la fisiología intelectual y psíquica del hombre”.<sup>9</sup> Aquí vemos a la inteligencia asimilada con el instinto; los fundamentos de la moral en el estudio de los animales inferiores al hombre, lo cual contribuirá eficazmente al perfeccionamiento de la fisiología intelectual, etcétera. De esta doctrina al materialismo no hay más que un paso, y en efecto, la supuesta abstención de los positivistas para ocuparse en la cuestión de la naturaleza del alma, a la que declaran *incognoscible*, reduciendo su psicología a una simple fenomenología, se resuelve en definitiva en una verdadera negación materialista. Véase lo que se entiende por alma en la referida escuela: “no se conocen fuerzas sin materia ni materia sin fuerzas. No se admite un órgano sin funciones, ni una función sin un órgano. La esencia de las fuerzas y el origen de la materia permanecen desconocidos; pero los fenómenos que dependen de la materia nos permiten afirmar la realidad de los cuerpos. El órgano cerebral tiene por conjunto de funciones la inervación, las percepciones internas y externas, la imaginación, el juicio, la voluntad, la motilidad,

<sup>9</sup> *Vocabulario de los principales términos de la filosofía positiva*; art. *Animal*.



la expresión, el lenguaje, los instintos protectores de la individualidad y de la colectividad. *Este conjunto de las funciones del cerebro es el alma*".<sup>10</sup>

Si se niega el alma porque no puede ser objeto de observación, igual razón hay para negar a Dios; efectivamente: "toda teoría de la creación del mundo va a estrellarse forzosamente contra la infinidad del tiempo o del espacio. Si prevalece la idea de los dioses personales, la idea de las cosas en el mundo desaparece; y si se mantiene la idea de la materia, la de Dios no puede subsistir, siendo un contrasentido la coexistencia de esas eternidades rivales. Por el contrario, de una sola eternidad, la del mundo, todo se deduce sin esfuerzo: el mundo se compone de materia inorgánica y organizada que tiene sus leyes inmutables e inmanentes. Voltaire dice con demasiada complacencia:

*L'univers m'embarrase, et je ne puis songer  
Que cette horloge existe et n'ait pas d'ouvrier,*

Porque la naturaleza no es una obra, existe en sí. Voltaire añade:

*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

Es precisamente lo que han hecho Descartes, Newton, el mismo Pascal, cuando su Dios nos da el impulso, la orden de marcha, el papirotazo del movimiento".<sup>11</sup>

Una vez eliminada la idea de Dios de la conciencia, y su realidad de la creación, ¿a qué queda reducido el sentimiento religioso? Oigamos: "la religión corrompe la moral, que no consiste para ella en el cumplimiento de una voluntad libre, ilustrada y personal, sino en la

<sup>10</sup> *Ibid*; art. *Alma*.

<sup>11</sup> *Ibid*; art. *Panteísmo*.

sumisión a un ser al cual se prodigan los términos de la más baja adulación, al mismo tiempo que se le pinta abominable en su severidad y en sus venganzas, habiendo creado el infierno con presciencia, y preparado un paraíso casi imposible. Si la religión consiste en la adhesión a ciertos dogmas y en la posesión de ciertas cualidades de carácter, se puede llamar religiosas a gentes que, sin ser siquiera deístas, adoptan por ideal una conducta tan meritoria y pura como la inspirada por un ser bueno y encantador, y que no sería el autor de este mundo deshonrado por la injusticia y el sufrimiento”.<sup>12</sup>

Establecido el divorcio, o mejor dicho, el antagonismo entre la religión y la moral, se hace necesario saber en qué consiste esta última desde el punto de vista del positivismo; helo aquí: “toda moral proviene de dos impulsos: el uno egoísta, el otro dirigido a los demás o altruista. El primero es consecuencia necesaria de las necesidades de conservación individual por la nutrición; el segundo surge del amor que atrae a ambos sexos para la perpetuidad de la especie después de la existencia efímera del individuo. En vano se llaman groseros esos impulsos que nacen de la naturaleza, siendo uno de los errores del catolicismo haber presentado como inmorales nuestras alegrías y nuestros placeres que dependen de la nutrición y de la sexualidad, impuestos por el mismo Dios que los condenará en sus efectos, según las falsas doctrinas del clero. Mientras no se habían descubierto en el cerebro las propiedades elementales de tales o cuales nervios conductores de la motricidad o de la sensibilidad, y por consiguiente, la porción nerviosa todavía indeterminada que preside a las funciones intelectuales y morales, se consideraron la sensibilidad, el movimiento y los diversos fenómenos de la vida moral e intelectual como productos heterogéneos, cuando son tan exactamente reducibles a las leyes de la

<sup>12</sup> *Ibid*; art. *Religión*.

fisiología, y cuando la higiene hace salir de ellos reglas aplicables a la moral y al progreso de las sociedades”.<sup>13</sup>

Interminable sería nuestro trabajo si tratáramos de reproducir todo lo que han dicho los positivistas sobre las importantes cuestiones que quedan señaladas y las soluciones diversas que les han dado, pues aunque no todos estén conformes, a causa de la anarquía que entre ellos reina, y que parece ser uno de los caracteres distintivos de la escuela, los principios comunes de que parte la base sensualista que forma el punto cardinal de sus doctrinas, los arrastran irresistiblemente a las conclusiones con tanta claridad y exactitud ennumeradas por el filósofo belga. Y esto es lógico y natural. Si estamos encerrados en la esfera sensible, claro es que no podemos conocer más que fenómenos, conocimiento precario sobre el cual no es posible establecer nada sólido ni científico. La duda surge por todas partes; la inducción, fundada en la inmutabilidad y universalidad de las leyes de la naturaleza, vacila y se desploma, pues ese concepto es fruto de la misma inducción, cuyos resultados conservan siempre un carácter hipotético, y el escepticismo tiene que aparecer con su cortejo de deplorables consecuencias en todas las esferas de la actividad humana. Esto es lo que aparece a cada paso en las obras de Mill, de Bain y de Spencer. En cuanto a las teorías políticas que nacen del positivismo, recuérdense los principios absolutistas de Comte, que en este punto fue el más consecuente consigo mismo. Positivista y liberal son términos que se contradicen, como se contradicen la fuerza y el derecho, el hecho consumado y la justicia, la fatalidad y el libre albedrío. Podemos, pues, establecer que el positivismo, como toda doctrina sensualista, degrada al hombre nivelándole con el bruto, y conduce necesariamente al escepticismo, al materialismo, al ateísmo, al egoísmo y al despotismo. Ahora bien,

<sup>13</sup> *Ibid*; art. *Moral*.

## TEXTOS FILOSÓFICOS

una doctrina que tales frutos produce, puede y debe ser considerada como profundamente pernicioso para la juventud, cuya educación intelectual y moral debe ser objeto de especial atención y cuidado en una sociedad que prepara seriamente el bienestar de las generaciones futuras.

### III

**E**n los artículos precedentes hemos fijado con toda exactitud dos cosas: el carácter positivista de las doctrinas contenidas en la primera parte de la obra del Sr. Ruiz, y las consecuencias erróneas que se deducen de ellas, lo cual basta por sí solo para demostrar su falsedad. Esa primera parte es la más pequeña, pero también la más importante del libro, porque en ella se fundan los errores que trascienden a la lógica, como luego veremos, y esto hará comprender al lector la razón que tuvimos para dedicar a las “Nociones de Psicología” un examen que a primera vista pudiera parecer demasiado extenso. Siguiendo el orden establecido por Bain, comienza el Sr. Ruiz por la deducción, que es definida en los términos siguientes: “La deducción consiste *esencialmente* en hacer ver, que un caso o un pequeño grupo de casos, están comprendidos en una *generalización previamente establecida*”. Esta definición deriva directamente del principio que encierra todos nuestros conocimientos en los datos de los sentidos, y no admite por lo mismo más que la base empírica de la experiencia, viene a fijar el verdadero significado que los positivistas dan a la deducción, que no es en realidad sino una inducción transformada, como ya otras veces

lo hemos dicho. Hay, en efecto, que comenzar por los casos particulares, se procede luego a la generalización para ver en seguida si un caso determinado está comprendido en esa generalización. Así vemos que Stuart Mill establece esta proposición: “*Todas las ciencias deductivas son inductivas*”, que explica de esta manera: “El examen de la naturaleza de la evidencia de estas ciencias deductivas, consideradas comúnmente como sistemas de verdades necesarias, nos ha conducido en el capítulo precedente, a las siguientes conclusiones. Los resultados de esas ciencias son sin duda necesarios, en cuanto que proceden necesariamente de ciertos primeros principios llamados axiomas y definiciones; es decir, que son ciertamente verdaderos, si lo son esos axiomas y definiciones; porque la palabra necesidad, aun tomada en este sentido no significa nada más que certidumbre. Pero su derecho a ese carácter de necesidad, entendido en muy distinto sentido, como que implica una evidencia superior, independiente de la observación y la experiencia, debe depender de la comprobación previa del derecho de los mismos axiomas y definiciones al mismo privilegio. En cuanto a los axiomas, hemos encontrado que, considerados como verdades experimentales, son de una evidencia superabundante. Siendo tales, preguntábamos si era necesario suponer a estas verdades otra confirmación fuera de la confirmación experimental; atribuir a nuestra creencia en esas verdades otro origen fuera del origen experimental. Hemos juzgado que a quienes sostienen la afirmativa tocaba dar la prueba, y hemos discutido largamente los argumentos traídos en su apoyo. Habiendo dado por resultado este examen, rechazar tales opiniones, nos hemos creído autorizados a concluir que *los axiomas no son más que una clase, la clase más universal, de inducciones de la experiencia, las generalizaciones más fáciles y simples de los hechos dados por los sentidos o por la conciencia*”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Sistema de lógica*, lib. II, cap. VI.

Aquí se presenta una cuestión de altísima importancia, que el Sr. Ruiz pasó en silencio, pero que nosotros debemos tocar para hacer manifiesto el error de la doctrina que venimos combatiendo. La cuestión se reduce a saber cuál es el fundamento de la deducción. Bain lo resuelve en estos términos: “Los axiomas de la deducción suponen la uniformidad de la naturaleza”. Veamos su explicación: “Esta verdad es evidente, si los axiomas se derivan de la experiencia. Hemos observado en un gran número de casos, que los objetos que coexisten con un tercer objeto, coexisten entre sí; pero no hemos comprobado esta coexistencia en todos los casos posibles: no hemos observado ni lo que existía antes de nosotros, ni lo que existe fuera de nuestra esfera, ni en fin lo que existirá en el porvenir. Sin embargo, conforme a los casos observados, no vacilamos en generalizar el principio y extenderle a todos los casos no observados. Presumimos, pues, que ‘la naturaleza es uniforme’, que los acontecimientos de hoy serán los acontecimientos de mañana, siendo las mismas circunstancias”.<sup>2</sup> Confundida en el punto de vista del positivismo la deducción con la inducción, no es extraño que a la primera se le dé el mismo fundamento que a la segunda. En efecto, todos los filósofos están de acuerdo en que la base de la inducción está en la estabilidad y universalidad de las leyes de la naturaleza. “El principio de inducción, dice Royer- Collard, reposa sobre dos juicios: el universo es gobernado por leyes estables, he aquí el primero: el universo es gobernado por leyes generales, he aquí el segundo. Síguese del primero, que conocidas en un solo punto de la duración las leyes de la naturaleza, lo son en todos; síguese del segundo, que conocidas en un solo caso, lo son en todos los casos perfectamente semejantes. Así la inducción nos da al mismo tiempo el porvenir y la analogía. Su carácter propio es concluir de lo particular a lo general, siendo por esto diametralmente opuesta a

<sup>2</sup> *Lógica deductiva e inductiva*, Introducción, 25.

la deducción o al raciocinio puro, que concluye siempre de lo general a lo particular”.<sup>3</sup>

Stuart Mill reconoce el mismo principio. “La inducción propiamente dicha, en cuanto que se distingue de las operaciones mentales, impropriamente designadas algunas veces bajo este nombre, puede definirse en breves términos una generalización de la experiencia; y consiste en inferir de algunos casos particulares en que un fenómeno se observa que se encontrará en todos los casos de cierta clase, es decir, en todos los casos que se parezcan a los primeros en lo que ofrecen como esencial. Por qué medio pueden distinguirse las circunstancias esenciales de las que no lo son, y por qué algunas circunstancias son esenciales y otras no, no estamos todavía en estado de explicarlo. Debe observarse desde luego que hay un principio implícito en el mismo enunciado de lo que es la inducción, un postulado relativo al curso de la naturaleza y al orden del universo, a saber: que hay en la naturaleza casos paralelos; que lo que sucede una vez sucederá todavía en circunstancias suficientemente semejantes, y sucederá además tantas veces cuantas se vuelvan a presentar las mismas circunstancias. Esto, repito, es un postulado implícito en cada inducción: y si consultamos el curso actual de la naturaleza, encontramos allí su garantía. El universo, en cuanto le conocemos, está constituido de tal manera, que lo que es verdad en un caso cualquiera, es verdad en todos los casos de cierta naturaleza. La única dificultad consiste en saber cuál es esa naturaleza”.<sup>4</sup>

Una vez establecido que la uniformidad de las leyes de la naturaleza es el fundamento de la inducción, queda por averiguar cómo hemos llegado a adquirir ese conocimiento; aquí nos encontramos frente a frente con la gran cuestión del origen del conocimiento, la solución,

<sup>3</sup> *Fragmentos filosóficos*, en la traducción de las Obras de Reid.

<sup>4</sup> *Sistema de lógica*, lib. III, cap. III.



por lo mismo, tiene que ser conforme a las doctrinas profesadas por las escuelas filosóficas. En efecto, los sensualistas se ven obligados a dar a aquel principio o postulado, como le llama Mill, un origen puramente empírico. “Cualquiera que sea la manera más convincente de expresarla, dice este autor, la proposición de que el curso de la naturaleza es uniforme, es el principio fundamental, el axioma general de la inducción. *Será, sin embargo, engañarse gravemente el dar esa vasta generalización por explicación del procedimiento inductivo.* Todo lo contrario; sostengo que ella misma es un ejemplo de inducción, y de una inducción que no es de las más fáciles y evidentes. Lejos de ser nuestra primera inducción, es de las últimas, o a lo sumo, una de las que alcanzan más tarde una exactitud filosófica rigurosa. Como máxima general casi no ha entrado más que en el espíritu de los filósofos, quienes como tendremos más de una ocasión para notarlo, no siempre han apreciado bien su extensión y límites. La verdad es que esta misma gran generalización está fundada en generalizaciones anteriores. Ella ha hecho descubrir algunas leyes más ocultas de la naturaleza, pero las más manifiestas debieron ser conocidas y admitidas como verdades generales, antes que se pensara en este principio. No se hubiera podido afirmar nunca que todos los fenómenos se realizan conforme a leyes generales, si no se hubiera adquirido desde luego, con motivo de una multitud de fenómenos, algún conocimiento de las leyes mismas, lo que no podría hacerse sino por inducción”.<sup>5</sup>

Tenemos, pues, que en el punto de vista del filósofo inglés, el fundamento de la inducción, o sea la uniformidad de las leyes de la naturaleza, tiene por base la misma inducción, lo cual, en vez de resolver la cuestión, viene a ser un verdadero círculo vicioso. Pero es sabido que los resultados de la inducción por su naturaleza son hipotéticos, puesto que son de una extensión mayor que las premisas,

<sup>5</sup> *Ubi supra.*

se seguirá, pues, que la uniformidad de la naturaleza será en sí misma una hipótesis que hace incierta la base fundamental de la inducción. Ésta es la consecuencia necesaria a que va a dar Mill. “Hemos concluido, dice, la revista de los procedimientos lógicos que sirven para reconocer o verificar las leyes, en otros términos, las uniformidades de sucesión de fenómenos, y las uniformidades de la coexistencia que dependen de las leyes de su sucesión. Como lo hemos reconocido al principio, y hemos podido verlo con más claridad en el curso de nuestra investigación, la base de todas esas operaciones lógicas, es la ley de causalidad. La validez de todos los métodos inductivos dependen de la suposición de que todo acontecimiento, el principio de todo fenómeno debe tener una causa, un antecedente cuyo consecuente es invariable e incondicionalmente... Pero, ¿esta universalidad está probada? Puede decirse, sin duda, que la *mayor parte* de los fenómenos están ligados como efectos a un antecedente, a una causa; en otros términos, que no se producen nunca sin que les haya precedido un hecho asignable; pero esa misma circunstancia de ser algunas veces necesarios los procedimientos complicados de la inducción, muestra que hay casos en que ese orden regular de sucesión no se revela a nosotros inmediatamente y sin ayuda. Si, pues, el procedimiento que asimila estos casos a todos los otros supone la universalidad de la ley misma que a primera vista no parecen confirmar, ¿no hay aquí un *petitio principii*? ¿Podemos probar una proposición por un argumento que la toma por concedida? ¿Y si no puede ser probada así, sobre qué prueba reposa?”.<sup>6</sup>

La dificultad, como se ve, es bastante grave, y no podía presentarse de una manera más clara y perceptible. Para resolverla, comienza Mill por impugnar la solución metafísica, y para esto, dirige sus ataques al

<sup>6</sup> *Ibid.* Lib. III, cap. 21.

principio de causalidad, como lo han hecho todos los escépticos. Protesta “contra la pretensión de dar por prueba de un hecho de la naturaleza exterior, la tendencia, por fuerte y general que sea, del espíritu humano a creerla”. Dice que esa necesidad permanente de creer en el principio de causalidad, no existe, pues *no hay proposición de la que pueda decirse que toda inteligencia humana deba eterna e irrevocablemente creerla*”. En la hipótesis de que el orden actual del universo fuese destruido y reemplazado por el caos en que los acontecimientos se sucediesen sin regla, y en que el pasado no fuese ya una garantía del porvenir, si por milagro algún ser humano escapara de la destrucción para ser testigo de tal cambio, es cierto que no creería ya en ninguna uniformidad, puesto que la uniformidad había cesado, de donde infiere “que la creencia en la uniformidad no es un instinto, o si lo es, puede, como todos los otros, ser denominado por un conocimiento adquirido”. Supone que el género humano no ha creído siempre en una sucesión uniforme de los acontecimientos según leyes determinadas, dando como prueba que los filósofos griegos colocaban el azar y la espontaneidad entre los agentes de la naturaleza. Establece, por último, el fundamento de dicha ley en una inducción por simple enumeración, señalando los casos en que esa inducción es verdadera, y termina con estas palabras: “preciso es notar que no tenemos los mismos motivos de confianza respecto de los casos cuyas circunstancias nos son desconocidas, hallándose puestas fuera del campo de nuestra experiencia. En esas partes remotas de las regiones estelares, en que los fenómenos pueden ser enteramente diferentes de los que conocemos, sería insensato afirmar atrevidamente el imperio de la ley de causalidad, lo mismo que el de las leyes especiales reconocidas como universales en nuestro planeta. La uniformidad en la sucesión de los acontecimientos; en otros términos, la ley de causalidad, debe ser aceptada como una ley, *no del universo*, sino sólo de esta parte del universo abierta para nosotros a investigaciones seguras, con extensión

hasta un grado razonable a los casos adyacentes. *Extenderla más lejos es hacer una suposición sin prueba y cuya probabilidad sería ocioso querer valorar, en la ausencia de toda base experimental*".<sup>7</sup>

Hemos llegado a la última palabra del positivismo, y esa última palabra no es más que escepticismo. Hemos visto que en aquel sistema la deducción presupone la inducción, y la inducción la uniformidad de las leyes de la naturaleza, pero esta uniformidad supone a su vez la inducción, puesto que no hemos podido llegar a su conocimiento sino por medio de generalizaciones parciales y sucesivas. Pero como la base de que se parte es puramente experimental, y la experiencia, como todo conocimiento sensible no nos da nada general, resulta que la misma ley que debe normar la experiencia siendo fruto de la experiencia, carece de los caracteres propios de la ley, que son la universalidad e inmutabilidad, y por consiguiente, quedamos encerrados en un círculo de probabilidades que excluyen toda certeza, lo cual forma la duda sistemática de los escépticos. Observaremos de paso que en el punto de vista en que se colocó el filósofo inglés, es perfectamente lógico, pues llegó sin vacilar a las últimas consecuencias, poniendo de manifiesto la inanidad fundamental de la escuela positivista. Un escritor muy notable, M. Taine, publicó en la *Revue de deux mondes* un análisis de la obra de Mill, en que admitiendo el punto de partida de este filósofo, atribuye, sin embargo, a la ley de causalidad y a algunas otras de las leyes más universales, una certidumbre que traspasa los límites de la experiencia humana, decidiéndose sobre la fe de nuestra facultad de abstracción, en que parece reconocer un principio de prueba independiente; "incapaz, sin duda, de revelar verdades no contenidas en la experiencia, pero que da de la universalidad de esas verdades una garantía que la experiencia

<sup>7</sup> *Ubi supra.*

no da”. “No estoy seguro de comprender perfectamente el pensamiento de M. Taine, dice Mill, pero confieso que no veo cómo una simple concepción abstracta, sacada de la experiencia por una operación de nuestro espíritu, pueda dar testimonio de un hecho objetivo en el universo más allá de lo que testifica la misma experiencia; ni cómo al interpretar el testimonio de la experiencia por una fórmula general, se pueden suprimir las limitaciones de ese mismo testimonio”.

El filósofo inglés tiene completa razón contra el escritor francés, que adoptando la base del primero, retrocedió, sin embargo, ante las consecuencias, y para salvar las dificultades cayó en una contradicción. Querer sacar la universalidad y la necesidad, o sea el conocimiento racional, de datos experimentales, es querer sacar agua de una piedra pómez, como decía Kant, *ex pumice aquam*, pues experiencia y necesidad se contradicen. De esta manera, los positivistas se encuentran ante una alternativa ineludible, pues o bien permaneciendo fieles a su principio acaban por destruir la base de todo conocimiento, como Mill, o bien dan a la generalización un valor que no tiene y entran por ese mero hecho en el campo de la metafísica, como Taine. La verdad es que la experiencia sin la razón no vale nada, y que la teoría de Mill está probando la falsedad del sistema. “Sea este ejemplo, dice Tiberghien: los cuerpos más densos que el aire, observados hasta ahora, se precipitan hacia el centro del globo cuando son abandonados a sí mismos: luego todos los cuerpos en las mismas circunstancias se precipitarán igualmente. La conclusión, en cuanto que es sacada de la observación, es ilegítima; porque la observación no recae sobre el porvenir; ¿quién sabe si las leyes del movimiento de los cuerpos van a cambiar, o por mejor decir, quién sabe si hay leyes? ¿Qué prueban algunos fenómenos comprobados durante algunos siglos respecto de todos los fenómenos que hay que comprobar en todos los tiempos? La causa de la atracción es desconocida. La conclusión del raciocinio inductivo es, pues, puramente hipotética, y ninguna experiencia podría

autorizar la forma de proposición universal que asume. Sin embargo, se admite sin dificultad por los sabios y los filósofos; ¿por qué? Porque se toma en cuenta la diferencia que existe entre los espíritus y los cuerpos, y se acepta de buena gana como un lema de la metafísica, que la actividad de la materia está arreglada, encadenada, que es continua y se produce siempre de la misma manera en las mismas circunstancias, en virtud de la inercia, atendida la ausencia de toda voluntad perturbadora. Este encadenamiento perfecto se expresa en la idea de la fatalidad de la naturaleza, opuesta a la libertad del espíritu, y la fatalidad quiere decir que todo el mundo físico está sometido a leyes constantes, a las cuales ningún cuerpo podría sustraerse y que ningún ser superior viene a turbar con sus caprichos. He aquí la estabilidad de las leyes de la naturaleza, la cual no viene de la física como ciencia de observación, sino de la metafísica como ciencia racional, *a priori*, y se añade a menudo sin darnos cuenta de ello, a las conclusiones experimentales para conferirles un valor que la experiencia no les da...

“Así, la inducción y la analogía son completamente impotentes sin la estabilidad de las leyes de la naturaleza, y esta estabilidad no puede establecerse sino por la metafísica, nunca por la experiencia. Pero una vez demostrada o aceptada la permanencia de las leyes, nada impide considerar las conclusiones experimentales como legítimas bajo condiciones determinadas. Entonces la hipótesis se convierte en verdad; la probabilidad se cambia en certidumbre, gracias a una deducción latente. En el ejemplo citado se dirá: todos los cuerpos gravitan hacia su centro de atracción, porque la actividad de la materia está sometida a leyes constantes, y de esta manera los fenómenos que se han producido en el pasado, deben reproducirse infaliblemente en el porvenir bajo el imperio de las mismas causas. Desde el momento en que un resultado de la inducción se certifica por un principio superior, pasa con razón como premisa universal en el silogismo, y sirve para

demostrar todos los casos particulares que caen hasta el infinito bajo la aplicación de la misma ley. Todos los cuerpos en la superficie de la tierra tienden hacia el centro del globo; luego también los metales; luego también las piedras; luego también los líquidos; luego también los gases más densos de la atmósfera”.<sup>8</sup>

A menudo nos hablan nuestros positivistas del *método científico* como la razón última ante la cual debemos inclinarnos respetuosamente no teniendo nada que replicar. El mismo Sr. Ruiz ha querido reducir a estas proporciones la cuestión suscitada en la Escuela Preparatoria, pretendiendo desterrar de aquel plantel la filosofía en nombre de la ciencia. Tiempo es ya de fijar el valor de ciertos términos deslumbradores, y ver lo que realmente se oculta debajo de ellos. Para los positivistas el método científico no es más que el método empírico, único que admiten, pues es el único que cabe en los principios que forman su punto de partida. Verdad es que conservan la palabra deducción, como conservan las palabras espíritu y psicología, pero esas palabras han perdido enteramente su legítima significación filosófica, pues según hemos visto se trata de una psicología sin alma, de un espíritu sin sustancia, y de una deducción sin principios generales. Colocados en esa pendiente les es imposible detenerse, viéndose obligados a ir hasta la sima sin fondo del escepticismo con todas sus negaciones, que es a lo que viene a quedar reducida la ciencia. No pudiendo servir a dos señores simultáneamente, lo relativo y lo absoluto, según la exacta expresión de Littré, para ser sabio en el sentido positivista, es preciso ser ateo, materialista y escéptico, sin reflexionar que en las filas de la nueva escuela no aparece todavía un hombre de los tamaños de Newton, Leibniz, Kepler, Bernard o Pasteur, que no habrían llegado sin duda a la altura en que brillan si se hubieran encerrado en las frías y estériles regiones del empirismo sensualista.

<sup>8</sup> *Organización del conocimiento*, lib. 1, cap. 3.

“Desde Sócrates y Aristóteles, dice Brochard,<sup>9</sup> era un axioma indiscutible que sólo hay ciencia de lo general, siendo los hechos particulares demasiado movibles y fugitivos para servir de base a la ciencia. Stuart Mill diría más bien: no hay ciencia sino de lo particular, porque sólo lo particular es real. Siendo por él definida la lógica, la ciencia de la prueba, se trata de definir los hechos en tanto que sirven para probarse unos a otros. Lo que funda la certidumbre de la lógica, tal como la entiende, es que toma los hechos por punto de partida<sup>10</sup> y no los pierde de vista un solo instante. Para explicar el rigor de sus procedimientos, hay que excluir sin compasión todo lo que no es dado directamente en la realidad. Los hechos no serán representados en el espíritu por intermediarios: ellos sólo tendrán una virtud eficaz; no recurrirán a mandatarios, sino que harán por sí mismos sus propios negocios. Podría decirse bajo una forma paradójica, pero que expresa bien el pensamiento de Mill, que con los hechos se instituye la ciencia: los hechos son los que en el espíritu forman la ciencia, ordenándose por sí mismos, según su propia naturaleza, en ciencia y en prueba. La idea o el concepto es un intermediario sospechoso y superfluo que es preciso eliminar. Es en el orden lógico una tentativa análoga a la que en el orden económico quiere aproximar al consumidor y al productor, suprimiendo los intermediarios. No puede decirse que sea ésta una lógica realista, porque tal palabra se ha empleado históricamente para designar una concepción enteramente opuesta, pero es una lógica *real*, que recae sobre las cosas y no sobre las ideas. Es lo que quiere decir Stuart Mill cuando llama a la lógica tal como la entiende *lógica de la verdad*, en oposición a la *lógica de la consecuencia* (*consistency*).<sup>11</sup> Deja entenderse que los *hechos* de que aquí se trata no

<sup>9</sup> *Revue philosophique*, tom, XII, pág. 451.

<sup>10</sup> *Lóg.*, I, 2, 1, etc.

<sup>11</sup> *Sistema de lógica*, lib. II, cap. III, pág. 9.



son realidades exteriores al espíritu, cosas en sí. Sólo M. Spencer se atreverá a llevar el realismo hasta allá. Para Mill son solamente las sensaciones o las imágenes producidas inmediatamente en nosotros al contacto de las cosas, en un palabra, los equivalentes o aproximaciones más exactas que tenemos de las cosas mismas. Por supuesto que esté uno a acercarse a la realidad, nadie, y Stuart Mill menos que nadie, puede pensar en hacer abstracción total del espíritu. Los hechos no son más que estados de conciencia. Mill es y permanece siendo fiel discípulo de Berkeley. Pero en tanto que estos estados de conciencia son inmediatos y primeros, que son dados y concretos, se puede tomarlos por las cosas mismas y sobre todo, distinguirlos de las creaciones o combinaciones ulteriores que el espíritu forma al unirlos entre sí. He aquí el principio de lógica tal como la concibe Mill”.

No debemos sorprendernos después de esto, que los mismos axiomas que sirven de fundamento a las matemáticas, sean considerados como frutos de la inducción. Bain reduce esos axiomas a los dos siguientes: 1º El axioma de la conciencia mediata (cosas iguales a una tercera son iguales entre sí); 2º El axioma de la igualdad de las sumas de cantidades iguales (las sumas de cantidades iguales son iguales). Excusado es decir que el Sr. Ruiz participa de la misma opinión, pasando en seguida a probar con Mill el carácter empírico de los axiomas, valiéndose de los mismos ejemplos y reduciendo a unas cuatro hojas las veinte y tantas páginas que el filósofo inglés consagra a esta importante cuestión. Ya el patriarca del positivismo, Augusto Comte, había establecido que “la geometría y la mecánica deben ser consideradas como verdaderas ciencias naturales, fundadas lo mismo que todas las otras en la observación”, atribuyendo la opinión común que considera la geometría como una ciencia puramente racional, a un “resto de influencia del espíritu metafísico que tan largo tiempo ha dominado aun en los estudios geométricos”. Para contestar los argumentos que oponen a semejante teoría los partidarios del

conocimiento racional, Bain establece tres consideraciones entre las cuales figura, la siguiente: “según las leyes de la creencia, toda experiencia que *no ha sido contradicha* tiene en su favor toda la fuerza de que es capaz nuestra creencia instintiva”, y en este caso están las verdades matemáticas. El Sr. Ruiz no encontró suficiente este argumento, y tuvo razón, prefiriendo traducir algo de lo mucho que trae Mill sobre este punto. Por ejemplo, cuando contesta con *une des propriétés caractéristiques des formes géométriques, qui les rend aptes à être figurées dans l’imagination avec une clarté et une précision égales à la réalité* (Mill). “La experiencia ha enseñado que una de las propiedades características de las formas geométricas, consiste en que pueden ser figuradas en la imaginación con tanta claridad y precisión como las formas realizadas en el exterior” (Ruiz). Francamente, nos parece más consecuente con los principios positivistas la opinión de Ueberweg formulada con estos términos: “aunque las proposiciones fundamentales tengan en sí mismas una certidumbre simplemente asertiva, sin embargo, el sistema matemático, producto del trabajo de los siglos, tiene como todo, como conjunto, una certidumbre apodíctica que extiende sobre las proposiciones particulares”. De lo que parece según observa Tiberghien “que los antiguos no estaban tan convencidos como nosotros de que la línea recta es el camino más corto de un punto a otro, y que nuestros descendientes, gracias a la experiencia, estarán mucho más seguros todavía de que el cuadrado de 2 es 4”.

Creemos innecesario detenernos más en probar una verdad que de seguro ha penetrado ya en el ánimo del lector, y es que la deducción, tal como la entienden los positivistas y es connotada en la definición que de ellos ha tomado el Sr. Ruiz, no es tal deducción, pues se concibe ésta sin principios superiores a toda experiencia, que sólo la razón puede darnos. Además, si estamos reducidos únicamente al método empírico, que equivocadamente, llaman científico los positivistas, hay que renunciar a la esperanza de construir cualquier ciencia, pues nunca

pueden tener tal virtud los hechos aislados del mundo fenomenal. En efecto, ¿cómo resolver la cuestión relativa a la legitimidad del conocimiento, una vez que se ha eliminado al yo como punto de partida y a Dios como principio de todo cuanto existe, tanto en el orden subjetivo como en el objetivo? ¿Cómo asegurarnos de que nuestras ideas corresponden a los procedimientos de la naturaleza en el mundo exterior? ¿Cómo escapar, en suma, a las negaciones del escepticismo absoluto, ni qué valor puede tener esa inducción que tan alto se preconiza, cuando se le ha quitado la única base en que puede apoyarse sólidamente...? “Quiéralo o no M. Mill, dice Lachelier,<sup>12</sup> lo cierto es que ese escepticismo es el fruto natural y siempre renaciente del empirismo. Si la naturaleza no es para nosotros más que una serie de impresiones sin razón y sin vínculo, bien podremos afirmarlas o más bien sufrirlas, en el momento que se producen; pero no podemos predecir, ni siquiera concebir su producción futura. Lo que el empirismo llama nuestro pensamiento, en oposición a la naturaleza, no es más que un conjunto de impresiones debilitadas que se sobreviven a sí mismas: y buscar el secreto de lo porvenir en lo que no es más que la vana imagen de lo pasado, es pretender descubrir en sueños lo que debe sucedernos durante la vigilia. Nosotros queremos asentar la inducción sobre una base sólida: *no la busquemos más tiempo en una filosofía que es la negación de la ciencia*”.

<sup>12</sup> *Sistema de lógica*, lib. II, cap. III, pág. 9.



Discursos pronunciados  
por el profesor  
José María Vigil

En las juntas de catedráticos celebradas en la  
Escuela Nacional Preparatoria, los días 27 de  
agosto y 1° y 4 de septiembre de 1885, con  
motivo de la designación de texto para la  
clase de Lógica



## Junta del 27 de agosto

**E**l Sr. Vigil contestando las objeciones del Sr. Flores contra el Tratado elemental de filosofía de P. Janet, propuesto como obra de texto para la cátedra de Lógica y Moral.

*Señores Profesores:*

Me limitaré a contestar brevemente las objeciones que acaba de exponer el Sr. Flores, haciendo observar desde luego que no pretendo sostener en todas y cada una de sus partes la obra de texto que propongo. Sé bien lo imposible que es encontrar un autor que satisfaga los deseos de todos los señores profesores, y aun todas las opiniones individuales del profesor que lo explica, pues en este último caso sólo podría existir tal acuerdo cuando el texto fuera obra del mismo profesor. Pero puntos secundarios de discrepancia no son motivo suficiente para desechar un texto. Así por ejemplo, yo me separo de Janet en el modo de resolver ciertas cuestiones, y lo que hago es que al tocarlas expongo a mis alumnos las razones en que fundo mi opinión, para que con entera libertad adopten la que les parezca preferible.

El Sr. Flores se fija en una cuestión de método, estableciendo que la lógica debe preceder a la psicología, opinión con la cual no puedo

estar de acuerdo por una razón muy sencilla. La psicología, como lo indica su nombre y lo saben muy bien los señores profesores, es la parte de la filosofía que trata de la naturaleza, facultades y funciones del espíritu humano, del alma, del principio cogitante que reside en el hombre; es decir, que es una ciencia material que se refiere a sustancia, a cosa que subsiste en sí misma; mientras que la lógica es una ciencia formal, puesto que trata de las leyes de ese espíritu en su relación con la verdad. Ahora bien, es indudable que para estudiar tales leyes, para fijar determinado punto de vista del espíritu, se necesita conocer antes su naturaleza, así como el mecanismo de los fenómenos que en él se realizan, según el antiguo y bien conocido axioma de que es primero el ser que la manera de ser. Esto ha hecho seguramente que todos los tratadistas que conozco, incluyendo algunos que deben ser de la aprobación del Sr. Flores, coloquen la psicología antes que la lógica.

Otra de las faltas que nota el Sr. Flores en la obra presentada, es el poco espacio que se concede a la inducción, a la que se dedican sólo algunas páginas, cuando la inducción, según el preopinante, es el verdadero método científico, el de la lógica moderna, al que se deben los maravillosos progresos de nuestro siglo. Señores, es preciso no perder de vista el carácter de la obra que está a discusión. La obra de Janet es un tratado elemental, es una especie de apuntamientos en que el ilustre escritor concreta las grandes cuestiones filosóficas, dejando su desarrollo a las explicaciones orales del profesor. No debe pues buscarse en ella la extensión de materias que sólo puede hallarse en obras magistrales. No han faltado críticos que hayan notado como defecto esa excesiva concisión; pero hay que considerar en nuestro caso el poco tiempo que en la Escuela Preparatoria se dedica a los estudios filosóficos, pues se hacen en un solo año, y comprenden según el plan de estudios, la lógica, la moral y la ideología, que no es más que un capítulo de la psicología. Por otra parte, Janet ha escrito su obra teniendo en cuenta la división del curso tal como se da en Francia,



y esto hace que no toque ni en la psicología experimental, que es la que se estudia entre nosotros, ni en la lógica, ciertas cuestiones que reserva a la psicología racional, colocada en la metafísica, tales como la legitimidad del conocimiento, la espiritualidad del alma, etcétera.

Esa concisión, sin embargo, que forma el carácter general de la obra de que se trata, constituye su mérito en vez de ser un defecto, pues no descuida ningún punto sustancial en cada cuestión, correspondiendo de esta manera a la necesidad que algunos señores profesores con mucho juicio han manifestado otras veces, de que la instrucción se simplifique, dando a los alumnos nada más que las bases de las ciencias que estudian, evitando una aglomeración de materias cuyo exceso perjudicaría a su inteligencia, y haciendo a un lado la pretensión de querer sacar sabios de la Escuela Preparatoria.

El Sr. Flores encuentra a Mr. Janet diminuto, incompleto, insuficiente tratándose de la inducción; yo no opino de la misma manera, y esto depende del modo particular con que el Sr. Flores y yo vemos esta cuestión. Yo no considero la inducción sino como la mitad del método, tratándose del espíritu humano, y tan falso me parece dar una superioridad exclusiva a la inducción sobre la deducción, como a la deducción sobre la inducción, pues si en este último caso iríamos a dar a los extravíos de la escolástica, en el primero nos perderíamos en los errores del empirismo. Esto basta para poner de manifiesto que no debe darse preferencia exclusiva a ninguno de dichos métodos.

Ahora bien, tratándose de la inducción, Mr. Janet dice de ella todo lo que puede decirse en una obra elemental. Discute el problema fundamental de la inducción que ha sido objeto de tantos debates entre los filósofos; establece y explica sus cánones, y señala su legítima aplicación en las diversas ciencias. El Sr. Flores ha manifestado que entraba en esta discusión sin ninguna mira sistemática; sin embargo, a pesar suyo tal vez, ha dejado guiarse por el impulso de sus convicciones, y de esto no le hago ningún reproche, pues es natural que cada uno

sostenga las cuestiones políticas, filosóficas, o cualesquiera otras, conforme a su propio criterio. Esto me obliga a mi vez a detenerme en un punto que considero de grande importancia.

Sabido es que la inducción procede de lo particular a lo general; que es un método de descubrimiento, y nadie pone en duda los servicios importantísimos que ha prestado a la ciencia. Se sabe igualmente que la deducción procede de lo general a lo particular, que es un método de demostración, notándose de esta manera que el uno completa al otro; porque después de descubrir es preciso demostrar, después de ir de las partes al todo es preciso volver del todo a las partes, porque de lo contrario nos quedaríamos a medio camino. Pero ¿cuál es el fundamento de la inducción? A primera vista parece que es una audacia del espíritu humano proceder de lo particular a lo general, partir de lo conocido a lo desconocido, y eso explica los esfuerzos de los filósofos para legitimar la inducción, para darle una base suficientemente sólida en qué apoyarla.

Esto fue lo que hizo Newton, el primero, al fundarla en una aplicación particular del principio de causalidad. El Sr. Flores sabe bien que la solución aristotélica era insuficiente, pues reducía la inducción a la enumeración perfecta, y esa no es la inducción tal como la comprenden los modernos. La escuela escocesa le dio por fundamento la constancia y la universalidad de las leyes de la naturaleza, principio que han adoptado otros filósofos; pero tanto en esta teoría como en la anterior, y sobre esto llamo la atención de los señores que me escuchan, no se ha encontrado otro medio de justificar la inducción que el de darle una base racional. Si nos atuviéramos a ese empirismo que nos ha indicado el Sr. Flores, indudablemente que no se habría satisfecho esa necesidad ingente del espíritu humano, que busca un punto de partida suficientemente sólido para fundar el raciocinio inductivo; porque si comenzamos por dudar que hay leyes o que esas leyes no son universales y constantes, todo el edificio de la inducción

viene abajo. De esto tenemos un ejemplo bien elocuente. Stuart Mill, partiendo de los mismos principios que ha indicado el Sr. Flores, acaba por destruir la inducción sobre la que establece toda la ciencia. Y la razón es muy sencilla. Stuart Mill pertenece a una escuela que no admite más que la experiencia, y por consiguiente sólo acepta la inducción como resultado de esa experiencia. Él admite también el principio de la universalidad de las leyes de la naturaleza, pero deduciéndola de la observación experimental; ¿y cuál es el resultado? que da por fundamento a la inducción la misma inducción, cayendo de este modo en un círculo vicioso; que establece en propios términos el no poder decir nada sobre la universalidad y constancia de esas leyes en las regiones no exploradas, lo cual equivale a negarlas, pues no se comprenden leyes sin los caracteres de universalidad y constancia; y eso nos conduce directamente al escepticismo científico, porque una ciencia que comienza por negar las causas y las leyes, es un edificio sin base, es una construcción quimérica levantada en medio del vacío.

El Sr. Flores asienta que los estudios filosóficos que se hacen el último año en la Escuela Preparatoria, deben ser el coronamiento de todos los estudios científicos hechos por los alumnos en los cuatro años anteriores. Acepto la idea; pero no es el medio de realizarla, el camino indicado por el Sr. Profesor a quien contesto, camino que nos llevaría a un resultado enteramente contrario. Si después que un alumno ha concluido sus estudios científicos, va a aprender en filosofía que no tenemos ninguna certidumbre sobre la existencia de las leyes de la naturaleza; que la idea de causa no es más que la de sucesión de los fenómenos; que no hay ningún principio *a priori* que funde el conocimiento del mundo exterior, entonces no conseguiremos más que abrir de par en par las puertas al escepticismo, y echar por tierra todo ese soberbio edificio científico levantado con tanto trabajo. La filosofía es la ciencia que afirma, que robustece, que legitima esos primeros principios sobre los cuales están fundadas todas las demás

ciencias; éste es su objeto y esta es su importancia; pero desde el instante en que se la convierte en instrumento de destrucción, viciando en su origen las condiciones del conocimiento humano, lejos de llenar su elevado objeto no viene a ser más que un elemento disolvente, a cuya funesta acción, como antes he dicho, vacila y se derrumba todo el edificio científico.

Creo haber dejado contestadas las principales objeciones del Sr. Flores, y concluyo por lo mismo haciendo un breve resumen de lo que acabo de decir. El buen método exige que el estudio de la psicología preceda al de la lógica, como lo indica la misma naturaleza de estas ciencias; la manera compendiosa con que se presentan las materias en la obra de Mr. Janet es propia de un tratado elemental; y por último, lo que se dice sobre la inducción en la obra mencionada, es suficiente para que los alumnos comprendan la naturaleza de ese procedimiento, la base que lo legitima, los cánones a que está sometido, y las diversas aplicaciones que de él puedan hacerse en las ciencias de observación. Por estas razones no me es posible retirar la proposición que tengo hecha sobre la adopción de la obra de Mr. Janet, como texto para la cátedra de lógica en el año entrante.

*Contestando en seguida al Sr. Garay, dijo el Sr. Vigil lo siguiente:*

Lo avanzado de la hora me obliga a limitarme a hacer solamente algunas rectificaciones, desentendiéndome de aquellos puntos que ha traído al debate el Sr. Garay, y que en mi concepto no se ligan directamente con la presente discusión.

En primer lugar, el Sr. Garay me hace el cargo de haber infringido la ley de instrucción pública pues en vez de ceñirme a lo que ésta previene, he enseñado la metafísica, la teodicea, la estética, etc. Esto es enteramente inexacto. Todas esas materias las ha visto el Sr. Garay en la obra del Sr. Janet; pero no todas ellas forman, como yo lo desearía, el objeto de mi enseñanza. Ésta se reduce a la psicología, la lógica y la moral. Ahora bien, la única diferencia que hay entre esto y lo que dice

la ley, es la psicología en lugar de la ideología; pero como he dicho ya, y los señores profesores lo comprenden perfectamente, la ideología no es más que un capítulo de la psicología, que presupone por lo mismo el conocimiento de ésta, y no creo que sea una alteración tan sustancial y peligrosa hacer que los alumnos den al estudio de la ideología el complemento necesario de la psicología. Ya el año pasado, algunos alumnos elevaron al Ministerio de Justicia una solicitud, pidiendo que se suprimiera la psicología, fundados en el texto literal de la ley; el Ministerio me pasó en consulta dicha solicitud, y yo presenté un dictamen en que desarrollaba las ideas que dejo indicadas, añadiendo que en caso de duda la ley debía entenderse en el sentido más favorable, y lo más favorable para los alumnos en este caso, era el estudio de la psicología, pues venía a ser un complemento indispensable a lo prescrito por la ley. Debo hacer notar que el Ministerio se conformó enteramente con mi opinión, y ninguno de los alumnos se ha quejado de que el curso tal como se da en la cátedra que sirvo, perjudique en algo sus demás estudios.

Parece que el Sr. Garay no conoce la obra de Mr. Janet, pues le atribuye cosas que realmente me han sorprendido, como decir que *define* la lógica (como) la ciencia de un entendimiento infalible, y la moral (como) la ciencia de una voluntad impecable. Las palabras a que se refiere el Sr. Garay no son las que concretan las definiciones que el autor da de esas ciencias. No creo por lo demás, que la obra sobre la cual discutimos, merezca los reproches que le dirige el preopinante, y me parece inútil detenerme en lo que ha dicho acerca de la idea de Dios, considerado como causa primera, pues aunque juzgo que el Sr. Garay anda fuera de camino, sería entrar en una cuestión ajena hasta cierto punto de la que debe ocuparnos. En cuanto a que mi enseñanza de lógica redunde en perjuicio de la que da el Sr. Garay en su clase de física, puede tranquilizarse dicho señor, pues lejos de correr algún peligro los conocimientos que hayan adquirido sus alumnos,

encontrarán éstos el medio seguro de robustecerlos y afirmarlos con la filosofía tal como la enseña Janet. No es mi ánimo, por lo demás, sostener que la obra que propongo esté exenta de defectos; pero sí puedo afirmar que aquellos de que adolezca, no justifican de ninguna manera los reproches tan duros e inmerecidos que le dirige el Sr. Garay.

*El Sr. Garay.* –Suplico al Sr. Peña tenga la bondad de leer los dos últimos renglones del primer párrafo que se encuentra en la página 11, del tratado de Paul Janet.

*El Sr. Vigil.* –Ruego al Sr. Peña que dé lectura a todo el párrafo, así como a las definiciones de lógica y moral que trae el autor.

*El Sr. Peña, leyendo:* “La filosofía del espíritu humano es la ciencia que trata de las leyes de la naturaleza humana. Ahora bien, estas leyes son de dos clases: las unas son las leyes del espíritu humano *tal cual es*, y las otras son las leyes del espíritu humano, *tal como debería ser*. Las unas son *empíricas*, esto es, expresan los resultados de la *experiencia*; las otras son *ideales* y expresan el *fin* hacia el que deben tender nuestras facultades. Tendremos, pues, desde luego una ciencia que estudiará nuestras facultades en su estado real, y es la que se llama *Psicología*. Además, habrá otras muchas ciencias que tienen sus raíces en esa ciencia primitiva, aunque distinguiéndose, porque ellas estudian nuestras facultades en el estado ideal; por ejemplo, el estudio de las leyes ideales del entendimiento se llama *Lógica*, y el estudio de las leyes ideales de la voluntad se llama *Moral*. Un entendimiento ideal sería *infalible* y una voluntad ideal sería *impecable*. La lógica es la ciencia del entendimiento infalible, y la moral es la ciencia de la voluntad impecable.”

En la página 57 se encuentra la siguiente definición de la lógica: “la parte de la filosofía que trata de las leyes del espíritu humano en su relación con la *verdad*.”

En la página 562 se define así la moral: “la parte de la filosofía que trata de la *ley* y del *fin* de las acciones humanas.”

El Sr. Vigil. —Se ve por lo que se acaba de leer, que las palabras citadas por el Sr. Garay se refieren al concepto ideal de la lógica y de la moral, cuyas definiciones son presentadas por el autor, en los términos que se han oído últimamente.





## Junta del 1° de septiembre Discurso del Sr. Vigil

Señores Profesores:

El carácter que ha tomado el presente debate, sobre todo en la última sesión, ha venido a fijar la cuestión en su verdadero terreno. No se trata simplemente de un texto; la cuestión del texto es secundaria; la verdadera cuestión es de principios, de principios opuestos, de principios que no admiten conciliación ninguna, entre los señores que pertenecen a la escuela positivista y los que profesan la doctrina espiritualista, en cuyas filas soy el último que milita.

Esa incompatibilidad de principios, reconocida igualmente por todos, se hace patente al considerar que con la misma vehemencia con que los señores positivistas han rechazado a Janet, rechazarían a Tiberghien, a Jules Simon o a cualquiera otro autor de la misma escuela, mientras que yo por mi parte, no podré admitir ni a Stuart Mill ni a Bain ni a ningún texto que contenga enseñanzas semejantes. Siendo pues cuestión de principios, desde este punto de vista es como debemos discutirla.

Antes que todo tengo que hacer una rectificación. Los señores que han hecho uso de la palabra en contra, han presentado la Metafísica

como una idea anticuada, como una cosa caída irrevocablemente en el descrédito y en el más completo ridículo, haciendo de ella, en suma, una verdadera caricatura. Yo, señores, por lo que a mí toca, puedo decir con toda lealtad, que en las lecciones que he tenido la honra de dar en la cátedra que sirvo desde 1880 a la fecha, he procurado siempre inculcar en mis alumnos el amor sincero de buscar la verdad, y jamás me he permitido contra el positivismo nada que pudiera desfigurar sus doctrinas; nada que en lo más mínimo pudiera lastimar o deprimir a sus partidarios. Y esto consiste en que yo soy el primero en suponer la buena fe de esos partidarios, su honradez y la seriedad de sus principios; y nunca he creído que mi modo de ver en la cuestión filosófica, distinto del suyo, me autorizaba a lanzarles epítetos que pudieran herirlos en lo personal, o bien a desnaturalizar sus teorías, presentándolas bajo una luz enteramente diversa de lo que son en realidad.

Los señores que han impugnado el texto, parece que consideran la Metafísica, según decía antes, como un sistema absurdo, relegado, valiéndome de una expresión vulgar, entre los trastos viejos de la inteligencia humana. Aquí se nos presenta a los espiritualistas como una especie de espectros salidos de algún claustro arruinado de la edad media, trayendo por único alimento a la inteligencia de los jóvenes las sutilezas escolásticas de Duns Scott o de Raymundo Lulio; pero, señores, esto es llevar las cosas a un terreno indebido, y muy pronto se verá que los mismos autores positivistas tratan a la Metafísica con más miramiento, y que los más ilustres entre ellos propenden, por una tendencia irresistible del espíritu humano, a esa Metafísica contra la que tanto se declama. Por lo pronto debo decir que nada hay más falso que ese antagonismo que se pretende establecer entre los principios de la filosofía que sostengo, y conmigo los espiritualistas, y los objetos filantrópicos que el gobierno se propuso al establecer esta escuela, y con los progresos e ilustración de la juventud mexicana. En este punto puedo decir, que por ignorante que sea, como yo soy el primero en

confesarlo, a nadie cedo la palma en el deseo vehemente por el adelanto e instrucción de la juventud de mi patria. Yo quisiera que en México estuviera la enseñanza a una altura, si no superior, al menos al nivel de los pueblos más avanzados de la tierra. Quisiera que fuera tan profunda como en Alemania, tan brillante como en Francia, tan artística como en Italia. Yo no excluyo en el orden intelectual ningún conocimiento por inútil o superfluo. Para mí, tan respetable, tan importante, tan benéfico a la sociedad es un literato como un ingeniero; un matemático como un poeta o un naturalista; pues en la esfera del cultivo intelectual no reconozco límites ni exclusiones de ningún género.

Volviendo al punto de partida, tengo que señalar un grave riesgo; porque si entramos, como no puede ser de otra manera, en la discusión de principios, tendremos materia para entretenernos por todo el resto del año, y tal vez por todo el año que entra, sin llegar a un resultado definitivo. Durante año y medio he estado sosteniendo por la prensa polémicas con los positivistas más distinguidos de la capital, y unos y otros hemos quedado lo mismo que al principio. Por más de dos meses se ha sostenido en el Liceo Hidalgo una disensión filosófica semejante, en que tomamos parte el Sr. Dr. Parra y yo, y el resultado ha sido el mismo, pues el único punto en que al fin convinimos fue en que no era posible conciliación alguna entre nuestros respectivos principios.

Aquí, sin embargo, la cuestión presenta un interés particular y concreto de la más alta importancia, que exige una solución cuya trascendencia a nadie puede ocultarse. Hablo del punto de vista didáctico y pedagógico, desde el cual, en mi concepto, debemos tratar la cuestión, y que podría formularse en estos términos: ¿cuáles son los principios filosóficos, entre el espiritualismo y el positivismo, que sea preferible adoptar como más convenientes en la enseñanza de la juventud?

Contestando una indicación del Sr. Garay en la primera junta, lo hice en términos sobre los cuales he reflexionado después, quedando

convencido de que no estaba la razón de mi lado. Sí, señores; el Sr. Garay ha tenido muchísima justicia al decir que, adoptado el texto que propongo, sus enseñanzas serán contradichas en la cátedra de Lógica. Sí, es verdad; en la cátedra de Lógica yo tendré que contradecir con la Metafísica los principios positivistas que establezca el Sr. Garay en su cátedra de Física. Y esta verdad, este hecho, ponen de manifiesto otra verdad, otro hecho deplorable, y es la anarquía que reina en la enseñanza dada en la Escuela Preparatoria.

Pero esa anarquía es un mal de gravedad inmensa. Porque desde luego salta a la vista que una de las cosas, la primera y más esencial en todo plantel de enseñanza, es la unidad de pensamiento que norme y dirija esa enseñanza. Establecer la instrucción sobre pensamientos divergentes, sobre principios inconciliables, tiene que producir necesariamente los resultados más funestos para la juventud que cursa las aulas. ¿Qué importancia sería puede dar la juventud a una enseñanza contradictoria; a una enseñanza compuesta de elementos heterogéneos? ¿Podría la juventud dar algún valor a una enseñanza en cuyo fondo se agitan y luchan principios inconciliables? Si lo primero que debe buscarse en la instrucción es la disciplina intelectual de los estudiantes, ésta desaparece por completo, desde el momento en que esa instrucción se eleva sobre opiniones divergentes, que dejan al alumno sin principios fijos, en la vaguedad, en la incertidumbre, en la duda.

Hemos llegado pues a un punto en que creo estaremos todos de acuerdo, porque todos reconocerán, como yo reconozco, lo necesario que es establecer la unidad de pensamiento, que informe, por decirlo así, la enseñanza de la Escuela Preparatoria; y el debate puede entonces concretarse a la elección entre la doctrina espiritualista y la positivista. Aquí nos encontramos con dos cuestiones, mejor dicho, la cuestión presenta dos aspectos, el uno teórico que se refiere a los principios sobre (los) que descansan ambas escuelas, y el otro práctico o de hecho, la resolución dictada por el gobierno el año de 1880.

El Sr. Sierra tocó anoche el punto histórico relativo a esa resolución, pero antes de hacer sobre ella algunas rectificaciones que juzgo necesarias, debo contestar una alusión personal.

Cuando yo pertenecí a la Escuela Preparatoria en tiempo del Sr. Barreda, se seguía en la cátedra de Lógica un texto que no recuerdo, pero que me parece era el de Stuart Mill. Con este motivo extraña el Sr. Sierra que yo no hubiera hecho entonces objeción ninguna contra dicho autor, sino que le diera mi voto aprobatorio. Sobre esto diré únicamente que no guardo memoria de haber estado presente durante aquel tiempo, en alguna de las juntas de profesores celebradas para fijar los textos; pero bien puede ser que hubiera asistido y que hubiera aprobado el Stuart Mill o el Bain, porque en ese tiempo no conocía a fondo el carácter de la escuela positivista, y cuando se votaban los textos por toda la junta, daba mi voto afirmativo a los propuestos en ella, aun cuando no los conociera, fiándome enteramente en la capacidad de los profesores que los presentaban.

El Sr. Sierra ha dicho que el Ejecutivo obró fuera de sus facultades, al suprimir la enseñanza del positivismo en 1880, rechazando el texto aprobado en la junta y señalando otro, y califica ese acto de golpe de Estado escolar, porque procedió en contra de las prescripciones de la ley. Yo, señores, soy de una opinión enteramente contraria; porque desde luego, el Ejecutivo conforme a la Constitución tiene la facultad de reglamentar las leyes, y la aprobación o desaprobación de los textos que deban seguirse en las escuelas nacionales, es una medida reglamentaria que cabe perfectamente en aquella facultad. Se puede sostener pues en principio, que el Ejecutivo puede, sin salir del círculo trazado por la ley, rechazar un autor propuesto y señalar otro. Pero ni esto hubo siquiera en el presente caso. El Secretario de Justicia en aquella época, al desaprobar el Bain y señalar el Tiberghien no obró por su sola autoridad, sino que pasó el negocio en consulta a la Junta Directiva, y no dictó su resolución sino después de haber oído el dictamen aprobatorio de aquella respetable corporación.

Ahora bien; ¿qué motivos tuvo el Gobierno para hacer ese cambio? ¿Qué razones tuvo presentes para dictar una medida que modificaba la enseñanza en punto tan importante? Hélos aquí:

El 17 de noviembre de 1880, el Sr. Garay, en unión de otros señores senadores, hicieron una proposición con objeto de que se presentara el Ministro del ramo a informar a aquella cámara, por qué razón se había cambiado el texto de Lógica, alterando, según decían, el orden científico seguido en la Preparatoria. El día siguiente se presentó en efecto, el Sr. Mariscal, que era quien había hecho la modificación y dictado la medida a que antes me he referido, y rindió un luminoso informe, dando además lectura a la comunicación con que acompañó la obra de Tiberghien a la Junta Directiva. Este documento es de tal manera importante, que los señores profesores me permitirán darle lectura, pues me parece necesario recordarlo en la presente discusión.

Dice así:

*(Vigil leyó la comunicación mencionada).*

Los señores profesores han oído las razones que tuvo el Ejecutivo para suprimir en la Preparatoria la enseñanza del positivismo, razones que estimó bastantes convincentes la Junta Directiva al aprobar el nuevo texto que se le proponía. Y es preciso reconocer que esas razones eran incontestables. El Sr. Sierra ha querido probar que la enseñanza del positivismo es la que mejor se concilia con el espíritu de nuestras instituciones, porque profesa la abstención sistemática sobre todas aquellas materias que se relacionan con las creencias religiosas; pero por más esfuerzos de elocuencia que haga el Sr. Sierra, jamás llegará a probar lo que intenta, pues se levantan en contrario hechos y doctrinas que no es posible destruir.

La ley fundamental que ha establecido el principio de la libertad de conciencia y la separación de la Iglesia y el Estado, ha prohibido que en las escuelas nacionales se enseñe toda religión positiva, pero ha impuesto al mismo tiempo la obligación de respetar las creencias

religiosas, sean cuales fueren, de todos los ciudadanos. Ahora bien, una doctrina que comienza por negar el principio en que reposa toda religión, relegando la idea de Dios al mundo de las quimeras, pues declara que la razón humana es radicalmente incapaz de decir nada sobre la realidad objetiva de esa idea, es una doctrina que viola abiertamente la letra y el espíritu de nuestras leyes, porque en vez de respetar las creencias religiosas de los ciudadanos, ataca el fundamento en que se apoyan tales creencias. Esto es lo que hace el positivismo.

Razón ha tenido, pues, de sobra el Ejecutivo cuando ha fundado su determinación en la alarma que la enseñanza del positivismo había sembrado entre los padres de familia, ya sean católicos, protestantes, judíos o mahometanos. Esa alarma es un hecho, y es preciso añadir que esa alarma es justa; porque evidentemente, nada puede ser más alarmante para los padres de familia, que la enseñanza de una doctrina que arranca del corazón de sus hijos toda verdad fundamental, destruyendo de un golpe con el principio de toda religión la base de toda moral, y abandonando sus inteligencias al más frío y desesperante escepticismo.

Los señores positivistas me harán el favor de dispensarme si digo que una de las razones por las cuales combato y he combatido el positivismo, es porque se opone a mis convicciones políticas. Yo, señores, desde mi juventud pertenezco al partido liberal, porque abrigo la fe profunda de que en el arraigo y observancia de las doctrinas de ese partido, estriban el engrandecimiento y la prosperidad de México. En una discusión que tuve por la prensa con el Sr. Sierra, me llamó este señor *liberal metafísico*, y es verdad, soy liberal metafísico, mejor dicho, soy liberal, y con esto ya se sobrentiende que soy metafísico, porque el liberalismo parte de nociones metafísicas, como la de libertad, pues no es posible concebir un pueblo libre si se comienza por negar la libertad del individuo; como las de igualdad y fraternidad que no

derivan de la experiencia; como la de derechos imprescriptibles que se funda en conceptos puramente racionales.

Pues bien, el positivismo ataca todos los principios liberales como se prueba con las doctrinas de su mismo fundador. Sabido es que Augusto Comte fue partidario del absolutismo político, y que dedicó una obra suya al Zar de Rusia, en que se lamentaba de que aquel soberano hubiese concedido tanta libertad de imprenta a sus súbditos. Pero ¿a qué recurrir a ejemplos extraños? Aquí mismo, en México, hemos tenido un periódico (*La Libertad*), órgano del positivismo, que tuvo por principal objeto atacar constantemente las instituciones liberales, haciéndolas el blanco de las más sangrientas diatribas. En ese periódico se dijo que nuestra Constitución es sólo un conjunto de música celestial; que los derechos del hombre son una ridiculez; que la Constitución para el pueblo mexicano produce el mismo efecto que una casaca puesta en la espalda de un mono, etcétera, llegando la virulencia al extremo de que liberales tan caracterizados como el Sr. Altamirano, rechazaran por la prensa y de la manera más enérgica semejantes injurias.

Yo, señores, no hago a los positivistas un cargo por tales ataques, pues veo en ellos una consecuencia natural de los principios que profesan, y simplemente los consigno como hechos que vienen en apoyo de lo que antes he asentado; pero una vez reconocidos esos hechos, surge naturalmente esta pregunta: ¿es posible que un gobierno que se dice republicano; que funda toda su razón de ser en los principios democráticos, en las instituciones que nos rigen, patrocine una enseñanza que ataca esas instituciones, convirtiéndolas en objeto de burla y menosprecio? Esto sería sin duda alguna el mayor de los contrasentidos, porque sería tanto como socavar el principio sobre el que reposa su legitimidad.

Señores, lo declaro con toda franqueza, considero de tal manera peligrosas para la juventud las doctrinas positivistas, que si llegara a



persuadirme de su verdad, me haría partidario del antiguo esoterismo filosófico, haciendo de ellas una doctrina secreta, que sólo se comunicaría a los iniciados bajo ciertas y ciertas condiciones. Porque hay ideas de tal naturaleza, que abandonadas una vez, inculcadas en la juventud, en esa época de las pasiones, en esa época de irreflexión y entusiasmo, tienen que producir los más funestos extravíos en el individuo, en la familia y en la sociedad. ¡Pues qué! Quitar a un joven la noción de Dios, esa idea primera y necesaria en el orden de la inteligencia, como es el Ser primero y necesario en el orden de la realidad; negar a Dios, que como dijo Aristóteles, es el pensamiento del pensamiento, con lo cual expresó una verdad profundamente filosófica, puesto que no podemos pensar nada sin afirmar el ser, y Dios es el Ser supremo que contiene en sí la plenitud de toda realidad; suprimir esa idea, repito, ¿no es para la juventud lo más funesto, lo más perjudicial y pernicioso que puede darse?

Yo no diré que todos los que se suicidan sean positivistas ni que todos los positivistas se suiciden, pero sí puedo afirmar que, admitidos esos principios, destruida la base de toda moral, queda el hombre desarmado para las grandes luchas de la vida, y no teniendo nada que le contenga, fácilmente buscará un refugio en la muerte voluntaria, como remedio supremo en las adversidades que forman a menudo nuestro destino.

Se nos quiere deslumbrar con los prodigios de la ciencia moderna, con los avances asombrosos de la inteligencia humana; pero ni esos prodigios, ni esos avances son obra del positivismo. ¿Acaso para ser sabio es preciso ser positivista? Newton, ese genio colosal que ocupa lugar tan culminante en el mundo de la inteligencia ¿era acaso positivista? ¿Eran positivistas Bacon, el fundador del método inductivo; Descartes el padre de la filosofía moderna; Copérnico, el inventor del verdadero sistema astronómico? Y entre los contemporáneos ¿no hemos visto a Pasteur, ese sabio eminente, atacar al positivismo en

una ocasión solemne, en su discurso de recepción en la Academia Francesa?

No hay que confundir los términos: es indudable que la ciencia ha avanzado mucho, muchísimo, debido en gran parte al método de inducción bien aplicado; pero la inducción no es el positivismo: el positivismo no ha inventado el método inductivo, lo único que ha hecho es darle una aplicación errónea generalizándolo a todos los órdenes de conocimiento. Pero hay más todavía, ¿acaso existe el positivismo? Esa doctrina, como escuela, pudo existir por cierto tiempo; pero después han venido tantas divergencias entre sus partidarios, que se ha llegado al extremo de que cada uno de ellos siga distinto rumbo, quedando relegados al olvido los principios de Augusto Comte, que eran los que caracterizaban la escuela, y sólo han sobrenadado en medio de esa anarquía, como lo ha dicho Herbert Spencer, los principios empíricos del antiguo sensualismo, del cual el positivismo no es más que una especie.

El Sr. Flores se esforzaba en explicar anoche esas divergencias de que dan tan triste ejemplo los positivistas, diciendo que no debían imputarse al método, sino a la falta de observancia del mismo método. Ocurre, sin embargo, una duda, que no es insignificante, y es que poca seguridad debe inspirar un método que conduce a los ilustres pensadores que lo aplican, a conclusiones radicalmente inconciliables, como sucede con Augusto Comte, Littré, Mill, Bain, Spencer, etcétera. Yo, señores, veo aquí una causa más profunda de tan deplorable fenómeno, y para esto basta simplemente distinguir entre los lógicos y los pensadores. Cuando se parte de un principio falso, se llega por una serie de conclusiones falsas a un extremo absurdo; pero como la naturaleza tiene horror al vacío, según decían los antiguos, así el espíritu humano tiene horror al absurdo, y entonces el lógico sucumbe al pensador, la dialéctica hace lugar al sentido común. De aquí las discrepancias y las inconsecuencias. Esto lo vemos prácticamente en los sectarios del

positivismo: partiendo de los falsos principios del empirismo sensualista, van a dar lógicamente al absurdo, y para salvarse del escollo apelan a soluciones que no resuelven la dificultad pero que los ponen en contradicción con sus principios. Citaré un solo ejemplo: Herbert Spencer, conforme a sus principios, niega lo absoluto, pero lo absoluto persiste en su conciencia y no hallando qué hacer con él, acaba por hospedarlo en la Psicología después de haberlo desalojado de la Lógica.

En una discusión que tuve recientemente con el Sr. Dr. Parra, hacía notar las tendencias metafísicas que se descubren en los más distinguidos positivistas; permítaseme citar el siguiente pasaje de uno de los discursos que dije en esa ocasión, lo cual servirá al mismo tiempo de respuesta al supremo desdén con que los señores a quienes contesto hablan de la Metafísica.

“Pero hay todavía, decía entonces, un hecho harto significativo, sobre el cual no puedo menos de llamar la atención de las personas que me escuchan, y es cierta tendencia bien marcada a la Metafísica que se nota en esos autores que tanta aversión han mostrado a la Metafísica. Al combatir Taine a Mill, observa que este último es un filósofo esencialmente inglés, que une las buenas cualidades y los defectos de su raza, asociando al mismo tiempo una tendencia empirista, llamémosla así, con un espíritu netamente religioso. Taine no se conforma con las conclusiones de Mill, señala el peligro que envuelven, y apela al procedimiento de la abstracción, para separar en realidad y tal vez sin quererlo, el elemento racional que va envuelto en todo conocimiento. Esto le conduce a tomar una posición intermedia entre el espíritu alemán y el espíritu inglés, dando un lugar a la Metafísica. He aquí sus palabras:

“A pesar de la estrechez de nuestra experiencia, la Metafísica, entiendo por esto la investigación de las primeras causas, es posible con la condición de permanecer a una grande altura, de no descender al pormenor, de considerar sólo los elementos más simples del ser y

las tendencias más generales de la naturaleza... En mi opinión, esas dos grandes operaciones, la experiencia tal como la habéis descrito, y la abstracción tal como he procurado definirla, forman ambas todos los recursos del espíritu humano. La una es la dirección práctica, la otra la dirección especulativa, la primera conduce a considerar la naturaleza como un conjunto de hechos, la segunda como un sistema de leyes: empleada sola, la primera es inglesa, empleada sola, la segunda es alemana. Si hay un lugar entre ambas naciones, es el nuestro.” –Taine, *El Positivismo inglés*, segunda parte, VIII.

Tratándose del origen de las ideas, Spencer se coloca en un término medio que le lleva a reconocer el hecho de que el espíritu no es una receptividad pasiva de impresiones. Poco importa en el fondo que en virtud de su teoría de la evolución considere la inneidad no en la especie sino en el individuo; el resultado es que tratándose de éste, su doctrina coincide con la de Leibniz, lo cual le aleja desde luego del empirismo puro. Oigamos sus palabras:

“Ni la una ni la otra (la hipótesis experimental y la hipótesis de los trascendentalistas) es sostenible sola. Atenerse a la aserción inaceptable de que antes de la experiencia, el espíritu es una tabla rasa, es no ver el fondo mismo de la cuestión, a saber, –¿de dónde viene la facultad de organizar las experiencias? –¿De dónde provienen las diferencias de grado de esa facultad poseída por diversas razas de organismos y diversos individuos de la misma raza? Si al nacer no existe más que una receptividad pasiva de impresiones, ¿por qué un caballo no podría recibir la misma educación que un hombre? Si se objeta que el lenguaje hace la diferencia, entonces ¿por qué el gato y el perro, sometidos a las mismas experiencias que les da la vida doméstica, no llegan a un grado igual y a la misma especie de inteligencia?” –Spencer, *Principios de Psicología*, part. IV, cap. 7°.

Como se ve, aquí el pensador rompió con la lógica, rompió con la inducción, y aunque es verdad, pues no resuelve satisfactoriamente el

problema del origen de las ideas, que no hace más que alejar la dificultad, el hecho es que admite la teoría de la inneidad tratándose del individuo, con lo cual viene a ponerse de lado de Leibniz en contra de Locke, y esto basta para que se vea la verdad de lo que he asentado. Porque, señores, en vano se declamará contra la Metafísica, cuando todos, positivistas y espiritualistas, siempre que hablamos o pensamos estamos haciendo Metafísica; permítaseme el galicismo. Efectivamente, imposible sería hablar o pensar fuera de las leyes del espíritu humano; fuera de las nociones fundamentales, llamadas categorías, de ser, de sustancia, de tiempo, de espacio, de cantidad, de calidad, etcétera. Y todo eso es Metafísica, de la que no nos es dado despojarnos, sean cuales fueren las preocupaciones de escuela que se le opongan.

No quiero prolongar más una discusión que, como antes he dicho, sería inagotable, y me apresuro por lo mismo a concluir. Aunque a grandes rasgos y de una manera incorrecta, creo haber señalado con bastante claridad el punto preciso a que debe concretarse el presente debate, si queremos llegar a un resultado práctico. No siendo realizable conciliación ninguna entre la doctrina espiritualista y la positivista, es necesario decidirse por alguna de ellas, pues su presencia simultánea en la Escuela Preparatoria tiene que producir una dualidad de pensamiento, altamente perjudicial para la enseñanza. Llevada la cuestión a este terreno, a la Junta toca resolverla, porque es de interés común para el establecimiento. Ahora, si el voto de la mayoría favorece el positivismo, elévese al Gobierno una exposición de los motivos que fundan tal resolución, y si este modifica su opinión sobre punto tan importante, adoptando el dictamen de los señores profesores y derogando su disposición de 1880, entonces ofrezco retirarme desde luego de la cátedra que sirvo, pues no quiero ser causa de perpetua disidencia, ni podría de ninguna manera comprometerme a explicar un texto contrario a mis convicciones políticas y filosóficas.



## Junta del 4 de septiembre Discurso del Sr. Vigil, contestando a los Sres. Gamboa, Garay y Flores

Señores profesores:

Después de haber hablado el Sr. Gamboa en la sesión pasada, he aguardado a que hablasen en la presente los Sres. Garay y Flores para contestar de una vez las objeciones que se presentaran contra lo que he tenido la honra de exponer en la última junta. La razón que me movió a seguir esta conducta, es que, aunque el Sr. Peña nos ha leído un erudito y bien redactado discurso, en que ha expuesto con toda claridad las divergencias y antinomias de la escuela positivista, yo soy realmente el único que sostiene el debate, y me pareció que no era conveniente, tanto para no fatigar con repeticiones inútiles a los señores que me escuchan, como para no fatigarme yo también en una discusión que se prolongaría fuera de los límites necesarios, el dividir en pequeñas fracciones, un discurso en que podía condensar mi contestación a los señores que me han precedido en el uso de la palabra. Comenzaré por lo que expuso el Sr. Gamboa en la sesión última.

Este señor, si mal no recuerdo, dividió su discurso en tres partes: en la primera se hizo cargo de la disposición del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, dictada en 1880, en virtud de la cual se suprimió

la enseñanza del sistema positivista en la Escuela Preparatoria; la segunda parte fue una defensa del positivismo, y en la tercera expuso algunas consideraciones en contra del texto que he tenido la honra de proponer.

Respecto a esta última parte haré punto omiso, pues como ya manifesté en la sesión pasada, la cuestión ha venido a concretarse en el terreno de los principios, y desde luego la discusión del texto tiene que ser enteramente secundaria en el presente debate.

El Sr. Gamboa supone que la disposición del Ejecutivo tuvo un carácter *transitorio*; yo no soy de la misma opinión, a no ser que se dé a la palabra transitorio un sentido demasiado lato, el sentido que puede darse a toda medida legislativa o gubernativa, que sólo está en vigor mientras no disponga nada en contrario la autoridad competente. Pero si se ha querido decir que la resolución del Ejecutivo, a que he dado lectura, solo se refería al año de 1880, basta ver los términos en que está redactada, para comprender su carácter permanente, muy distinto del que ha supuesto el Sr. Gamboa. Por lo demás, sólo he querido como ya dije, fijar un hecho, la resolución del Gobierno en cuya virtud quedó suprimida en la Escuela Preparatoria la enseñanza del positivismo. En cuanto a la cuestión teórica, que forma la materia del presente debate, ya he indicado también el camino que en mi concepto debía seguirse para llegar a un resultado definitivo: declarar esta Junta los principios filosóficos que deben prevalecer en la enseñanza, y en caso de ser los positivistas, elevar una exposición de motivos al Gobierno para que si éste lo tiene a bien modifique su disposición de 1880. Esto pondría término a la anarquía que reina en el profesorado, trayendo como necesaria consecuencia mi inmediata separación de la cátedra que sirvo.

El Sr. Gamboa ha entrado en algunas consideraciones para combatir la disposición del Ejecutivo; realmente no es a mí a quien compete hacer la defensa de esa disposición; diré, sin embargo, que los motivos



en que se funda, como lo he manifestado antes, me parecen bastante justificados. El Sr. Gamboa, por ejemplo, ha dicho que no debía tomarse en cuenta esa alarma<sup>1</sup> de los padres de familia a que la disposición se refiere, causada por la enseñanza positivista, porque la misma alarma han causado entre los que no profesan ideas liberales, la Constitución, las leyes de Reforma y otras medidas semejantes. Pero, señores, la diferencia es profunda. Aquí no se trata de una alarma procedente de determinado punto de vista político o religioso; sino de un principio mucho más trascendental, que envuelve las bases de todo orden religioso y político.

A este propósito, creo necesario hacer una aclaración importante, distinguiendo ideas que se han confundido, y que es preciso delimitar con toda exactitud. Efectivamente, se han confundido en el mismo concepto las religiones positivas y la religión natural; las religiones que reposan en la revelación, en la autoridad, en el texto de libros sagrados, y la religión que se funda en las verdades que la razón puede alcanzar por sí misma, y que es por consiguiente del dominio de la filosofía. El Sr. Gamboa supone que la alarma procede de que el positivismo ataca al Dios de los católicos. Esto señores, no es exacto. Aquí no se trata del Dios de los católicos, ni del Dios de los protestantes, ni del Dios de los mahometanos; se trata del Dios del Universo; del Ser Supremo; de la causa primera y necesaria de todas las cosas, que como primer principio contiene en sí la razón de todo lo que existe. Esta idea no se apoya en ninguna autoridad extrínseca; no tiene otro fundamento que la razón pura, y la mejor prueba que de ello puede darse es que ha sido admitida y profesada de común acuerdo por

<sup>1</sup> En este discurso, Vigil utiliza la voz “alarma” siempre como un término en género masculino, acaso por razones fonéticas. Aquí hemos sido más laxos con este criterio y la hemos modificado a veces al género femenino, para comodidad en la lectura. *Nota del Editor.*

filósofos que han tenido distintas religiones positivas. Platón y Aristóteles eran gentiles; San Agustín y San Anselmo eran católicos; Newton y Leibniz eran protestantes, y sin embargo, todos esos filósofos están conformes en la idea de Dios, reconociendo su necesidad y su realidad. Se ve pues que la cuestión religiosa en el terreno teológico, es muy distinta de la cuestión religiosa en el terreno filosófico. En la primera se parte de dogmas positivos, de enseñanzas que necesitan entrar por el oído, según la expresión de San Pablo; en la segunda no hay más que lo que alcanza la razón guiada por principios que encuentra en su propio fondo, y sobre los cuales desarrolla su vida y su actividad. Entre una y otra hay la diferencia que media entre la autoridad y el libre examen; no ese examen de que parece haberse alarmado el Sr. Garay, suponiendo cierta nivelación de las inteligencias para elevarse a la misma altura, sino en la libre investigación filosófica que procede a la luz de verdades claras y evidentes.

Fácil es comprender, sin embargo, que el positivismo al negar la verdad objetiva de la idea de Dios; al establecer la incapacidad radical de la razón para llegar a pronunciar nada respecto de ella; al colocarla fuera de todo conocimiento científico; destruye de un golpe la base y fundamento de todas las religiones positivas; porque todas esas religiones presuponen la legitimidad de una idea natural, inherente, innata a la inteligencia humana. Y entonces, se comprende lo racional y fundado del alarma que la enseñanza del positivismo produce en los padres de familia; pues sean cuales fueren sus creencias religiosas, las ven igualmente heridas por una filosofía que establece la negación en el fondo de todas ellas.

Porque no hay que hacerse ilusiones. El Sr. Sierra nos citaba hace poco la opinión de Mr. Janet, que combatía la aseveración de Mr. Guizot, de ser el positivismo un materialismo disfrazado, fundado el primero de dichos escritores en las declaraciones solemnes de los positivistas, de abstenerse en todas aquellas materias que según su

modo de ver superan el alcance de la investigación científica. Yo, en este punto, me separo del sentir de Mr. Janet, y me adhiero enteramente a la opinión de Mr. Guizot. En efecto, el positivismo profesa teóricamente la abstención en todo lo que se refiere a los primeros principios; pero prácticamente llega a la negación, es decir, a las mismas consecuencias del materialismo y del ateísmo. Y no puede ser de otro modo. Todos los filósofos, como lo hallamos comprobado por la historia de la filosofía, que han adoptado el criterio sensualista o positivista, han llegado a uno de estos dos extremos: o a negar los primeros principios, o a explicarlos en tales términos que equivale a negarlos.

¿Qué sucede por ejemplo con la idea de sustancia? O bien se niega abiertamente como Renouvier, o bien se dice con Taine que es una colección de propiedades, lo cual equivale a negarla; pues no se comprende una colección de modos independientes de toda sustancia modificada; realización de entidades metafísicas que se escapa a toda comprensión. En cuanto a la idea de causa, vémosla explicada por la sucesión de fenómenos invariables e incondicionales; pero yo pregunto: ¿es esto lo que se entiende por causa? Indudablemente que no. Ya Reid ha observado con mucha razón, que hay fenómenos que se suceden invariablemente, como el día y la noche, la juventud y la vejez, la vida y la muerte, entre los cuales no existe sin embargo ninguna relación de causalidad. La idea de causa no es la de simple sucesión, puesto que hay fenómenos que se suceden, como los que dejo mencionados, y entre ellos no existe tal relación, mientras que hay otros que coinciden y se consideran ligados por ella. La idea de causa envuelve necesariamente el principio de continencia y el principio de subordinación, porque el efecto está contenido en la causa, fundado en su esencia y subordinado a ella, y de ahí los conocidos axiomas: de tal causa tal efecto, nada hay en el efecto que no se encuentre en la causa, etcétera. Respecto de la idea de infinito, el Sr. Gamboa nos ha presentado una de las soluciones empíricas que han dado las escuelas

sensualistas. Éstas, fatalmente atadas al yugo de la observación sensible, no han podido explicar el infinito sino por vía de adición o sustracción, como lo vemos en Locke y Taine; pero señores, eso no es el infinito, eso es lo indefinido, ideas que difieren profundamente; pues sin detenerme en una discusión que nos llevaría demasiado lejos, basta sólo recordar que lo infinito, lo mismo que lo absoluto, no admite ni más ni menos, de tal suerte que necesariamente se destruye desde el momento en que se supone ese más o menos, sea por adición o por sustracción.

Tratando de justificar el positivismo de los ataques que se le han dirigido en el terreno de la moral, el Sr. Gamboa nos ha hablado de Bentham, de quien dice que podría considerarse como positivista, y nos pondera la excelencia de su sistema utilitario. En efecto, Bentham puede ser contado entre los precursores del positivismo, supuesto que pertenece a la escuela de que aquél no es más que una rama; pero el sistema utilitario está muy lejos de fundar una verdadera moral, como lo han probado suficientemente Jouffroy y Guyeau.<sup>2</sup> En cuanto a sus ideas políticas, basta ver la crítica que hizo de la Declaración de los Derechos del Hombre en su “Táctica de las asambleas deliberantes” para comprender que no pertenecía ni podía pertenecer a la escuela liberal.

Ignoro con qué objeto citaba el Sr. Gamboa un escrito mío en que he manifestado algunas ideas contrarias a las de Santo Tomás. Desde luego debo decir que yo no he estudiado ese autor, cuyas doctrinas sólo conozco por la exposición que de ellas he visto en otros escritores; pero no encuentro nada de particular que yo haya manifestado una opinión contraria a alguna de esas doctrinas, sin que pretenda por eso medir mi pobre inteligencia con la de aquel coloso que domina toda la Edad Media. Conocido es el proloquio *amicus Plato, sed magis amica*

<sup>2</sup> Vigil parece referirse aquí a Jean-Marie Guyau (1854-1888). *Nota del Editor.*

*veritas*. Pero repito que no sé a qué haya venido semejante reminiscencia, porque si con eso se ha querido dar a entender que yo mezclaba en mi enseñanza algunas ideas contrarias a determinada creencia religiosa, deber es mío manifestar, primero, que no todo lo que dice Santo Tomás es materia de dogma, y segundo, que la opinión a que se refiere el Sr. Gamboa no ha entrado para nada en mis lecciones. Sobre este punto puedo citar, sin temor de ser desmentido, a todos los alumnos que han cursado bajo mi dirección, y estoy seguro de que ninguno de ellos podrá afirmar que ha oído de mis labios una sola palabra que hiera o lastime en lo más mínimo ninguna creencia en materia de religión. Bien penetrado de la grave responsabilidad del empleo que desempeño, así como del carácter que debe tener la enseñanza en un plantel oficial, conforme al espíritu de nuestra legislación, he procurado no separarme un sólo punto de la línea que me marcan mis obligaciones. Mis creencias, mis convicciones en materias religiosas, son asunto que a mí sólo atañe, de que a nadie tengo que dar cuenta; pero sean cuales fueren, yo no me he creído nunca autorizado para hacer propaganda en tal o cual sentido, abusando al mismo tiempo del puesto que se me había confiado y de la inexperiencia de los jóvenes que me escuchaban.

Gran sorpresa ha causado al Sr. Garay que el Sr. Peña y yo estemos de acuerdo, siendo este señor teólogo católico y yo liberal; pero esa sorpresa se desvanece por completo solamente al considerar, como ya lo he manifestado antes, que el campo de la teología es muy distinto del de la filosofía, y que sean cuales fueren las disidencias que existan en el primero, bien se puede estar de acuerdo en el segundo.

El mismo Sr. Garay tocó también la cuestión política, afirmando que es liberal, que los positivistas tienen iguales ideas, y que las tendencias en sentido absolutista de Augusto Comte no deben tomarse en cuenta, pues son sólo una excepción, citando al efecto las opiniones liberales de Spencer y de otros positivistas ingleses. Mucho celebro

que el Sr. Garay profese las ideas del liberalismo; pero permítame decirle que en este punto no es consecuente con los principios de su escuela. Y tan es así, que lejos de que Comte sea una excepción, lo considero eminentemente lógico, aceptados una vez los principios de su sistema filosófico: para esto no hay más que recordar la exclusión que hace de todo principio *a priori*, para persuadirse de que no puede admitir las doctrinas del liberalismo que parten de las nociones racionales de libertad, derecho, etcétera. El ejemplo de Spencer y de otros escritores ingleses no prueba más que la presencia de ciertas antinomias en los filósofos de esa nación, resultado del medio en que viven, de la educación que han recibido y de otra multitud de circunstancias que sería largo enumerar. Ahora, considerada la cuestión en el terreno teórico, no puede negarse que los filósofos franceses son más lógicos que los ingleses, y a eso hay que atribuir los extremos, con frecuencia absurdos, en que caen los primeros, mientras que los segundos, por una evolución inesperada, abandonan de repente su principio y acaban por establecer conclusiones que a menudo lo contradicen.

Entre los sensualistas, quien ha discurrido con más rigor lógico, poniendo en toda su desnudez las consecuencias contenidas en su principio, ha sido Hobbes, y ya se sabe a lo que quedaba reducido el estado social por este filósofo, a la guerra de todos contra todos, *bellum omnium contra omnes*, acabando por establecer un absolutismo como quizás no ha existido nunca; porque destruidas una vez las nociones de derecho y deberes, no quedan ya entre gobernantes y gobernados más relaciones que la fuerza material, inclinada a destruir todo lo que de alguna manera puede contrariarla. Por lo demás, al citar la otra noche el periódico que servía de órgano a los positivistas, y que tanto se distinguió por sus ataques a la Constitución y la Reforma, estuvo muy lejos de mi ánimo hacer por ello un reproche a sus redactores, pues reconociendo que obraban en perfecta consonancia con sus

principios, quise simplemente aducir ese hecho como una prueba de la incompatibilidad radical que existe entre las doctrinas positivistas y las liberales.

Ha dicho el Sr. Flores que yo he lanzado contra los positivistas la acusación de inmorales, suponiendo que enseñan la práctica del vicio. Yo no sé en que parte de mi discurso habrá creído encontrar el Sr. Flores semejante acusación; quizá no me he expresado con la suficiente claridad, y por lo mismo, tengo que manifestar en términos precisos que yo no he tocado para nada a las personas, que me he limitado a tratar la cuestión exclusivamente en la esfera de los principios. Ahora bien, en esa esfera, lo he dicho y lo repito, el positivismo es impotente para fundar una moral. Y esto, señores, no es una afirmación mía; no es tampoco una afirmación gratuita, es el resultado que se desprende de la historia de la filosofía; porque si bien es cierto que se nos habla del positivismo como de una idea moderna, también es cierto que considerado como escuela sensualista, es tan antiguo como la filosofía. Desde la India vienen luchando estos dos principios: el espiritualismo y el sensualismo, así es que sobre este punto nada nuevo traen los positivistas. ¿Y qué nos dice esa historia? que ninguna escuela sensualista, sean cuales fueren las formas con que se haya presentado, ha podido fundar una moral, pues todas ellas han acabado por establecer, con este o aquel nombre, la doctrina del placer o la del egoísmo, y ni una ni otra puede servir de base a una moral verdadera.

El Sr. Flores nos ha hablado extensamente de las diversas influencias morales que obran en el individuo, pero todo esto está fuera de la cuestión, pues no se trata de esas diversas influencias que determinan las acciones en pro o en contra del principio moral. Se han hecho, sin embargo, sobre este punto, manifestaciones de tal naturaleza, que me veo en la necesidad de detenerme un momento sobre ellas. Se ha considerado, por ejemplo, como de una importancia secundaria en

materia de moral, la idea de Dios y la creencia en la vida futura. Yo, señores, soy de una opinión tan contraria a esas doctrinas, que en mi concepto, suprimir la idea de Dios y la de la inmortalidad del alma, es tanto como derribar todo el edificio moral, porque ellas constituyen los dos polos sobre los que gira toda la moralidad humana. Borrada la creencia de una vida futura, y ¿qué es lo que queda? un mundo en que predomina el mal, en que el vicio triunfa las más veces, en que la virtud y el verdadero mérito se encuentran a menudo en lucha con el infortunio. ¿A qué se reduce entonces la noción de justicia? A una dolorosa quimera que sólo sirve para labrar el tormento y la desesperación del espíritu humano, puesto que no tiene realidad objetiva porque no puede realizarse jamás. Si todo queda encerrado en la vida presente; si no hay premio para la virtud ni castigo para el crimen, ¿qué es lo que detendría al hombre en la senda del deber, cuyo cumplimiento cuesta a veces tan dolorosos sacrificios? Si queremos fundar una moral empírica sacada por el método inductivo de los hechos que observamos, entonces hay que hacer a un lado todas esas virtudes austeras que han formado a los héroes y a los santos, pues esas virtudes solo conducen al sufrimiento, y no pocas veces a la ignominia y a la muerte. Sin esa idea de Dios, sin esa idea de una vida futura, el hombre, el mundo, la creación entera, son un enigma pavoroso que precipita al pensamiento en el más negro y desconsolador pesimismo.

Yo no niego la influencia de las pasiones que todos hemos sentido, de la educación, de las preocupaciones malsanas, del extravío de las ideas religiosas que tantos crímenes han inspirado, pero todo eso nada prueba en contra de lo que acabo de decir, ni mucho menos en favor de esa doble negación, sobre la cual es imposible asentar ningún principio moral. Pero, señores, insistir más sobre esto me parece hasta cierto punto ocioso, pues basta apelar a la conciencia de cada uno para reconocer verdades que sólo el espíritu de sistema puede poner en duda. Concluyamos pues con este hecho testificado por los mismos



defensores del empirismo: la imposibilidad de fundar ninguna moral verdadera sobre un principio sensualista.

El Sr. Garay me atribuye el haber dicho que todos los señores profesores al hablar suponen la existencia objetiva de la Metafísica. No ha sido ese mi pensamiento. Lo que he dicho es, valiéndome de un galicismo, que todos al hablar, aun los mismos que niegan los principios metafísicos, estamos haciendo Metafísica; porque en efecto, imposible sería hablar, ni aun pensar siquiera, sin la aplicación de esas ideas, llamadas categorías por Aristóteles. Pues qué ¿es posible la percepción sin las nociones de espacio y de tiempo? ¿Es posible la experiencia sin las nociones de sustancia y de causa, como lo ha enseñando Kant con muchísima exactitud? En el curso de la presente discusión, hemos oído hablar a los positivistas de la verdad de su sistema, no obstante que según sus principios no existe tal verdad, pues la verdad es absoluta y ellos niegan lo absoluto. En suma, el estudiante más rudo distingue el sustantivo del adjetivo, es decir, establece la diferencia entre la sustancia y la propiedad o atributo, ideas metafísicas de que ningún espíritu puede despojarse.

Pero, señores; yo no sé por qué fatalidad, en México, hemos de ir siempre rezagados en el movimiento científico y literario del mundo. Así, es una cosa verdaderamente curiosa, que con tanto calor se defienda el positivismo, como si se tratara de una novedad filosófica, de un sistema perfectamente organizado y compacto, que hubiera ya arrastrado todas las inteligencias, produciendo una completa revolución, semejante a las que han causado los grandes descubrimientos. Pero nada está más lejos de la verdad. El positivismo no existe ya como escuela, ha dicho con toda verdad Mr. Caro. Tantas son las divergencias que han surgido entre sus sectarios, que la palabra positivismo no puede significar más que un conjunto de opiniones discordantes y contradictorias. Aquí mismo, si en un momento dado los señores que se presentan con el título de positivistas, entablaran

entre sí una discusión tratando de establecer sus respectivas doctrinas, veríamos aparecer inmediatamente la más completa anarquía, sin que pudieran llegar a ponerse de acuerdo. Según lo que he podido percibir en el presente debate, el Sr. Garay sigue de cerca a Augusto Comte, el Sr. Flores se inclina a Stuart Mill, el Sr. Sierra a Herbert Spencer, tenemos pues representadas tres escuelas distintas una de otra, que sólo están de acuerdo en la base común de que parten, el empirismo sensualista, porque llegan a las consecuencias más opuestas, a las enseñanzas más contradictorias.

¿A qué queda pues, reducido el positivismo? Esa doctrina, en su sentido verdadero y genuino, es la doctrina de Augusto Comte. Pues bien, todo lo que formaba su carácter original y distintivo pertenece ya a la historia. Herbert Spencer destruyó de un golpe la célebre teoría de los tres estados; igual suerte corrió bajo la pluma del mismo autor la ponderada clasificación de las ciencias; en cuanto a la religión del porvenir, calificada de ridícula por Stuart Mill, los que la vieron con cierta seriedad apenas la colocaron entre las más deplorables aberraciones de la inteligencia. Los ingleses hicieron sufrir a la idea positiva una transformación radical. El asociacionismo de Mill y el evolucionismo de Spencer son otra cosa. El primero, elaborado sobre la antigua teoría de Hartley, es una especie de idealismo empírico, que reduciendo el espíritu a una serie de estados de conciencia, encierra al yo en un subjetivismo sin salida, que corta toda comunicación con el mundo exterior y abre ancho camino al escepticismo. El segundo, reconociendo la debilidad de su principio, busca una posición intermedia, que aleja la dificultad sin resolverla, colocando en la especie lo que no puede de ninguna manera explicar en el individuo. La obra de Lógica de Mill, que gozó en un tiempo de cierta reputación, no puede ya sostenerse después del profundísimo análisis que de ella ha hecho el distinguido filósofo Stanley Jevons. Este notable escritor, después de haber enseñado la Lógica de Mill durante diez años, la ha

declarado una obra antilógica y altamente perjudicial para la instrucción de la juventud.

El Sr. Garay ha dicho que mientras los positivistas afirman, los espiritualistas construyen su Filosofía con un conjunto de negaciones, y yo, por única contestación le diré que sucede precisamente todo lo contrario. Esa supuesta abstención sobre todo conocimiento que trasciende de la esfera de los sentidos, ¿qué otra cosa es sino una gran negación? Porque fundar la abstención en la imposibilidad en que estamos para decir nada sobre la realidad objetiva de ese conocimiento, es lo mismo que negar tal realidad, pues para nosotros sólo existe lo que podemos conocer, según el antiguo principio *esse est percipi*. Si hay habitantes en la luna, para nosotros no existen, porque no los conocemos. De la misma manera, si no somos capaces de conocer a Dios, Dios no existe para nosotros, y la no existencia no es más que una negación. Así es como la supuesta abstención positivista se resuelve en una negación radical y absoluta.

Pero se nos habla de los servicios que el positivismo ha prestado a la ciencia; aquí hay, señores, una grave equivocación: esos servicios no existen. Si el positivismo, como dicen sus partidarios, se reduce simplemente al método, tenemos que reconocer desde luego, que ese método no ha sido inventado por los positivistas; que ese método es igualmente adoptado por los espiritualistas. ¿Cuál es pues la diferencia entre unos y otros? ¿En que consiste la obra del positivismo? La diferencia está en que el último hace del método inductivo una aplicación errónea, al extenderlo a las ciencias que no son de su dominio, y al hacer esa aplicación llega directamente a un objeto contrario del que proclama, destruyendo la ciencia al negar su principio. He aquí la obra del positivismo. He aquí el importante servicio que ha prestado a la ciencia: destruirla.

Tengo que combatir todavía otra aseveración, y es la de que la ley de instrucción pública envuelve la enseñanza del positivismo, de tal

suerte, que suprimir esa enseñanza equivale a alterar el orden científico de los estudios que se hacen en la Escuela Preparatoria. Ya el Ministro de Justicia en 1880 se hizo cargo de contestar esa objeción, poniendo las cosas en su verdadero lugar. En efecto, de ninguna de las prescripciones de la referida ley puede inferirse que la Filosofía que tiene que enseñarse debe ser positivista. La ley habla de Ideología, de Lógica, de Moral, y nada más; pero no expresa que esas ciencias han de tener precisamente determinado carácter. La única huella de positivismo que se descubre en la ley, es el orden en que se hacen los estudios, y que corresponde en parte a la clasificación científica de Comte; pero hay que observar dos cosas; la una, que el simple orden de las materias, aun cuando se conforme en todo a esa clasificación, no supone la admisión de los principios fundamentales del positivismo; y la otra, que ese orden está lejos de ser una verdad adquirida en el mundo científico, como lo prueban las fundadas objeciones que contra él han hecho hombres tan competentes como Huxley, y las interesantes discusiones que últimamente han tenido lugar en el profesorado de esta misma Escuela, al tratarse de las reformas que es conveniente hacer en el plan de estudios.

Ahora, si atendemos a la naturaleza de la enseñanza filosófica, al papel que debe desempeñar en el conjunto de materias que forman la instrucción preparatoria, sin dificultad se comprenderá la preferencia que merece la doctrina espiritualista sobre la positivista, pues se trata de dar al alumno los principios generales sobre los que reposan las diversas ciencias que ha estudiado, armonizando y legitimando los conocimientos adquiridos para que pueda valorarlos en su conjunto y fundarlos en una base suficientemente sólida que resista a los ataques del escepticismo. Pues bien, esto sólo puede hacerlo la filosofía espiritualista, que resuelve de un modo satisfactorio los más arduos problemas psicológicos, indicando el camino para llegar a la posesión de la verdad sin caer en los extremos peligrosos a que arrastran los

falsos sistemas. En cuanto al positivismo, creo haber dicho lo bastante para que los señores profesores queden convencidos de los escollos que su enseñanza envuelve para la juventud; y repito con plena conciencia que si llegara a persuadirme de su verdad, me guardaría bien de comunicarla a personas inexpertas que se hallan en la edad de la irreflexión y las pasiones; pues como dice Rousseau refiriéndose al materialismo, esa doctrina es demasiado desconsoladora y fea, moralmente hablando, para que pueda ser verdad.



## Índice de nombres en los textos de Vigil

- Agustín (San): 208  
Altamirano, Ignacio Manuel: 198  
Anselmo (San): 208  
Aristóteles: 174, 199, 208, 215  
Bacon, Francis: 90, 199  
Bain, Alexander: 115, 126, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
138, 140, 143, 144, 161, 163, 165, 175, 176, 191, 195, 200  
Barreda, Gabino: 195  
Bentham, Jeremy: 111, 154, 210  
Berkeley, George: 175  
Bernard, Claude: 173  
Bourdet, Eugène: 158  
Brentano, Franz: 146  
Brochard, Victor: 174  
Brown, Thomas: 115  
Büchner, Ludwig: 148, 152, 153, 154, 155, 157, 158  
Caro, Elme-Marie: 215  
Clémenceau, Georges: 106

TEXTOS FILOSÓFICOS

- Comte, Auguste: 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 125, 129, 130, 151, 152, 161, 175, 198, 200, 211, 216, 218
- Condillac, Étienne Bonnot de: 101, 113, 151, 152
- Copernico, Nicolás: 199
- Darwin, Charles: 147
- Descartes, René: 107, 108, 128, 159, 199
- Duns Scotus, John: 192
- Epicuro de Samos: 147, 151, 154
- Fabre, Henri: 101
- Flores, Manuel: 181, 182, 183, 184, 185, 186, 200, 205, 213, 216
- Gamboa, Ignacio: 205, 206, 207, 209, 210, 211
- Garay, Eduardo: 186, 187, 188, 189, 193, 194, 196, 205, 208, 211, 212, 215, 217
- Guizot, Francois Pierre Guillaume: 208, 209
- Gyau, Jean-Marie: 210
- Hamilton, (Sir) William: 92, 113
- Hartley, David: 216
- Hobbes, Thomas: 102, 147, 151, 154, 155, 157, 212
- Hume, David: 150
- Huxley, Thomas Henry: 218
- Janet, Paul: 181, 182, 183, 186, 187, 188, 208, 209
- Jevons, William Stanley: 216
- Jouffroy, Th odore Simon: 210
- Kant, Immanuel: 171, 215
- Kepler, Johann: 173
- Lachelier, Jules: 177
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de: 147
- Laugel, Auguste: 87
- Leibniz, Gottfried. Wilhelm: 107, 108, 173, 202, 203, 208



- Littr , Émile: 96, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 117, 120, 173, 200
- Locke, John: 93, 203, 210
- Lulio, Raymundo: 192
- Maquiavelo, Nicolás: 111
- Mariscal, Ignacio: 196
- Mill, James: 115
- Mill, John Stuart: 91, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 116, 118, 119, 120, 129, 137, 138, 140, 143, 144, 146, 161, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 185, 191, 195, 200, 201, 216
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de: 111
- Newton, (Sir) Isaac: 159, 173, 184, 199, 208
- Pablo (San): 208
- Pascal, Blaise: 159
- Pasteur, Louis: 173, 199
- Parra, Porfirio: 127, 128, 137, 193, 201
- Peña, Rafael çngel de la: 188, 211
- Platón: 102, 147, 149, 154, 208, 210
- Protágoras: 146, 147, 149, 155
- Proudhon, Pierre-Joseph: 156
- Reid, Thomas: 166, 209
- Renouvier, Charles: 209
- Rethoré, F.: 87
- Rousseau, Jean-Jacques: 219
- Royer-Collard, Pierre Paul: 165
- Ruiz, Luis E.: 123, 124, 125, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 163, 165, 173, 175, 176
- Sierra, Justo: 195, 196, 197, 208, 216
- Simon, Jules: 191
- Smith, Adam: 111

TEXTOS FILOSÓFICOS

Sexto Empírico: 150

Sócrates: 146, 174

Spencer, Herbert: 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 105, 106, 107, 115, 117, 120, 126, 127, 128, 134, 146, 161, 175, 200, 201, 211, 212, 216

Taine, Hippolyte Adolphe: 170, 171, 201, 202, 209, 210

Tiberghien, Guillaume: 139, 140, 144, 145, 146, 171, 176, 191, 195, 196

Tomás de Aquino (San): 210, 211

Ueberweg, Friedrich: 176

Vacherot, Etienne: 145

Voltaire, Francois Marie Arouet, llamado : 159

Vogt, Karl: 148

Wagner, Rudolph: 157

# Índice

AGRADECIMIENTOS .....	5
ESTUDIO INTRODUCTORIO .....	7
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	81
LA ANARQUÍA POSITIVISTA (1882) .....	85
I. AUGUSTO COMTE Y HERBERT SPENCER .....	87
II. A. COMTE, J. STUART MILL Y E. LITTRÉ .....	105
NOCIONES DE LÓGICA ARREGLADAS POR EL PROFESOR LUIS E. RUIZ (1882) .....	121
I .....	123
II .....	143
III .....	163
DISCURSOS PRONUNCIADOS POR EL PROFESOR JOSÉ MARÍA VIGIL .....	179

## TEXTOS FILOSÓFICOS

JUNTA DEL 27 DE AGOSTO .....	181
JUNTA DEL 1° DE SEPTIEMBRE .....	191
DISCURSO DEL SR. VIGIL .....	191
JUNTA DEL 4 DE SEPTIEMBRE .....	205
DISCURSO DEL SR. VIGIL, CONTESTANDO A LOS SRES. GAMBOA, GARAY Y FLORES .....	205
ÍNDICE DE NOMBRES EN LOS TEXTOS DE VIGIL .....	221

### **Textos Filosóficos**

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2005  
en los talleres de Estirpe, concepto e imagen.  
Lucas Alamán núm. 30, piso 2, col. Obrera,  
México, D.F., tels. 5588 8033, 5761 3385.



## COLECCIÓN ENSAYOS

1

Eugenio Montejó  
*El taller blanco*

2

Antonio Rodríguez  
*Guernica*

3

Carl Schmitt  
*El Leviatán en la doctrina  
del Estado de Thomas Hobbes*

4

Luis Salazar Carrión  
*El síndrome de Platón  
¿Hobbes o Spinoza?*

5

Thomas Reid  
*La filosofía del sentido común*

6

Leon Battista Alberti  
*Tratado de pintura*

7

César Rodríguez Chicharro  
*Alfonso Reyes y la Generación  
del Centenario*

8

Javier Rico Moreno  
*Pasado y futuro en la historiografía  
de la Revolución mexicana*

9

Ma. del Carmen Gómez Pezuela  
*Tres aproximaciones a la obra de Julio torri*

10

Juan Araujo González  
*El concepto fiabilidad en Anthony Gidens  
Análisis y crítica de una alternativa  
en la teoría sociológica*

11

Marco Estrada Saavedra  
*Pensando y actuando en el mundo  
Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*

12

Rosalía Velázquez Estrada  
*México en la mirada de John Kenneth Turner*

**J**osé María Vigil (1829-1909) fue el más destacado intelectual antipositivista mexicano en el porfiriato y es, sin duda, el más importante, aunque poco reconocido, precursor del movimiento cultural también antipositivista del Ateneo de la Juventud, encabezado, en los umbrales de la Revolución Mexicana, por los jóvenes Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Inserto, de manera consciente y lúcida, en la corriente política liberal juarista –no obstante su admitido catolicismo–, Vigil argumentaría la tesis, todavía hoy insuficientemente ponderada, de que el positivismo era incompatible con los principios filosóficos y políticos del liberalismo. Por medio de sus escritos en la *Revista Filosófica* –que él mismo editara en 1882 y 1883– y de sus discursos pronunciados en 1885 ante los profesores de la Escuela Nacional Preparatoria, los más importantes de los cuales se encuentran compilados en el presente volumen, José María Vigil defendió las libertades intelectuales y políticas que han terminado por imponerse y prevalecer en México al comenzar el siglo XXI.

José María Vigil nació en Guadalajara, Jalisco, el 11 de octubre de 1829 y murió en la Ciudad de México, el 18 de febrero de 1909. Antes de que iniciara el régimen porfirista, en 1876, fue diputado federal y ministro de la Suprema Corte de Justicia. También sobresalió en el periodismo liberal, escribiendo para *El Siglo Diez y Nueve* y, en los primeros años del gobierno de Díaz, para *El Monitor Republicano*. Desde 1880 fue director de la Biblioteca Nacional de México, además de catedrático de “Lógica, ideología y moral” en la Escuela Nacional Preparatoria, institución en la que enseñaba desde 1875, como profesor de lengua española. Fue, asimismo, miembro y presidente de la Academia Mexicana de la Lengua y un versátil y respetado polígrafo que tradujo al poeta latino Persio, editó la *Historia de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas y la *Crónica Mexicana*, de Tezozómoc y que colaboró, con Vicente Riva Palacio, en la redacción de la monumental obra histórica, *México a través de los siglos*. Sus debates políticos con Justo Sierra y filosóficos con Porfirio Parra, ambos autores positivistas, lo perfilaron como un campeón del liberalismo llamado doctrinario y del espiritualismo contrario al positivismo, según lo atestigua la *Revista Filosófica* que dirigió en 1882 y 1883 y que sería la primera publicación de su tipo en México.