LEOPOLDO ZEA

EL POSITIVISMO EN MEXICO:

NACIMIENTO, APOGEO Y DECADENCIA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición del tomo I, 1943.
Primera edición del tomo II, 1944.
Primera edición en un solo volumen (Sección de Filosofía), 1968.

Impreso en México.

Al Colegio de México y
a mi maestro José Gaos
con gratitud y afecto

PREFACIO

Cuando se vive una época como la presente —en la que parecen romperse los amarres, las bases sobre las cuales se sostienen culturas sobrepuestas, como lo son todas las culturas hispanoamericanas y por ende la nuestra—, cuando parece que alguien grita un "¡Sálvese quien pueda!" cultural, es menester, si se quiere iniciar un trabajo conscientemente, preguntarse por aquel tipo de labor que pueda prestar un mínimo de utilidad en la colectiva tarea de apuntalar estas bases o establecer otras nuevas. Una tesis de filosofía que tratase de alguno de los temas clásicos de la misma, o de alguno de sus grandes creadores, no carece de interés; pero es bien poco lo que un estudiante puede aportar en estos temas, después de lo que se ha aportado y aportan los maestros en esta disciplina.

En nuestros días, y a consecuencia de esa crisis cultural, los diversos países americanos han sentido la necesidad de buscar en su historia, en sus tradiciones, los elementos para realizar una cultura que les sea propia. En esta tarea han empezado a trillar distinguidos maestros tanto en filosofía como en otras disciplinas culturales. Se trata de una labor que se inicia, en la cual hay multitud de campos inexplorados. Labor rica en posibilidades, que no tiene por qué ser inferior a la que se ha venido realizando con temas de la cultura europea.

De mucha importancia es tratar cualquiera de los grandes temas de la filosofía europea, pero no lo es menos el tratar alguno de nuestros temas filosóficos, siempre y cuando no se siga viendo en ellos "malas copias" de la gran filosofía europea, sino productos de una experiencia humana, que en esto no puede ser menos humana que la de cualquier europeo. La filosofía, como expresión de una determinada experiencia humana, no puede ser más importante en unos hombres que en otros. Nuestra filosofía, ciertamente, no posee la originalidad ni el valor universal que han logrado las grandes filosofías de la cultura europea; carece desde luego de conceptos propios elevados a un plano de "eterna validez". Piénsese, por ejemplo, en el concepto "positivismo" que vale tanto para sus creadores como para nosotros. Sin embargo, esto no implica que *nuestro* positivismo, *nuestro* cartesianismo o *nuestra* escolástica carezca de importancia. En este ser *nuestro* está precisamente expresada una experiencia personal, propia, y por lo mismo, original. Se trata de una experiencia humana, la de uno

determinados hombres situados en unas determinadas circunstancias. Es esta experiencia la que no puede ser despreciada, máxime cuando la sabemos nuestra. Acaso sea éste el secreto, la razón por la cual la filosofía creada en la cultura europea tiene un valor universal; puesto que eleva a conceptuación universal aquellas experiencias que le son propias, sin que se le plantee el problema de la originalidad de las mismas.

El trabajo que aquí presento pretende cooperar, aunque sea en un mínimo, a la tarea, ahora más urgente que nunca, de investigar en aquellos temas que han formado nuestra circunstancia histórica. Por las razones antes expuestas no creo que carezca de interés el tratar de conocer uno de los grandes aspectos de la historia de las ideas en México, como lo es el positivismo. Desde luego creo que tiene un interés particular, el de ser un trozo de nuestra historia. También creo que puede tener un interés más amplio, el de ser una experiencia humana; muy particular, pero no por esto menos importante. La importancia de esta experiencia trataré de justificarla en la *Introducción* de este trabajo.

Quiero hacer patente que la sugestión de estas ideas, las que me llevaron a realizar este trabajo, la debo a mi maestro José Gaos. A él no sólo debo estas ideas y mi formación filosófica, sino también un asiduo cuidado en los trabajos preliminares a la realización de este que es su síntesis. Anotando, corrigiendo, sugiriendo, sobre estos primeros trabajos es como he recibido su ayuda. Con seguridad este trabajo no es lo que mi maestro ha querido que sea; pero culpa es de mis limitaciones y no suya.

También quiero agradecer al Patronato de El Colegio de México, y en forma muy especial al Dr. Alfonso Reyes y al Lic. Daniel Cosío Villegas, su ayuda y la confianza puesta en mi persona al patrocinar mis estudios de filosofía y la realización de esta tesis. Mi mayor deseo es no defraudar esta ayuda y esta confianza.

Otras deudas de agradecimiento son las que tengo con el maestro Antonio Caso quien, con esa cordialidad que le es propia, me dio las primeras indicaciones para entrar en este campo casi inexplorado que es el positivismo mexicano; la que tengo con el maestro Samuel Ramos quien, con su experiencia en el campo de las ideas en México, me orientó y estimuló, así como me proporcionó varios de los libros que aquí utilizo.

Doy también las gracias a Octavio G. Barreda, quien me proporcionó algunos trabajos de los positivistas mexicanos; al profesor Rafael Heliodoro Valle, que me ayudó proporcionándome varias fichas bibliográficas; al ingeniero Agustín Aragón debo, aparte de una bondadosa y cordial acogida cuando le expuse mi proyecto de abordar este tema, una valiosa orientación en temas que tan bien conoce, indicándome los trabajos básicos para alcanzar el *sentido* del positivismo en México. No puedo olvidar a mi estimado condiscípulo José Fuentes Mares, por medio del cual pude conocer al Ing. Aragón.

L. Z.

México, enero de 1943

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En 1867 la República mexicana triunfaba sobre sus agresores. Y es en este mismo año que el presidente de la República triunfante, Benito Juárez, hace llamar al Dr. Gabino Barreda para que reestructure la educación del país. Parte de esta reestructuración estuvo representada por la creación de la Escuela Nacional Preparatoria. Al cabo de cien años la Nación mexicana ha celebrado, y aún sigue celebrando, estos dos actos: el del triunfo contra la agresión y el de la reorganización educativa que le permitiera al pueblo evitar nuevas agresiones. La doctrina liberal, que hizo posible la Reforma y permitió la resistencia y triunfo de un pueblo, fue substituida por otra doctrina que si bien tenía la misma raíz, tendía a organizar, a ordenar la libertad: el positivismo. Una doctrina de orden para poner fin a la anarquía, a la guerra civil que había hecho que una parte del pueblo se enfrentase a la otra en una guerra fratricida. El Dr. Gabino Barreda había importado esta doctrina de Francia, cuna de las libertades y los derechos del hombre. Esta doctrina, tomada directamente de su creador, Augusto Comte, pretendía reeducar a los mexicanos, prepararlos para un mejor y más real uso de la libertad. La Escuela Nacional Preparatoria habría de ser el semillero de donde surgiría un México nuevo.

Han pasado cien años y, en efecto, ha surgido un nuevo país, una nueva nación. Y en la construcción de esta nación tuvo un extraordinario papel la reforma entonces emprendida. La nación, en efecto, se reorganizó, más bien, se organizó mental y políticamente. En esta organización aprendió la importancia de la libertad. Del orden para la libertad de los positivistas mexicanos, se pasó luego a la exigencia de la libertad y a un nuevo reajuste social, exigencia de los revolucionarios mexicanos de 1910. Una exigencia que posiblemente no se hubiera presentado, de no haberse dado las condiciones de posibilidad en la dictadura que pretendió justificarse en la doctrina del orden para la libertad y el progreso: el porfiriato.

Entre el triunfo de la República y la Revolución mexicana, fases de la misma marcha de un pueblo, se cuentan cuarenta y tres años. Los años necesarios para el nuevo paso de la Nación en la búsqueda y realización de su personalidad. Dentro de este lapso se crea una generación que, con su dureza y egoísmo, hizo posible que la generación siguiente, buscando nuevos horizontes, impulse a México al encuentro de sí mismo como realidad concreta, y como

pueblo entre pueblos, pasando de lo concreto a lo universal. El positivismo ofrecerá las armas doctrinarias en la forja de esta etapa de la historia de México. El positivismo de Comte, de Mill y Spencer, utilizados de acuerdo con las exigencias de esta historia. Una historia que queda bajo los auspicios del genio de dos de sus más grandes educadores: Gabino Barreda y Justo Sierra.

La historia de la cual aquí se habla, quedó escrita en los libros que ahora aparecen reunidos en un volumen: *El Positivismo en México* y *Apogeo y Decadencia del Positivismo en México*. El primero, publicado en 1943, y el segundo, en 1944, hace veinticinco años. He releído estos libros para ver si era menester agregar algo a los mismos. No lo creo necesario. Por mi parte no tengo nada más que decir sobre este tema, pese a que se me han solicitado, tanto en México como en el extranjero, artículos o ponencias sobre el tema. Posiblemente los trabajos que han sido encargados para celebrar el centenario de la Escuela Nacional Preparatoria aporten, no tanto nuevos datos como una nueva y posible interpretación de los hechos. Por ahora aquí está mi interpretación, la que saqué, desde mi punto de vista, de los fenómenos estudiados.

Desde entonces, mis estudios sobre el positivismo en México me han conducido a buscar relaciones con experiencias semejantes en otros pueblos. En especial en aquellos pueblos que, como el nuestro, se habían visto obligados a pasar de una etapa de anarquía y confusión a una urgente etapa de orden. De un orden que hiciese posible una auténtica libertad, tal y como lo proponía ya Stuart Mill. La historia de México es, en grandes rasgos, la historia de la casi totalidad de los países que forman lo que llamamos la América Latina. Estudiar la influencia del positivismo y sus antecedentes en Latinoamérica fue la tarea que me propuse posteriormente, tarea de la cual han surgido varios trabajos sobre el pensamiento latinoamericano, los cuales continúan la búsqueda de una interpretación de nuestra historia, la historia de esos pueblos y el nuestro, y la relación que esta historia guarda con la Historia Universal. Es en este sentido que estos primeros libros míos sobre el positivismo en México me han conducido a otras preocupaciones, si se quiere más amplias, pero no por ello ajenas a su punto de partida: México.

En estos veinticinco años de investigación mi labor ha sido estimulada por diversas instituciones y personas, no sólo de México, sino también del extranjero. Estímulo que se inicia con el apoyo de El Colegio de México, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y de maestros como el Dr. José Gaos, y que prolongan, como ya lo expresé, otras muchas instituciones y personas cuya enumeración sería larga y correría el peligro de caer en alguna

omisión que no podría perdonarme. A todas ellas va mi reconocimiento en esta nueva publicación de mi primer obra. Y en especial, por lo que se refiere a la reedición de la misma, mi agradecimiento al Fondo de Cultura Económica y su director, el licenciado Salvador Azuela.

México, 1968. L. Z.

INTRODUCCIÓN

I. LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

§ 1. Planteamiento del problema

El tema de este trabajo, el positivismo en México, plantea en su mismo título lo que ha sido el problema de toda filosofía; se puede decir, el problema de la filosofía. El problema que plantea es el de las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas. El positivismo es un concepto que expresa un conjunto de ideas, las cuales, al igual que otros muchos sistemas filosóficos, pretenden o han pretendido poseer un valor universal. Es decir, pretenden valer como soluciones a los problemas que se plantea el hombre, cualquiera que sea su situación espacial o temporal, geográfica o histórica.

Partiendo de este supuesto, el de la validez universal de un método o doctrina filosófica, no se podría decir, por lo que se refiere al positivismo, nada que no se refiriese a su pura constitución conceptual, a sus puros filosofemas, abstrayéndolo de toda relación espacial o histórica, es decir, abstrayéndolo de toda realidad, en su más lato sentido. Lo que se dijese del positivismo en México sería lo mismo que se puede decir del positivismo en Francia, en Alemania, en Inglaterra, o en cualquier otro país de la tierra. De acuerdo con esta manera de pensar, el positivismo de México no sería otra cosa que una reproducción del positivismo original. Del positivismo en México no se podría decir más de lo que se dice sobre las grandes corrientes positivistas de Europa.

Si así fuese, lo mejor sería hacer sobre estas grandes corrientes un estudio en que se analizasen sus ideas, sus conceptos, sus filosofemas, abstrayéndolos de sus hombres, de sus creadores, de sus "héroes", a la manera de Windelband en su *Historia de la Filosofía*.[1] No se podría hablar sino de una sola y válida filosofía positiva, la "descubierta" por aquellos "hombres", mejor dicho, *instrumentos* de la cultura, entre los que se destacan los nombres de Augusto Comte, Stuart Mill y Herbert Spencer. Lo hecho por los positivistas mexicanos apenas tendría importancia. Sería menester que hubiesen hecho en el campo de las ideas positivas algún "descubrimiento" capaz de ser elevado a concepto universal válido para todo hombre, cualquiera que fuese su lugar en el mundo.

[1] W. Windelband, *Historia de la Filosofía*. Trad. del alemán por Francisco Larroyo, tomo I. México, 1941.

De hecho, esto fue lo que pretendieron nuestros positivistas. Creyeron poseer un método filosófico al cual se podría someter todo lo existente. Se consideraron poseedores de una verdad válida para todos los hombres y en su nombre atacaron todas aquellas verdades que no se conformaban con la suya. La historia no fue para ellos sino la penosa marcha que conducía a las verdades positivas. Los hombres no podían ser sino positivistas *completos* o *incompletos*. No contaban los hombres, sino las ideas que tenían esos hombres. Horacio Barreda, hijo de Gabino Barreda, consideraba que no se podía dar a los positivistas el nombre de *comtianos*, porque el mismo Comte podía no ser un positivista completo, si en alguno de los diversos aspectos de la exposición de sus ideas había descuidado el método positivo. Positivistas completos —dice este pensador mexicano— no son sino aquellos que en todas sus investigaciones aplican el método positivo; y positivistas incompletos son aquellos que se sirven de otros métodos que no son los positivos.[2]

Conforme a esta concepción filosófica, hablar del positivismo en México sería hablar de las aportaciones hechas por los positivistas mexicanos a la doctrina o ciencia positiva. Labor, por supuesto, de mucho interés e importancia. Habría que investigar qué novedades aportaron nuestros positivistas en el campo de las ideas positivas, mostrando aquellas ideas que mereciesen un lugar en lo que Windelband ha llamado "reino de lo intemporal y de lo eternamente válido". Habría que reclamar un puesto para estas ideas en la historia de la filosofía universal. Pero esto sólo valdría para las ideas, no para los hombres que las habían descubierto. El puesto reclamado sería para unas ideas que ya no serían nuestras porque pasarían a formar parte de lo universal. Los hombres que las descubrieron, la cultura en que ellos se formaron, no contarían sino como instrumentos al servicio de ese reino de lo intemporal y de lo eternamente válido. La biografía de estos hombres, la historia de la cultura en que se formaron carecería de interés. No pasaría de ser una mera curiosidad anecdótica o erudita sin trascendencia alguna. Si esas ideas no las hubiesen descubierto estos hombres, las habrían descubierto otros. Las ideas estarían, como los astros, vagando por el cielo, en espera del observador que las descubriese. Y en este su descubrimiento no valdría el observador por lo que es como hombre, como ente que vive y muere, goza y sufre, sino por el instrumental usado por él. Entendiendo por instrumental, tanto el puramente material, como lo es el telescopio del astrónomo, cuanto el metodológico utilizado por el mismo astrónomo en sus cálculos y el filósofo en sus investigaciones. Ambos instrumentos de carácter mecánico.

[2] Horacio Barreda, "La Enseñanza Preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo" en *Revista Positiva*, tomo IX. p. 473. México, 1909.

En esta situación no importaría lo mexicano de la aportación al conjunto de las ideas de la filosofía positiva. El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. Estas aportaciones muy bien pudieron haberlas hecho hombres de otros países. Pero la cosa sería más grave aún si nos encontrásemos con que nuestros positivistas no habían aportado nada que mereciese pertenecer a ese reino de lo eternamente válido. Podríamos encontrarnos con que nuestros positivistas no hacen otra cosa que repetir, que calcar las ideas de la filosofía positiva tal como han sido expuestas por otros pensadores; y lo que es peor todavía, que muchas veces estas ideas han sido mal copiadas, mal calcadas, es decir, mal interpretadas por nuestros positivistas. Nos podríamos encontrar con que en vez de aportar ideas en el reino de lo eternamente válido, han tomado ideas de este reino y les han dado un valor limitado, circunstancial, sólo vigente para los mexicanos en una determinada etapa de la historia de México.

¿Bastaría esto para que perdiese interés la investigación sobre tales ideas? Pienso que no. Considero que es esta limitación, que son estas limitaciones de nuestros positivistas lo que debe importar a una tesis que trate del positivismo en México. Lo otro, lo perfecto, lo bien calcado o copiado, no importa; para eso nada mejor que ir a los originales. En cuanto a la aportación que nuestros positivistas hayan hecho a la filosofía positiva en un sentido de validez universal, si lo hay, tiene que encontrarse en esta personal forma de interpretar los filosofemas de la filosofía positiva. Así, nuestro problema es considerar al positivismo como lo dice el título de esta tesis, *en* México. Es decir, debemos ver al positivismo en una relación muy particular, en una relación parcial, en relación con una circunstancia llamada México; en relación con unos hombres que vivieron y murieron o viven en México, que se plantearon problemas que sólo la circunstancia mexicana en ciertos momentos de su historia podía plantearles. No debemos ver al positivismo en su relación universal, porque entonces lo hecho por los positivistas mexicanos nos parecerá incomprensible.

§ 2. Ideas en torno a la historia de la filosofía

El problema que nos plantea el caso particular del positivismo en México, es el mismo que se ha planteado a la filosofía contempo-

ránea: el de las relaciones de la filosofía con su historia. Ortega y Gasset en varias de sus obras, pero en especial en su prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Emilio Bréhier, se ha planteado este problema.[3] La historia de la filosofía, nos dice el pensador hispano, no ha sido sino historia de ideas abstractas, descarnadas, desligadas de sus creadores. Ahora bien, una historia de la filosofía en que las ideas filosóficas están abstraídas de los hombres que las crearon y de las circunstancias de estos hombres, no puede ser historia; porque de lo abstracto no puede haber historia, sólo hay historia de la vida humana. Abstraer las ideas de sus circunstancias es abstraer la filosofía de su historia. "Una *historia de la filosofía*, como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas —dice Ortega— ni es historia ni lo es de la filosofía."[4]

Ortega considera que no existen ideas eternas, sino tan sólo ideas circunstanciales. Una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a su circunstancia. El pensamiento no existe sino como un diálogo con la circunstancia. El hombre cuando filosofa se dirige a su circunstancia y le pide le diga en *humano* lo que ella es. Las fórmulas filosóficas, los métodos, los filosofemas, no son otra cosa que la expresión verbal, es decir, humana, de cómo el hombre entra en relación con su circunstancia, dialoga con ella. García Bacca nos expresa muy bien este diálogo del hombre griego con su circunstancia: "...el griego, por su estructura vital, 'decía' en voz alta lo que silenciosamente las cosas 'eran' ".[5] Las cosas no podían decir lo que son, era el hombre el que se lo preguntaba y luego lo decía en alta voz. "La naturaleza —nos dice Heráclito— ama el esconderse",[6] pero —nos dice a continuación— como "el rey cuyo oráculo está en Delfos, ni dice, ni calla, sino hace señales".[7] Al hombre tocaba interpretar estas señales, traducidas al lenguaje humano. A esta tarea de decir en alta voz las cosas, es a la que ha llamado el griego filosofía.

Lo que se dice de la filosofía griega vale para toda filosofía. La filosofía trata de decir en voz alta, es decir, en humano, aquello

[3] José Ortega y Gasset, "Ideas para una historia de la filosofía". Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942.

[4] J. Ortega y Gasset, *ob. cit.*

[5] Juan David García Bacca, *Introducción al filosofar*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939.

[6] Heráclito, *Fragmentos*. Trad. directa del griego por José Gaos. Frag. 10. México, Alcancía, 1939. Reeditados en *Antología Filosófica*. I. *La filosofía griega*. México, La Casa de España en México, 1941.

[7] Heráclito, *ob. cit.* frag. 11.

con que tropieza en su circunstancia. Mientras no puede decirlo, las cosas con las que tropieza se le presentan como problemáticas, oscuras, y por lo mismo peligrosas. La historia de la filosofía se presenta como un estar buscando claridad, un estar alumbrando las cosas con las cuales se tropieza el hombre, para esto, para no tropezar más.

Ahora bien, si a una historia de la filosofía se le escamotea uno de los protagonistas, es decir, si en una historia de la filosofía no se habla sino de las ideas, de las palabras, de los símbolos de que se ha servido el hombre para interpretar su circunstancia, abstrayéndolos de dicha circunstancia, de los hombres que los crearon, entonces, como dice con razón Ortega, "no es ni historia ni lo es de la filosofía". Para entender, para poder comprender el sentido de la filosofía, es menester tomar a ésta en su relación circunstancial, es decir, histórica. Los filosofemas de toda filosofía no valen por sí mismos, sino por su contenido, que siempre es circunstancial, histórico.

Ortega nos ha dicho que "la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad".[8] Y en esto coincide con las ideas de Benedetto Croce sobre las relaciones entre historia y filosofía, entre la acción y el pensamiento. Para Croce ningún conocimiento concreto puede dejar de estar, como juicio histórico, ligado a la vida, a la acción.[9] La historia no es posible sin un elemento, un concepto; como tampoco es posible la filosofía sin un elemento intuitivo, histórico. En otras palabras, la historia no es posible sin la filosofía, ni la filosofía sin la historia. Toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo ésta la razón de su condición histórica. Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es permanente, sino histórica. No es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. Cada historia tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene *su* historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio.

[8] José Ortega y Gasset, *ob. cit.*

[9] Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*. Trad. de Enrique Díez-Canedo. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

§ 3. Verdades eternas y verdades circunstanciales

El problema de las relaciones de la filosofía con su historia está íntimamente ligado al problema de la verdad. Según sea el concepto que de la verdad se tenga, será la idea que se tenga respecto a las relaciones entre filosofía e historia. Si la verdad es concebida como algo intemporal, eterno, las relaciones entre la filosofía y la historia serán puramente accidentales. Las verdades de la filosofía serán verdades con independencia de cualquier realidad histórica. En cambio, si la idea que se tiene sobre la verdad es la de que ésta es de carácter circunstancial, las verdades de la filosofía estarán ligadas entonces a un determinado espacio y tiempo. Las verdades serán históricas.

Una filosofía que considera a sus verdades como eternas, verá en éstas sus verdades, soluciones para todos los posibles lugares y tiempos. Se hablará de una Filosofía con mayúscula, de la Filosofía en oposición a las verdades de las otras filosofías. Porque lo grave es esto: que cada filosofía, que cada sistema filosófico, pretende ser la Filosofía, pretende tener la Verdad, viendo en las demás filosofías, eso, filosofías, así, con minúscula; y en sus verdades, simples verdades accidentales, ceguera, error, ignorancia, incapacidad para alcanzar la verdad eterna, la única.

Frente a una filosofía con pretensiones de poseer verdades eternas, no cabe otra filosofía. No puede haber sino una Filosofía, las demás serán filosofías, es decir, errores. El error estará precisamente en lo circunstancial, en lo histórico, en lo que cambia. Lo eterno está sobre toda historia, sobre toda circunstancia. De acuerdo con este criterio, la historia de la filosofía no será sino la historia de los mayores o menores errores filosóficos, según que se aproximen menos o más a la filosofía que profesa el autor de la historia. Toda la historia de la filosofía girará en torno a la filosofía profesada por el historiador de la filosofía, considerando como más o menos verdaderas, más o menos ciertas, aquellas filosofías que se acercan más o menos a la filosofía considerada como la verdadera. Si la filosofía considerada como verdadera es vista dinámicamente, como sucede con el positivismo y el hegelianismo, lo histórico, lo circunstancial no serán sino pasos inevitables para llegar a la verdad eterna. Cada filosofía no será sino un paso más en el camino que lleva a la verdad de la filosofía que se profesa. Y las otras filosofías, las que coexisten con la filosofía considerada como verdadera, sin reconocerla como tal, no vienen a ser sino filosofías anacrónicas, filosofías que no quieren reconocer que su tiempo ha pasado. Estas filosofías que no quieren reconocer que su valor como

verdaderas dependía del desarrollo de la filosofía verdadera, quedan frente a esta filosofía poseedora de la verdad como obstáculos que hay que quitar. Esto nos lo mostrará muy bien la filosofía sostenida por los positivistas mexicanos en su lucha contra las doctrinas filosóficas con las cuales tuvieron que enfrentarse.

Esta pretensión de cada filosofía, de ser la única y posible filosofía, por poseer cada una la verdad, ha hecho de la historia de la filosofía una historia de las contradicciones filosóficas. Si el historiador de la filosofía profesa una determinada doctrina filosófica, tratará de enfrentar su filosofía a las demás doctrinas filosóficas, mostrando sus errores; le merecerán alabanza aquellas doctrinas que más cercanas estén a su filosofía, y desaprobará aquellas que le estén más alejadas.

Ha sido en nuestros días cuando la filosofía, consciente de este su carácter contradictorio, ha buscado una solución a su problema, al problema de la verdad, que es el problema propio de la filosofía. La conclusión a que se ha llegado es la de que no existen tales contradicciones. Que lo que parecen contradicciones no son sino diversas soluciones dadas en otras tantas diversas situaciones. Las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial, es decir, que valen en forma absoluta para una circunstancia dada. Los problemas que se plantea el hombre, son problemas que tienen su origen en su circunstancia; de aquí que sus soluciones sean también circunstanciales. Las verdades de la filosofía aparecen como contradictorias porque se quiere que las verdades, las soluciones de una determinada circunstancia histórica valgan para todas las circunstancias que se presenten. La pretensión de hacer de una verdad circunstancial una verdad eterna da lugar a las contradicciones. Juzgar, calificar todas las verdades que ha ofrecido la filosofía en su historia con el criterio de una verdad considerada como absoluta, es estar dispuesto a polemizar, a negar a todas las demás filosofías, a considerar todas las demás verdades de la filosofía como errores.

Desgraciadamente, parece que esto es inevitable. La filosofía contemporánea, tratando de evitar contradicciones, considerando que las verdades de la filosofía no son sino verdades de carácter circunstancial, está afirmando una serie de verdades que considera como absolutas. Al negar que existen verdades eternas, está afirmando una verdad que pretende ser absoluta, está entrando en polémica con otra concepción de la filosofía. De hecho esta polémica se ha entablado, enfrentándose aquellas filosofías que pretenden que sus verdades tienen un carácter absoluto, eterno, con aquellas

filosofías que afirman en una forma no menos absoluta que las verdades de la filosofía son verdades circunstanciales.

§ 4. El método histórico en la filosofía

Sin embargo, aunque es muy importante el problema que en torno a la verdad se ha planteado en la filosofía contemporánea, no es el problema de esta tesis. Este problema se nos habrá de plantear al estudiar a nuestros positivistas, al considerar sus polémicas con las concepciones filosóficas que no eran las suyas. Lo importante es el método a que ha dado lugar la tesis filosófica que considera a las verdades de la filosofía como verdades circunstanciales. Este método de interpretación de la filosofía es el histórico.

De acuerdo con este método, se toma a la verdad o verdades de la filosofía que se quiere interpretar y se las inserta en su circunstancia histórica. En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concreción histórica. En vez de abstraer las ideas, se las liga con las demás expresiones de la cultura en que han surgido. Los filosofemas, los conceptos, las verdades de la filosofía son considerados como expresiones de una cierta visión del mundo en la cual participan las demás formas de la cultura. Bernhard Groethuysen nos dice respecto a la filosofía: "Lo que el filósofo ve, lo que interpreta, no es, en efecto, el mundo sin más, sino justo este mundo de que él y todos los demás hombres de su tiempo son nativos: el mundo espiritual patria de todos ellos."[10] Existe un mundo anterior a toda interpretación filosófica. Este mundo se presenta bajo las formas más diversas, una de las cuales es la filosofía; pero más allá de todas estas formas está una manera de sentir el mundo, de sentir la vida, que es propia de unos determinados hombres. Si se quiere entender una filosofía, es menester preguntarse por ese fondo del cual es expresión conceptual. Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, qué quisieron, qué soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una determinada filosofía.

Como se ve, a diferencia de las corrientes interpretaciones de la filosofía, lo que a esta interpretación importa no son las ideas, los filosofemas, sino los hombres autores de estas ideas y filosofemas. La interpretación de las ideas filosóficas es la vía de acceso para interpretar al hombre. Se quiere conocer al hombre y una de las vías para conocerle es la filosofía. El hombre es un ente que entre otros muchos quehaceres tiene el de la filosofía. Pues bien, si se quiere conocer al hombre, si se quiere saber qué clase de ente es el hombre, es menester interpretar sus diversos quehaceres; tratar de saber por qué hace unas cosas y no otras, y entre estas cosas está la filosofía.

[10] Bernhard Groethuysen, *El Origen de la Burguesía*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Lo que importa no son las concepciones filosóficas por sí mismas, sino el porqué de estas concepciones filosóficas. Este "porqué" se encuentra en la historia. Es menester buscar en la historia de la cultura dónde existieron estos hombres, y en sus propias biografías, el porqué de sus concepciones filosóficas. De aquí la necesidad de aplicar a la filosofía un método histórico, de hacer con la filosofía lo que se ha hecho con otras formas de expresión de la cultura como lo son el arte, la religión, la política, el lenguaje, etcétera. La filosofía alcanza su comprensión situada en un horizonte histórico.

La interpretación histórica de la filosofía ha permitido eliminar las contradicciones con que se tropezaban los historiadores de la filosofía. Lo que parecían contradicciones se han presentado como diversas etapas de un desarrollo cultural. Las contradicciones que solían encontrarse en un mismo pensador se han presentado, a la luz del método histórico, como el natural resultado, la natural consecuencia, de las diversas etapas vitales, biográficas, del filósofo. Un pensador filosófico puede sufrir, y de hecho sufre, la influencia de diversas circunstancias, siendo estas circunstancias las causantes de los cambios sufridos en su pensamiento. Si se toma a un filósofo en bloque, presentando su filosofía como unidad, lo natural es que se encuentren multitud de contradicciones, que se encuentre que unas veces dice sí, cuando otras dice no. Pero esto no sucederá si se sitúan estos *sí* y estos *no* en el lugar que les corresponde históricamente. Entonces se les puede analizar a la luz de las circunstancias que provocaron tales afirmaciones y tales negaciones.

La operación que con el método histórico se realiza en la historia de la filosofía, tanto en su aspecto general como en el particular, al referirse a un pensador o a una doctrina, se realiza también sobre conceptos particulares de la filosofía, sobre filosofemas. Estos conceptos suelen presentar en la historia de la filosofía una misma forma, pero con un contenido completamente diverso. Si se comparan los filosofemas utilizados por dos o más culturas diversas, se encuentra que estos filosofemas aunque se presenten verbalmente como los mismos, tienen contenidos que cambian. Trabajos de este tipo son los que han realizado, entre otros muchos, Groethuysen al comparar el diverso sentido que adquieren los mismos conceptos en la cultura cristiana y en la cultura burguesa del siglo

XVIII,[11] Paul Hazard, al señalar la crisis que sufre la conciencia europea a fines del XVII y principios del XVIII.[12] El filósofo español Xavier Zubiri ha hecho también un interesante estudio de estos cambios de sentido de los conceptos filosóficos, al comparar, en su trabajo *Sobre el problema de la filosofía*,[13] el diverso sentido que adquiere la palabra verdad en la filosofía griega y en la filosofía cristiana. Esta misma operación ha realizado Ortega en diversos trabajos al comparar los problemas que se planteaba la cultura llamada moderna y los que se tiene que plantear nuestra cultura.[14]

Es esta misma forma de interpretación la que ha utilizado Max Scheler llamándola *sociología del saber*.[15] Y la utilizada por Karl Mannheim y a la que ha dado el nombre de *sociología del conocimiento*.[16] Por medio de estos métodos de interpretación, se han mostrado los diversos sentidos que puede tener un concepto. Y esta diversidad de sentidos tiene su explicación en hechos históricos, en las diversas formas de vida de los sujetos de tales conceptos. Un mismo concepto puede tener en una misma cultura, en un mismo ambiente cultural, diversos sentidos, dependiendo esta diversidad de la situación social en que se encuentran los grupos que lo utilizan, de su educación, de sus creencias, etc. Varios hombres, o varios grupos sociales, pueden no ponerse de acuerdo sobre el sentido que tiene una palabra, proviniendo este desacuerdo de la diversidad de las situaciones en que se encuentran estos hombres o grupos sociales. Cada grupo, nos dice Mannheim, tratará de interpretar un determinado concepto de acuerdo con sus intereses. La palabra, el concepto *libertad* será entendido por quienes tienen el poder social en forma diversa a la forma en que lo entienden quienes no tienen este poder.[17]

La aplicación de este método al trabajo que nos hemos propuesto, nos hará ver con mayor claridad lo que se desea, es decir, nos hará ver al positivismo en México. Podremos ver cómo ha sido interpretado el positivismo por nuestros pensadores. Podremos ver por qué y cómo ha sido también esta doctrina importada a México. *El*

[11] B. Groethuysen, *ob. cit.*

[12] Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*. Trad. de Julián Marías. Madrid, Pegaso, 1941.

[13] Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*. Año XI, núms. CXV y CXVIII. Madrid, 1933.

[14] Entre otros en *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*.

[15] Max Scheler, *Sociología del Saber*. Trad. de José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

[16] Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*. Trad. de Salvador Echavarría. México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

[17] K. Mannheim, *ob. cit.*, y *Libertad y Planificación Social*. Trad. de Rubén Landa. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma en que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos, es mexicana. Para poder saber lo que de mexicano hay en esta interpretación, es menester ir a nuestra historia, a la historia de los hombres que se sirvieron del positivismo para justificar ciertos intereses, que no son los mismos de los positivistas creadores del sistema.

II. EL POSITIVISMO EN LA CIRCUNSTANCIA MEXICANA

§ 5. Interpretaciones dadas al positivismo en México

Así como tratándose de la filosofía universal se han dado interpretaciones de carácter abstracto, es decir, desligadas de sus circunstancias, en la misma forma se ha solido interpretar al positivismo en México. Sin embargo, esta interpretación es la menos corriente. Más bien se ha dado como defensa de los propios positivistas frente a los ataques de quienes combatieron al positivismo en México. Desde luego, son también los propios positivistas mexicanos los que consideraron que su filosofía tenía un carácter universal y eterno. Que la filosofía positiva y el método positivo, eran la filosofía y método verdaderos, y que las demás filosofías no eran sino el producto de conciencias no emancipadas, pero éste será uno de los temas de este trabajo. Por lo general, y esto parece ser algo propio de México, se tiende a interpretar al positivismo de México en términos no abstractos, sino concretos; casi, podríamos decir, en términos de política militante.

Pienso que esto tiene su explicación en el hecho de que se trata de una doctrina importada a México para servir directamente a un determinado grupo político, o para servir de instrumento a un determinado grupo social en pugna con otros grupos. La filosofía positiva no ha sido un simple objeto de estudio, de cátedra, de escuela. No se la ha podido estudiar con la serenidad con que se puede estudiar el platonismo o el kantismo. El positivismo no llegó a México como una doctrina nueva a la que había que estudiar para estar al tanto de las expresiones de la cultura. No fue una doctrina para discutir en círculos culturales, sino una doctrina que se discutió en la plaza pública. Se trata de una doctrina filosófica puesta al servicio de un determinado grupo político y social en contra de otros grupos. El positivismo fue una filosofía utilizada como instrumento por un determinado grupo de mexicanos. De aquí que en México no sea posible desligar al positivismo de una determinada forma de política y de un determinado grupo social. Los positivistas mexicanos eran muy conscientes de este carácter instrumental de su filosofía. Cuando afirmaban el valor universal de su filosofía estaban afirmando en forma bien consciente el derecho a la preeminencia social de la clase que representaban. Quizá es éste uno de los pocos ejemplos en que la filosofía se presenta menos enmascarada, diciendo más abiertamente lo que quiere.

Este carácter del positivismo en México, abiertamente ligado a un grupo social y con pretensiones políticas precisas, ha determinado las interpretaciones políticas que casi siempre se le han dado. Las interpretaciones que se han dado al positivismo en México han estado determinadas por la posición social, política o religiosa de sus intérpretes. Existe una interpretación que podríamos llamar de "derechas", casi siempre hostil al positivismo de México, y una interpretación de "izquierdas", en muchos puntos conforme con el positivismo. A esto se deben interpretaciones como la de Emeterio Valverde Téllez, en la que se dan los más duros calificativos a los positivistas mexicanos.[18] O bien la devoción, en muchas formas expresada por los grupos de izquierda, hacia la figura de Gabino Barreda. En un último trabajo sobre el positivismo de México, el de José Fuentes Mares, en el que se hace una excelente exposición del mismo, no falta la interpretación crítica derivada de las ideas políticas que el autor sostiene.[19] Se trata, como se ve, de una filosofía viva aún; de una filosofía en torno a la cual no se han borrado las pasiones.

§ 6. La generación que siguió al positivismo

El positivismo de México fue combatido duramente por distintos grupos políticos y religiosos. Estos grupos políticos y religiosos estaban representados por los llamados jacobinos y por los católicos. De la polémica sostenida por los positivistas mexicanos contra estos dos grupos habremos de tratar con amplitud en este trabajo. Pero hubo un grupo contra el cual se tuvo que enfrentar el positivismo de México, un grupo formado en su propio seno, dentro de sus formas educativas. Se trata de un grupo de jóvenes que se sintieron estrechos dentro de la filosofía que se les había inculcado. Este grupo salió fuera de la doctrina en que se había formado y buscó nuevos horizontes. Se trata de una generación de autodidactas, de hombres que tuvieron que buscar fuera de la circunstancia cultural en que se encontraban una nueva forma de sentir la vida. Este grupo fue el de la generación llamada del Ateneo de la Juventud.

"El positivismo de Comte y de Spencer —dice José Vasconcelos, uno de los líderes de este grupo— nunca pudo contener nuestras

[18] Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*. t. II. León, Gto. México, Imprenta Jesús Rodríguez, 1913.

[19] José Fuentes Mares, "Prólogo" a Gabino Barreda, *Estudios*. Biblioteca del Estudiante Universitario. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941. Alberto Bremauntz en *La educación socialista en México*, México, 1943, presenta a la reforma educativa de Barreda como un antecedente de la escuela socialista.

aspiraciones; hoy, que por estar en desacuerdo con los datos de la ciencia misma se halla sin vitalidad y sin razón, parece que nos libertamos de un peso en la conciencia y que la vida se ha ampliado."[20] Es un grupo que se sentía sin tarea, sin misión por cumplir dentro de la doctrina positiva. Considera que dentro del positivismo todo está ya hecho, que no queda nada por hacer. Este grupo tendió a interpretar el positivismo dentro de esta su ansia por intervenir en la vida cultural, intervención que se encontraba obstaculizada por los viejos positivistas sus maestros. Antonio Caso, el más brillante y más agudo polemista del grupo, considerará al positivismo como una filosofía de mediocres, de irresponsables. Llama al positivismo una doctrina que "ahorraba el pensar". Caso compara la doctrina de los jacobinos, de los revolucionarios que antecedieron a los positivistas, y se encuentra con que los primeros fueron hombres de ideales, hombres que pecaron por su extremado idealismo. Estos hombres, nos dice Caso, quisieron dar a México una serie de derechos absolutos, un gobierno perfecto, una república ideal, una Utopía, pero se olvidaron de que "no legislaban para la eternidad ni para los arquetipos incorruptibles de Platón, sino para los mexicanos".[21] A este grupo de idealistas había de seguir un grupo de serenos realistas cuya política debería basarse en la inducción social. Este grupo fue el de los positivistas.

El positivismo formó hombres prudentes, indiferentes, juiciosos y sumisos. "El positivismo —dice Antonio Caso— formó una generación de hombres ávidos de bienestar material, celosos de su prosperidad económica, que, durante treinta años, colaboraron en la obra política de Porfirio Díaz."[22] Alfonso Reyes nos dice a su vez, recordando la época en que su generación se enfrentó a los positivistas: "Bajo el signo de Porfirio Díaz en aquellos últimos tiempos, la historia se detiene... nuestros directores positivistas tenían miedo de la evolución, de la transformación... México era un país maduro no pasible de cambio..."[23] De una era de lucha, de transformaciones, de ideales, se pasaba a una era de conformismos, de mediocridades y retroceso. Ésta era la interpretación que del positivismo hacía la generación que le había seguido.

Lo importante de esta interpretación es la relación que establecía entre la doctrina y la realidad social. Al positivismo no se le

[20] José Vasconcelos, conferencia sobre "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, Imprenta Lacaud, 1910.

[21] Antonio Caso, *Filósofos y doctrinas morales*. México, Porrúa Hnos., 1915.

[22] A. Caso, *ob. cit.*

[23] Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*. México, El Colegio de México, 1941.

atacaba tanto en sus filosofemas, como en la realidad de la cual consideraban eran expresión estos filosofemas. El positivismo no era otra cosa que una doctrina que ahorraba a un grupo de mediocres el pensar. El positivismo representaba la doctrina de la cual este grupo de mediocres se servía para guardar sus intereses. Más bien que tratarse de una doctrina filosófica, se trataba de una doctrina política puesta al servicio de una facción política. Cuando se atacaba a la doctrina positiva, no era tanto la doctrina a la que importaba combatir, sino al grupo político que se escudaba en ella. El Porfirismo y el grupo político llamado de los *Científicos* eran los que se expresaban por medio del positivismo. El positivismo no era sino la expresión ideológica de este grupo social.

El positivismo era —de acuerdo con la interpretación de la generación del Ateneo— el instrumento ideológico del cual se servía una determinada clase social para justificar sus prerrogativas sociales y políticas. "Escritores y educadores del viejo tipo científico —dice Vasconcelos—, expresaron con frecuencia la opinión de que nuestro pueblo, particularmente el indio y la clase trabajadora constituían una casta irredimible, ...y afirmaron, asimismo, que toda esta población oprimida era totalmente incapaz de derrocar el despotismo militar y político de Porfirio Díaz. Y, sin embargo... la Revolución y la vida misma burlaron la doctrina positivista según la cual el progreso produce fatalmente una clase afortunada que, por poseer mejores dotes, representa la selección de las especies y tiene, por lo mismo, el derecho casi sagrado de explotar y sostener a su dominio a los ineptos."[24] En Spencer y Darwin encontraría el grupo social que sostenía tales doctrinas, la justificación de su lugar social y los medios de que se había servido para lograrlo. A base del darwinismo social —nos dice Vasconcelos— se pretendió negar al pueblo su derecho a opinar y defender sus intereses. Toda intervención contraria a los efectos de las leyes de supervivencia era condenable. De acuerdo con estas leyes, en la lucha por la vida siempre triunfaba el más apto.[25]

Tal era la visión que del positivismo tuvo la generación que le era más inmediata. Se trata de una visión viva, sentida, experimentada directamente. La interpretación que se le da es la interpretación de un grupo que no se siente a satisfacción en la circunstancia con la cual se ha encontrado. La inconformidad es completa; no

[24] José Vasconcelos, Discurso publicado en *La Revista del Maestro*, México, 1922.

[25] Sobre esta tesis puede verse el trabajo de Vicente Lombardo Toledano titulado "El sentido humanista de la Revolución Mexicana". *Revista de la Universidad de México*. t. I, núm. 2. México, diciembre de 1930.

se puede aceptar algo sin aceptar todo; de aquí que no se acepte nada. La inconformidad de esta generación no es sólo inconformidad con la doctrina, con la filosofía, en sentido abstracto, sino con todo aquello de que es expresión esta doctrina. La inconformidad es cultural, de aquí que en sus ataques no pueda desligar la doctrina de la realidad social. De aquí también el que esta generación pueda ver las relaciones del positivismo con todo el ambiente cultural mexicano de la época. Samuel Ramos ha mostrado con acierto que lo que no pudieron hacer los ataques de los jacobinos y católicos contra el positivismo, lo hizo la generación del Ateneo.[26] Y es que no se trata simplemente de la generación del Ateneo, sino de una nueva generación de la cual era expresión la del Ateneo. En el fondo se trata de la generación que haría la revolución contra una forma social y cultural llamada el Porfirismo.[27]

§ 7. Interpretación defensiva que de su doctrina hacen los positivistas mexicanos

A la interpretación que del positivismo hiciera la generación del Ateneo, habían de contestar los propios positivistas mexicanos mostrando el error que cometieron quienes atacaron al positivismo, al confundir la doctrina, la filosofía positiva, con el Porfirismo. Los positivistas que hacen esta defensa de su doctrina se niegan a reconocer como a verdaderos positivistas a los hombres que formaron los grupos políticos como el de los científicos. En los cuatro últimos tomos de la *Revista Positiva*, el director de ésta, el Ing. Agustín Aragón, publica varias notas en que se condena al caído régimen porfirista. Y en uno de sus múltiples trabajos sobre Gabino Barreda señala un hecho muy importante sobre las relaciones entre el maestro del positivismo mexicano y el Porfirismo. Gabino Barreda —nos dice— tendió a la "progresiva y completa independencia de la vida escolar del poder público, temporal o político".[28] Y en otra parte nos dirá que Gabino Barreda fue desterrado a Europa por el despotismo de Porfirio Díaz.[29]

[26] Samuel Ramos, *Historia del Pensamiento Filosófico en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.

[27] En otro trabajo que seguirá a éste se verá este tema con la amplitud que sea menester. Sobre el *Porfirismo*, véase el libro de este título de José C. Valadés. México, José Porrúa e Hijos, 1941.

[28] Agustín Aragón, *Gabino Barreda y sus discípulos*. Discurso leído en el Ateneo Mexicano el 8 de marzo de 1938.

[29] Nota en que se conmemora la muerte de Gabino Barreda. *Revista Positiva*, t. XIV. México, 1914.

Pero será otro positivista, José Torres, el que más abiertamente defenderá la tesis de que el positivismo nada tuvo que ver con el régimen porfirista, que el positivismo no fue el responsable del malestar social que originó el Porfirismo. Refiriéndose a los ataques de Antonio Caso, nos dice que éste presentó al positivismo como el culpable del malestar social y la crisis revolucionaria. "Especulación maliciosa, transformó la cuestión filosófica en bandería política y coadyuvó al triunfo de la escuela nueva presentando la cuestión en litigio bajo una apariencia falsa y engañosa."[30] Las revoluciones, el malestar social, nos dice Torres, es algo que hemos vivido desde nuestra independencia; "hemos soportado malos gobiernos y afrentosas tiranías, y cuando estos hechos sociales se realizaron antes del 67, el Positivismo no era conocido en la República. A la psicología de nuestra raza, a nuestra evolución social, a la lucha de clases y no a doctrinas filosóficas que nunca han penetrado en la conciencia de las multitudes, es a lo que, con toda razón, debe atribuirse... el desastre nacional".[31]

El profesor Torres cita las palabras del Sr. Ramón Pardo, dichas en el informe que como director del Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca rindiera en marzo de 1923, y en el cual hace una defensa de la filosofía positiva como ajena a los movimientos sociales de 1910, diciendo: "Una clase afortunada, hondamente conservadora y llena de los prejuicios nacidos del privilegio y de la intolerancia romana, y otra clase inferior, frustrada en su destino, oprimida y humillada, bastan para explicar esas convulsiones terribles que procuran el equilibrio y en cuyo fondo se encuentra, no una doctrina filosófica, sino un pasado histórico de incontrastable poder."[32] Torres nos dice que no se puede afirmar que el gobierno de Porfirio Díaz haya sido un gobierno derivado de la filosofía positiva, que los filósofos que han adoptado las orientaciones de Comte sólo coinciden en la adopción del método y en sus conclusiones concretas y prácticas, pero que muy pocos se adhieren a la política positiva. Además, nos sigue diciendo el profesor positivista, "la obra de Barreda no fue de político sino de educador, dedicó todos sus esfuerzos hacia la organización positiva de la cultura nacional, pero nunca abordó las cuestiones de orden meramente político".[33] El programa completo del positivismo, incluyendo el político, nunca se pudo realizar, porque el momento histórico de México no se prestaba para ello. "Gabino Barreda no intentó siquiera el

[30] José Torres, *La crisis del Positivismo*. Trabajo que me fue proporcionado por el Prof. Samuel Ramos.

[31] José Torres, *ob. cit.*

[32] *Ob. cit.*

[33] *Ob. cit.*

menor ensayo que habría exigido una absoluta transformación social."[34] Para demostrar su tesis, José Torres hace a continuación una exposición de la política positiva de Augusto Comte, demostrando cómo tal política nada tiene que ver con el desarrollo de la política seguida por el Porfirismo. "En la organización positiva —dice Torres— quedan irrevocablemente eliminados del gobierno militares, políticos y toda clase de aventureros y arribistas."[35]

Torres muestra aún algo más: que si bien la política positiva no pasó de un ideal irrealizable que no puede confundirse con una política corrompida como el Porfirismo, no por esto las leyes descubiertas por la ciencia positiva han dejado de ser efectivas. Se refiere en particular al ataque de José Vasconcelos a las leyes de lo que llamó darwinismo social (ver § 6). El triunfo de la revolución no es sino el triunfo de los más aptos. A un gobierno corrompido, decrépito, como lo fue el Porfirismo en sus últimos años, tenía que seguir un gobierno joven y vigoroso. "La solución natural impuso su ley ineludible —dice Torres—, y el triunfo de los más aptos y de los más fuertes señaló en la historia la caída de un gobierno debilitado por la vejez y la torpeza de sus directores. El triunfo de la revolución vino una vez más a confirmar la verdad que sustenta la doctrina positiva del darwinismo social."[36] A una plutocracia constituida por los que fueran antiguos propietarios siguió una plutocracia constituida por los que fueran antiguos proletarios, "una nueva casta militar adquirió las prerrogativas del militarismo porfirista, y ambos grupos, dedicados a la caza de los puestos públicos, han formado una clase privilegiada que se reparte el dominio absoluto del país".[37] La revolución y la vida misma, concluye Torres, confirmaron una vez más la doctrina positiva de acuerdo con la cual el progreso produce fatalmente una clase afortunada.

José Torres trata de separar el aspecto teórico del práctico por lo que respecta a la doctrina positiva. Quiere hacer ver que los ataques que la generación del Ateneo dirigió al positivismo son falsos, porque confunden el plano teórico con el de la realidad. Para Torres, como para los demás positivistas, la doctrina positiva es independiente de la realidad en que se ha tratado de realizar. Los ataques de la nueva generación no son sino ataques a una realidad que no puede confundirse con el ideal positivista. Según esto, la doctrina no es culpable de la imposibilidad de su realización. Torres nos dice: "La filosofía positiva, como todas las filosofías anteriores a ella, se ha limitado a una labor puramente teórica y abstracta y no se comprende cómo el señor Caso ha podido creer

[34] *Ob. cit.*
[35] *Ob. cit.*
[36] *Ob. cit.*
[37] *Ob. cit.*

que sus enseñanzas pudieran llegar hasta las masas populares y orientar su criterio moral cuando bien sabido es que en nuestro país el pueblo ha vivido siempre extraño al movimiento intelectual y a las disciplinas filosóficas renacientes."[38] No se puede confundir la actitud práctica que la doctrina positiva ha suscitado en los diversos individuos con el aspecto teórico de la misma doctrina. Las inmoralidades atribuidas al positivismo en su aspecto práctico, es decir, en la práctica que de él han hecho los positivistas, nada tienen que ver con la doctrina en su aspecto teórico. Los ideales de una doctrina nada tienen que ver con la realidad, es decir, con la imposibilidad de realización material de la misma. "Aludiendo al sentido vulgar y grosero del término positivismo práctico, el señor Caso —dice Torres— deliberadamente lo confunde con la acepción filosófica correspondiente, y aplica a un criterio abstracto, consideraciones que sólo se pueden referir a una actitud práctica totalmente ajena a toda filosofía."[39] El conocimiento de la ética positiva hace imposible "derivar de sus principios la actitud inmoral de quienes, como positivistas prácticos, no subordinan su conducta a ideal moral ninguno".[40]

§ 8. Interpretación que se seguirá en esta obra

Por lo ya expuesto, se habrá visto a qué clase de interpretaciones ha dado lugar el positivismo en esta circunstancia llamada México. Lo que da unidad a todas estas interpretaciones es su aspecto de interpretación política ya señalado antes (§ 5). Todos sus intérpretes tratan de demostrar las ligas políticas del positivismo o bien lo contrario. Los positivistas mexicanos que quieren demostrar que una cosa es la doctrina positiva y otra cosa es la práctica de esta doctrina, lo que hacen es tratar de salvar a la doctrina de su fracaso en el terreno político. Las circunstancias de México, nos dicen, no permitían la realización del ideal político del positivismo. Los males políticos de México son males de México y no del positivismo. En el fondo de todos los males de México está una realidad histórica y no una doctrina filosófica.

En efecto, así es; no es la doctrina, ninguna doctrina, la causa de un bienestar o un malestar social, sino que son este bienestar o malestar sociales los que se expresan en una doctrina. Hemos visto, al analizar las relaciones entre la historia y la filosofía, cómo los filosofemas, las doctrinas filosóficas, no son sino expresión de una determinada realidad social. Es esto lo que supieron ver los

[38] *Ob. cit.*
[39] *Ob. cit.*
[40] *Ob. cit.*

expositores de la generación del Ateneo. En 1867 se presentaba en México una doctrina que pretendía solucionar los problemas sociales y políticos de este país; años más tarde mostraba esta doctrina su incapacidad para seguir solucionando los problemas que seguían presentándose. Su incapacidad para resolver tales problemas quedaba demostrada por las nuevas convulsiones sociales.

Se puede decir que el ideal positivista nada tiene que ver con su irrealización. Cierto; pero también es cierto que este ideal pretendió —no sólo en México, sino en todos los países donde fue conocido— ser algo realizable. Y su realización, se supone, tenía que ser sobre todos los obstáculos que se le presentasen. El positivismo como ideal, como idea irrealizable, puede muy bien quedarse en su elevado reino; no así el positivismo como algo práctico, como algo que fue, como algo que sintieron los mexicanos en múltiples y diversas formas. El ideal positivista es intocable mientras se quede en el terreno de lo ideal, pero en cuanto ha tratado de hacerse realizable, en cuanto ha intervenido en una determinada circunstancia tratando de transformarla, hay que enjuiciarlo. Y este enjuiciamiento no puede hacerse desde el punto de vista del ideal de su doctrina, desde su querer ser, sino desde el punto de vista de su realidad, desde el punto de vista de lo que fue. En esto creo que han sido justos, en su forma de abordar el problema, los exponentes de la generación del Ateneo; sin que esto implique considerar que lo hayan sido en los ataques que le lanzaron. Lo justo o injusto de estos ataques, es una de las tareas que corresponde dilucidar a esta tesis.

Lo que Torres y los positivistas que como él piensan hacen, es tratar de escapar por la tangente. Decir: una cosa es el positivismo teórico y otra cosa es el positivismo práctico, implica una falta de responsabilidad intelectual muy característica de nuestro siglo. Es tanto como tirar la piedra y esconder la mano. Toda teoría pretende realizarse en una determinada práctica; de la práctica, de los efectos prácticos de la teoría tiene que ser responsable la misma. O mejor aún: toda teoría es teoría de un determinado hombre o grupo de hombres encaminada a transformar la circunstancia de este hombre o grupo de hombres; del resultado de esta práctica tiene que ser responsable el hombre o grupo de hombres autores de la misma. En una palabra, se trata de una responsabilidad humana, personal, de los actos del hombre; responsabilidad de la cual no puede escapar la doctrina como obra humana y por tanto expuesta a responsabilidad. Sólo partiendo del supuesto de que una doctrina es algo ajeno al hombre, ajeno a su realidad histórica (ver §§ 2 y 3), puede pensarse que una doctrina no es responsable de la

realidad a que ha dado lugar. Sólo considerando lo teórico como obra de un ente transhumano, obra de un ente de la cual el hombre no es otra cosa que un receptor, puede pensarse que la teoría es ajena a toda responsabilidad por sus efectos prácticos. De acuerdo con esta tesis, nada se podrá decir sobre el positivismo que no hubiesen dicho sus creadores, ni en México ni en ningún otro país del mundo. Al positivismo no cabría hacerle otra crítica que la puramente teórica. De hecho son muchas las críticas que se le han hecho en este sentido; pero siempre haciendo abstracción de hombres y circunstancias sociales. No se trata de otra cosa que de la lucha de un conjunto de ideas contra otro conjunto de ideas realizada en un terreno en el que cada una pretende ser la única. En una interpretación de este tipo salen sobrando México y todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres intérpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal.

Pero si pensamos todo lo contrario, es decir, si pensamos que toda doctrina, que toda teoría, es expresión de una determinada realidad circunstancial, es expresión de un querer y de un poder de un grupo determinado de hombres que quisieron unas cosas y pudieron otras, entonces sí podemos hablar del positivismo en México, es decir, podremos decir qué es lo que en México quisieron unos hombres que decían seguir la filosofía positiva, que a sí mismos se llamaban positivistas, que hicieron una política a la que llamaron científica, que establecieron un plan educativo sobre bases positivas, que tuvieron en sus manos diversos ministerios, pretendiendo obrar conforme a la doctrina positiva. Y esto habrá que verlo así, independientemente de que estos tales hombres hayan sido unos charlatanes que se sirvieron de una doctrina positiva y sólo hayan utilizado el nombre de ésta para justificarse o atraer la confianza. Y hay que verlo así, porque el positivismo fue traído a México para resolver una serie de problemas sociales y políticos, y no simplemente para ser discutido teóricamente. Su expresión teórica fue, por supuesto, desconocida por las masas sociales de México; pero no así su expresión práctica, que fue sentida en diversas formas, tanto por los conocedores de la doctrina como por los ignorantes de la misma.

Es esta visión de conjunto la que mostrará lo que de mexicano haya en la interpretación del positivismo. En esta interpretación habrá que separar las distintas expresiones que del positivismo se dieron, desde la del conocedor de la doctrina, que a la manera de Torres no ha visto en ella otra cosa que una doctrina ideal, una utopía irrealizable, hasta la del político vividor que no vio en la

doctrina otra cosa que la justificación de sus abusos. Habrá que separar a los teóricos puros del positivismo de los educadores que, como Gabino Barreda, trataron de adaptar la doctrina a las circunstancias mexicanas para solucionar los problemas que éstas suscitaban; habrá que distinguir entre el grupo político de los *científicos* que se lanzó a la lucha política enarbolando un ideal justificado por la ciencia positiva, del grupo de los "científicos", que no tenían sino el nombre, y cuyo último ideal era vivir del erario público. Habrá que distinguir todo esto, pero sin olvidar que todo ello representa un conjunto de formas diversas de expresión de una doctrina llamada positivismo. Una tesis sobre el positivismo en México deberá ser la exposición de las diversas formas de expresión a que dio lugar dicha doctrina en México. Mal interpretado o no, el positivismo dio lugar a diversas expresiones en la vida cultural de México; cada una de ellas no fue la auténtica expresión del ideal positivista, sino la expresión de una realidad propia de la circunstancia mexicana. El positivismo en México no fue sino la expresión filosófica de una realidad ajena al positivismo como doctrina ideal. En esto tiene razón Torres: el positivismo como teoría nada tiene que ver con el positivismo como práctica. Lo que aquí interesa es el aspecto de la expresión práctica del positivismo, porque es en este aspecto donde podemos encontrar lo que es propio de México. Lo universal, lo teórico del positivismo ha sido y sigue siendo objeto de estudio de sabios maestros de la filosofía; en cambio, lo particular, lo circunstancial, y en este caso especial, lo que de mexicano pueda tener la adopción que del positivismo hizo México, es algo que no ha sido objeto de estudio. Este trabajo no pretende sino iniciar tal estudio.

III. EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE

§ 9. El comtismo como expresión de una clase social

La filosofía positiva de Augusto Comte, traída a México por Gabino Barreda, fue el principal instrumento de polémica ideológica de que se sirvieron los positivistas mexicanos en su lucha contra las doctrinas con las cuales se enfrentaron. La forma en que utilizaron esta filosofía se explicará más adelante. Lo que aquí quiero hacer patente es la importancia adquirida por el positivismo de Comte en la mayoría de los positivistas mexicanos y en los principales de ellos. Del comtismo se sacaron los principales conceptos utilizados por los positivistas de México. A estos conceptos se les dio un contenido propio de México. Fue adaptando los principales conceptos del positivismo de Comte a realidades estrictamente mexicanas, como los positivistas mexicanos entraron en polémica con otras doctrinas.

El porqué fue adoptado el positivismo de Comte y no otra doctrina, implica una cierta afinidad entre la doctrina de Comte y las ideas de los mexicanos que adoptaron ésta. Porque una doctrina no se impone así, sin más, sino que existe con anterioridad una serie de razones, una serie de motivos, que hacen que una determinada doctrina, como el positivismo de Comte, que no fue obra de ningún mexicano, sino de un hombre ajeno a toda realidad mexicana, pueda servir para esta ajena circunstancia. Si se piensa que el positivismo es una doctrina válida para todo tiempo y lugar, entonces no hay problema. Vale para México como vale para Francia, o para cualquier otro país. Pero si se piensa, como aquí he sostenido, que una filosofía no es sino la expresión conceptual de una determinada circunstancia histórica, habrá que buscar las razones por las cuales fue posible la adopción del positivismo de Comte en las especiales circunstancias de México.

Las razones, los motivos de esta adopción, serán explicados ampliamente a lo largo de este trabajo, pero por lo pronto es menester adelantar algunas ideas respecto a tal problema. Hay algo de común entre el grupo social del cual Comte ha sido expresión, y el grupo social que adoptó estas ideas. Algo quisieron los hombres que en Europa sostuvieron las ideas de Comte, que también quisieron los hombres que en México habían de sostenerlas. Cambiará el contenido de este querer de los mexicanos y de los europeos, pero no tanto que no quepan en la misma fórmula filosófica, porque

de otra manera no hubiera sido sostenida por los mexicanos. El ideal de los positivistas de Europa debió haber sido el ideal de los positivistas de México.

Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que me adhiero, de que toda *ideología* es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es a la que Mannheim llama *Ideología*.[41] Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses. Hay así una ideología propia de una casta sacerdotal, de una casta militar o de una casta desheredada. Hay una ideología burguesa y una ideología proletaria. Cada uno de estos grupos sociales justificará por medio del conjunto de sus ideas, el derecho al puesto que tiene, o bien el derecho a tomarlo. Max Scheler ha mostrado cómo una clase en el poder tiende a una filosofía de carácter estático, y una clase sin poder tiende a una filosofía de carácter dinámico. Los primeros justifican así su continua permanencia en el poder, los segundos su derecho a tener este poder.[42]

Augusto Comte es el exponente de una determinada clase social. Esta clase es la burguesía, que en su época había alcanzado su máximo desarrollo después de triunfar políticamente una vez hecha la revolución en Francia. Hecha la revolución, alcanzado el poder político, esta clase se encontraba con que la revolución no terminaba, con que otros grupos continuaban revolucionando, desordenando. La burguesía había alcanzado el poder; pues bien, otros grupos querían a su vez este poder, y para ello esgrimían las mismas ideas que ella había esgrimido contra los viejos poderes, contra las antiguas clases, la aristocracia y el clero. Libertad, Igualdad y Fraternidad, conceptos que otrora sirvieron a la burguesía para tomar el poder, eran ahora utilizados por los grupos que no habían alcanzado aún este poder. La burguesía se encontraba con el problema de tener que invalidar una filosofía que le había servido para alcanzar el poder, pero que ahora hacía inestable el poder alcanzado. Para invalidar una filosofía revolucionaria era menester una filosofía contrarrevolucionaria, de orden. Pero esto había de hacerse sin caer en el antiguo orden. Revolución y antiguo orden eran los peligrosos Escila y Caribdis de la burguesía europea; era menester un nuevo orden que escapase a estos peligros. No se podía pensar en un orden estático a la manera del viejo orden;

[41] Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*.

[42] Sobre este tema de las relaciones entre las ideologías y las diversas clases sociales, además de la obra citada anteriormente, véase Max Scheler, *Sociología del Saber*, pp. 178ss.

pero tampoco en una dinámica sin orden a la manera como fue pensada por la burguesía revolucionaria. ¿Qué tipo de filosofía tenía que ser ésta? Esta filosofía fue la que realizó Augusto Comte.

§ 10. Orden y libertad

Augusto Comte se encontró con el problema de coordinar sin contradecirse dos conceptos al parecer opuestos, el de orden y el de libertad. En su fase revolucionaria, la burguesía había opuesto al régimen antiguo, basado en el orden, el concepto de libertad. Contra un régimen en el que todo orden estaba preestablecido, dado de antemano, la burguesía, por medio de sus filósofos, predicó la libertad absoluta, una libertad sin límites. Frente a una ideología que predicaba un orden de carácter eterno, apoyado en instituciones de carácter estático, los filósofos de la burguesía predicaron una ideología de carácter dinámico, predicaron el progreso.

El carácter dinámico de la filosofía de la burguesía justificaba las pretensiones de ésta a tomar el poder. Sólo en una ideología que viese en la historia un continuo progreso, era posible justificar la lucha de la burguesía por tomar el poder político y social. Pero alcanzado el poder, tal ideología resultaba contraria a los intereses de ésta. Un progreso sin límites hacía del poder alcanzado por la burguesía un poder limitado, expuesto a ser arrastrado en la corriente interminable del progreso. Era menester someter este progreso sin límites a un orden especial, a un orden que no podía ser el estático de los poderes antiguos. La filosofía de la burguesía había sostenido el progreso frente al orden estático de las instituciones católico-feudales; había que seguir sosteniendo el progreso, pero no en su forma absoluta, sino limitada.

Comte trató de demostrar que "no hay orden sin progreso ni progreso sin orden".[43] Es decir, trató de mostrar que caben ambos sin contradecirse. Expresado conforme a los intereses de su clase, trató de demostrar que cabía el orden en un gobierno de origen revolucionario. En nuestros días —dice Comte refiriéndose a la situación europea de su época— las ideas de orden y progreso se encuentran separadas. El orden se presenta como *retroceso* y el progreso como *anarquía*. Pasado medio siglo en el cual la idea revolucionaria de la sociedad ha desenvuelto su verdadero carácter, no es posible ocultar que un espíritu esencialmente retrógrado dirige todas las grandes tentativas que toman la forma de orden, y que los esfuerzos conducidos hacia el progreso han sido siempre

[43] Augusto Comte, *Cours de Philosophie Positive*. París, 1892. t. IV.

sostenidos por doctrinas verdaderamente anárquicas.[44] Comte se encuentra con dos grandes fuerzas en lucha: la de los viejos gobiernos despóticos que aún quieren recuperar su poder, y la de los gobiernos revolucionarios, que han tomado el poder; en medio de estas dos fuerzas, está una burguesía que ha hecho la revolución para alcanzar el poder, pero que ya no tiene por qué seguir siendo revolucionaria. Ambas formas de política son destructivas, atacan el orden anhelado por la triunfante burguesía. "Los unos —dice Comte— como evidentemente retrógrados, y los otros como exclusivamente críticos"[45] son en sí destructivos.

Las ideas de orden, dice Comte, son propias del sistema político teológico-militar, es decir, católico-feudal. Estas ideas representan el estado teológico de las ciencias sociales. En cuanto a las doctrinas del progreso, se derivan de una filosofía puramente negativa, protestantismo y filosofía de las Luces, los cuales constituyen el estado metafísico de la política.[46] Los grupos sociales que sostienen las primeras ideas proponen la vuelta al orden antiguo; los que apoyan las segundas proponen la destrucción completa del orden antiguo. Se presenta una política que ya no cumple su función social, lo cual ha dado como consecuencia el origen a una nueva fuerza política que la combata. Existe una política que quiere permanecer en un orden ya insuficiente, a la cual se opone una política revolucionaria que niega todo orden, tratando de llevar a la sociedad hacia un progreso sin orden.[47]

El estado teológico —dice Comte— no ha podido sostenerse frente al progreso natural de la inteligencia y de la sociedad; de aquí la razón por la cual tal fuerza tenía necesariamente que desaparecer ante el progreso natural; pero al resistir al progreso obligó a éste a hacer violencia. El progreso en su marcha tuvo que destruir violentamente a un régimen que había dejado de ser compatible con tal progreso. Sin embargo, nos dirá Comte, hay algo valedero en esta política de carácter teológico, que la hace menos inconsistente y más apreciable que la política metafísica, y es "la perfecta coherencia de sus ideas, opuesta a las frecuentes contradicciones de la escuela revolucionaria".[48]

Enfrente está la política metafísica, la cual, a diferencia de la teológica, es una doctrina esencialmente crítica y revolucionaria, razón por la cual ha recibido el nombre de progresiva; pero que a fuerza de ser crítica ha terminado por ser *negativa;* en vez de construir no hace sino destruir. La misión de esta escuela, dice Comte, es de carácter transitorio: preparar a la sociedad para el

[44] *Ob. cit.* [45] *Ob. cit.* [46] *Ob. cit.*
[47] *Ob. cit.* [48] *Ob. cit.*

advenimiento de la escuela política *positiva,* "a la cual está reservada la terminación real del estado revolucionario".[49] La labor destructiva o negativa del estado metafísico es puramente provisional, tiene que cesar al advenir la nueva fase política. En su etapa metafísica, el progreso se reduce a "la gradual demolición del sistema antiguo".[50] Es la oposición que presenta el sistema teológico a su necesaria destrucción la que hace que el sistema metafísico aplique mayor energía y concentre más sistemáticamente su acción revolucionaria, convirtiéndose en una doctrina de metódica negación y contraria a todo gobierno regulador.

Esta labor, sigue diciendo Comte, es útil y necesaria para acabar con un sistema que ha dejado de tener una misión social, pero que se presenta como obstáculo al nuevo orden. Pero una vez cumplida la misión negativa de la doctrina metafísica, debe a su vez dejar el campo a la doctrina positiva, que tiene que reemplazarla. Sin embargo, no quiere abandonar el campo social, presentándose como un obstáculo al progreso. Siendo, como es, la doctrina metafísica, un instrumento para negar el orden teológico, se transforma espontáneamente en negadora sistemática de todo orden.[51] Ya no distingue entre orden teológico y orden positivo: niega todo lo que sea orden. Una vez cumplida su misión transitoria, se transforma en un instrumento de anarquía, de desorden social. Dicha doctrina se hace más peligrosa que la teológica-feudal, que no tiene más pretensión que el orden. El estado metafísico es más peligroso, porque trata de erigir en estado permanente una situación puramente excepcional y transitoria.[52]

§ 11. El nuevo orden en la filosofía de Comte

Comte, como el grupo social al que representa, de haber tenido que elegir entre las dos doctrinas, la teológica y la metafísica, se habrían inclinado por la primera, a decir del propio Comte. Pero no era necesario elegir, se podía establecer un orden nuevo, un orden propio de este grupo social. En el fondo se trata de restablecer el antiguo orden católico-feudal, pero puesto al servicio de otra clase, que no era ni el clero ni la aristocracia. Comte y la clase a que pertenece son en el fondo unos reaccionarios, quieren volver al orden desquiciado por la revolución, pero conservando las ventajas obtenidas en esta revolución. Comte considera que la estructura de la sociedad es inalterable, y esta estructura es la misma del estado teológico; por esto está contra la revolución, que ha tratado

[49] *Ob. cit.* [50] *Ob. cit.*
[51] *Ob. cit.* [52] *Ob. cit.*

de alterarla. Para Comte, los elementos inalterables de toda sociedad son la religión, la propiedad, la familia y el lenguaje, los cuales deben permanecer idénticos en sus tres progresivos estados. Lo que sucede en cada estado es que se van ordenando mejor, alcanzando su perfección. El progreso significa para Comte un mayor orden. El aspecto dinámico de la doctrina comtiana está subordinado a su aspecto estático, el progreso al orden. Comte está contra la iglesia católica, porque en ella no caben los intereses de su clase,[53] y estando contra tales intereses no puede seguir siendo capaz de ordenar la sociedad. La incapacidad de la iglesia católica y la del estado basado en ella para coordinar sus intereses con los de la nueva clase, dio origen a la revolución. La Revolución francesa fue la demostración de que el antiguo orden no podía seguir siendo el orden, de que era menester un nuevo orden que tomase en cuenta los intereses de la burguesía. Comte trató de sustituir el orden antiguo por un nuevo orden, que debería basarse en principios en los cuales creyese la burguesía, una vez que había dejado de creer en los principios teológicos.

Perdida la fe en los principios del cristianismo, la burguesía había puesto su fe en otros principios. Estos principios fueron los de la ciencia.[54] El hombre moderno o burgués puso en la ciencia la fe que tenía en la religión. La filosofía de la Revolución era una filosofía combativa. Su único fin fue destruir un estado de cosas en el cual no cabían los intereses de la burguesía; pero esta filosofía carecía de elementos constructivos capaces de sostener el nuevo edificio. Carecía de principios en los cuales poner la fe, era anárquica, estaba contra todo, servía para destruir, pero no para construir. A esta filosofía la ha llamado Comte *espíritu negativo* y culmina, según este pensador, en Rousseau.

Para sostener su edificio social, Comte toma los principios de su doctrina en la ciencia. A la ciencia había pasado el hombre moderno la fe que había retirado a la religión. Sobre esta nueva fe trató Comte de fabricar un nuevo edificio social. *Para Comte, el* espíritu positivo *alcanza su culminación en Newton. Toda la filosofía positiva de Comte no viene a ser otra cosa que el establecimiento de las bases sobre las cuales levantó su política. Toda la metodología y el análisis de las diversas ciencias positivas, no son sino los cimientos sobre los cuales levantó su doctrina política.*

[53] En B. Groethuysen, *ob. cit.*, puede verse la oposición entre la ideología de la burguesía y la sostenida por la iglesia católica.

[54] Ortega y Gasset muestra, entre otros libros en el titulado *Esquema de las crisis*, cómo las generaciones pierden la fe en unos principios para ponerla en otros. Libro publicado por la *Revista de Occidente*. Madrid, 1942.

§ 12. El ideal de la filosofía comtiana

Apoyado en las ciencias positivas, Comte estableció el ideal de un nuevo orden social en el cual los intereses de su clase quedaran justificados. El modelo para este nuevo orden lo fue el antiguo orden teológico. Trató de sustituir la iglesia católica por una nueva iglesia, la religión cristiana por la religión de la humanidad, el santoral católico por un santoral positivo. A la idea revolucionaria de una libertad sin límites opuso la idea de una libertad ordenada, de una libertad que sólo sirviese al orden. A la idea de la igualdad opuso la idea de una jerarquía social. Ningún hombre es igual a otro; todos los hombres tienen un determinado puesto social. Este puesto social no podía estar determinado a la manera como lo hacía el antiguo orden, es decir, por la gracia de Dios o de la sangre, sino por el trabajo. El trabajo: ésa era la categoría que no quiso reconocer el orden antiguo basado en la divinidad o en la aristocracia de la sangre.

En este nuevo orden todos los hombres reconocerían lo justo de su puesto en la sociedad, porque este puesto dependería de las capacidades de cada uno; pero esto no implicaría un desacuerdo social, sino simplemente el reconocimiento de que todas las clases son necesarias, de que todos tienen unas determinadas obligaciones que cumplir. Comte considera que es necesario que haya en la sociedad hombres que dirijan y trabajadores que obedezcan.[55] Superiores e inferiores deben estar subordinados a la sociedad. La sociedad debe estar por encima de los intereses de los individuos. En ella los filósofos y los sabios bien preparados deberán dirigirla dentro del orden más estricto, conduciéndola hacia el progreso más alto.

La política positiva de Comte y su religión de la humanidad no pasaron de ser pura Utopía, un sueño de orden imaginario para servir a los intereses de una burguesía cansada del desorden que hacía inestables todas sus conquistas. Este ideal de orden social fue traído a México. Lo que nos interesa es saber por qué tal ideal fue tan rápidamente aceptado por un grupo de mexicanos; por qué se convirtió en ideal que realizar en una circunstancia tan ajena a la europea como lo es la mexicana. A ésta y otras preguntas habrá que contestar en este trabajo.

[55] Augusto Comte, *Politique Positive*. París, 1892.

IV. EL POSITIVISMO MEXICANO

§ 13. El positivismo mexicano como expresión de un grupo social

Así como el comtismo tiene su explicación en cuanto ideología de un determinado grupo social, en la misma forma el positivismo mexicano —llamando así a la forma que en México tomó el positivismo en su expresión concreta, con independencia de su origen abstracto— fue a su vez expresión de un determinado grupo social. Este grupo social no es el mismo de Europa, aunque posea ciertos rasgos por los cuales se le asemeje. En el cuerpo de la obra veremos con detalle cómo este grupo social adaptó el positivismo de Comte a las circunstancias que privaban en México.

Justo Sierra, influido por las formas culturales de Europa, ha llamado a este grupo social *burguesía*. Sierra habla de una burguesía mexicana como se habla de una burguesía europea. A este grupo social asigna Sierra el triunfo de la Reforma constitucional. En la larga guerra entre liberales y conservadores, triunfan los primeros. Pues bien, los primeros, los liberales, los que encabezaron el movimiento llamado de Reforma, fueron hombres pertenecientes a una determinada clase social que Sierra llama burguesía. "A quien se debió el triunfo reformista —nos dice Justo Sierra— fue a la clase media de los estados, a la que había pasado por los colegios, a la que tenía lleno de ensueños el cerebro, de ambiciones el corazón y de apetitos el estómago: la burguesía dio oficiales, generales, periodistas, tribunos, ministros, mártires y vencedores a la nueva causa."[56] Es éste el nuevo grupo, la nueva clase social que habría de salir vencedora después de más de medio siglo de lucha. Esta nueva clase social alcanzaría el máximo de su desarrollo con el Porfirismo.

La burguesía mexicana, a semejanza de la europea, tuvo una etapa combativa. Una etapa en la cual se enfrentó a los grupos que le eran hostiles por medio de una filosofía combativa. Esta filosofía fue la de los enciclopedistas franceses. Es a esta etapa de la burguesía mexicana a la que se puede llamar del jacobinismo. Los principales dirigentes del movimiento llamado de Reforma fue-

[56] Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, publicado por J. Ballesca con otros trabajos, con el título general de *México. Su evolución social*. Reeditado por La Casa de España en México, México, 1940, con prólogo de Alfonso Reyes. p. 346.

ron jacobinos. Entre ellos se destaca Melchor Ocampo. Estos hombres opusieron a las clases privilegiadas de México una filosofía de combate. Sin embargo, al triunfar dicha clase, tal filosofía resultaba peligrosa, alentaba a otros grupos sociales a solicitar o exigir los derechos que ellos reclamaron contra la clase conservadora. Aquí surge una segunda etapa de la burguesía en México. Esta etapa fue la del orden. Obtenido el triunfo, obtenido el poder, era menester afianzar éste, y para ello era menester una filosofía de orden. Esta filosofía no fue menester crearla, está filosofía fue el positivismo.

Una vez que el partido de la Reforma hubo alcanzado el poder, fue menester establecer el orden. Pero se trataba de establecer un orden permanente. Para esto era menester que tal orden tuviese su raíz más honda en la mente de los mexicanos. Era menester lo que Mannheim llama una ideología,[57] es decir, una forma especial de pensar que sirviese de base a todo acto real, a toda realidad política y social. "Comprendiendo (Juárez) —nos dice Sierra— que las burguesías, en que forzosamente se recluta la dirección política y social del país, por la estructura misma de la sociedad moderna, necesitaban realmente de una educación preparadora del porvenir, confió a dos eximios hombres de ciencia (uno de los cuales tenía la magnitud de un fundador) la reforma de las escuelas superiores; la secundaria o preparatoria, resultó una creación imperecedera animada por el alma de Gabino Barreda."[58]

Gabino Barreda fue el hombre encargado de preparar a la entonces joven burguesía mexicana para dirigir los destinos de la nación mexicana. El instrumento ideológico de que se sirvió el maestro mexicano fue el positivismo. En el positivismo encontró Barreda los elementos conceptuales que justificasen una determinada realidad política y social, la que establecería la burguesía mexicana. Por las palabras de Justo Sierra se ve cómo Barreda aparece como el educador de una determinada clase social, y cómo el positivismo no es otra cosa que un instrumento al servicio de esta educación. La importación del positivismo a México no tiene su explicación en una mera curiosidad cultural o erudita, sino en un plan de alta política nacional. *Las circunstancias que privaban en México eran, por supuesto, distintas a las que privaban en Europa cuando Comte creó su sistema. Sin embargo, en este sistema supieron encontrar Barreda y los demás positivistas mexicanos conceptos adecuados a la realidad mexicana. Es esta adecuación de los conceptos positivistas a la realidad mexicana la que permite hablar de un positivismo mexicano.*

[57] Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*.
[58] Justo Sierra, *ob. cit.* p. 423.

§ 14. Los elementos de desorden en la sociedad mexicana

Gabino Barreda, a semejanza de Augusto Comte, tuvo que enfrentarse a una circunstancia en la cual imperaba el desorden, la anarquía social. La burguesía mexicana, de la cual era expresión Barreda, tuvo que enfrentarse en el período que he llamado combativo a una clase social privilegiada. A esta clase es a la que dio el nombre genérico de conservadora; pero particularizando más estaba formada por dos grupos: el clero y la milicia. No en su fase combativa, sino en su fase constructiva, el grupo social formado por la burguesía de México se tuvo que enfrentar a su vez a los elementos que, salidos de su propio seno, no se resignaban al orden. Estos elementos estaban formados por los que fueron llamados jacobinos.

Así, tenemos: una fase combativa de la burguesía mexicana, en la cual se enfrentó contra las clases conservadoras del país, formadas por el clero y por el militarismo. En esta etapa, la burguesía mexicana se sirvió de una ideología combativa, tomada de los grandes filósofos de la Revolución francesa. Ésta fue una etapa en la cual la burguesía mexicana se sirvió del jacobinismo para destruir las bases ideológicas sobre las cuales se apoyaba la clase conservadora de México. La burguesía mexicana trató de demostrar que los supuestos ideológicos de las clases conservadoras eran falsos. Que estas clases no tenían razones que justificasen sus privilegios. La burguesía mexicana trató de mostrar que todos los hombres tienen los mismos privilegios y que ni la Divinidad ni el heroísmo eran suficientes para privar a otros hombres de sus derechos. Los representantes de Dios en la tierra y los héroes o caudillos militares no eran otra cosa que servidores de la sociedad. La sociedad estaba representada por todos los hombres, todos los hombres tenían los mismos derechos en esta sociedad. En esta sociedad había hombres a los cuales estaban encargados determinados quehaceres, como lo son la salvación de las almas o la defensa de la nación, pero éstos no eran sino quehaceres, no privilegios. Estos grupos tenían que rendir cuentas a la sociedad de su cometido y no hacer de la sociedad un instrumento, una mina que se puede explotar.

Pero una vez que la burguesía mexicana había alcanzado el poder, una vez que había logrado dominar y poner a su servicio a las clases conservadoras antes dichas, se encontró con que tenía que enfrentarse a un nuevo enemigo. Este nuevo enemigo estaba formado por los viejos liberales, por los hombres que habían sostenido la anterior tesis de la igualdad social, y que no veían en el grupo vencedor sino un grupo más, dueño del poder. La burguesía mexicana tuvo que enfrentarse en su fase constructiva con los antiguos liberales que otrora le sirvieran de instrumento, se tuvo que enfrentar con la ideología jacobina que antes le sirviera para destruir la ideología conservadora. Lo que la burguesía mexicana había dicho contra la clase conservadora, lo decían ahora contra ella los que seguían sosteniendo las ideas del jacobinismo. La burguesía mexicana, a semejanza de la burguesía europea, quería el orden, y este su afán tropezaba con la ideología que en otra época le sirviera para combatir el orden que la había antecedido. La burguesía de México tuvo también que enfrentar a esta su antigua ideología de combate una ideología de orden. *El positivismo, aunque de origen ajeno a las circunstancias mexicanas, fue adaptado a ellas y utilizado para imponer un nuevo orden.*

§ 15. La ley de los tres estados en el positivismo mexicano

Los positivistas mexicanos identificaron, al igual que Comte en Europa, los intereses de la clase que representaban con los intereses de la nación mexicana. En esta identificación de sus intereses se sirvieron de los conceptos del positivismo de Comte. Siguiendo la tesis de Comte, el progreso, en este caso el progreso de la historia de México, estaba representado por tres etapas, por tres estados: el estado teológico, el metafísico y el positivo.

El estado teológico estaba representado en México por la época en que el dominio social, en que la política, estuvo en manos del clero y la milicia. El clero y la milicia representan el estado teológico de la historia positiva de México. Pero a este estado sigue un estado combativo, un estado en el cual se destruye el orden del estado teológico para ser sustituido por el orden positivo. Esta era, este estado es el metafísico, que en México es identificado con la época de las grandes luchas de los liberales contra los conservadores y que culmina con el triunfo de los primeros sobre los segundos, al triunfar el partido de la Reforma. A este estado siguió el estado cuya iniciación había sido encargada a Barreda. Era menester que los mexicanos supiesen que se había iniciado una nueva era, una era que ya no podía ser la del oscurantismo teológico; un nuevo orden, que no era el basado en la voluntad de la divinidad ni en la voluntad del caudillo militar. Tampoco era la del desorden metafísico, época que había terminado al ser destruido el antiguo orden. Se trataba de una nueva era, en la cual el orden positivo venía a sustituir al orden teológico y al desorden metafísico.

Los positivistas mexicanos tuvieron que seguir enfrentándose a las ideas que pugnaban por volver al viejo orden —sostenidas por

los grupos conservadores, los cuales veían en el positivismo un instrumento ideológico, ya que propugnaba otro orden que no era el antiguo—. Por otro lado, tuvieron que enfrentarse a las ideas del liberalismo, a los jacobinos, que no aceptaban el nuevo orden. Los positivistas mexicanos combatieron a estos dos grupos con las ideas que Comte utilizó para oponerse al viejo orden medieval y al desorden provocado por la Revolución francesa.

Como se ve, existía una gran semejanza entre las circunstancias con las cuales se tuvo que enfrentar la burguesía mexicana y las circunstancias con las cuales se había enfrentado la burguesía europea. De donde se explica la adopción que este grupo social mexicano hizo de las ideas sostenidas por la burguesía en Europa. Esta semejanza de circunstancias hizo que la burguesía mexicana se encontrase reflejada en las ideas expresadas por la burguesía europea, identificando su desarrollo con el desarrollo de ésta y su progreso con el progreso expresado por el positivismo de Comte. Ambas burguesías anhelaban el orden; el orden fue el ideal perseguido por ambos grupos sociales en distintas aunque semejantes circunstancias.

Sin embargo, los positivistas mexicanos fueron en sus ideales, al igual que Comte, más allá de sus circunstancias. Aunque en sus principios identificaron el estado positivo del progreso de México con el Porfirismo, pronto habían de ver que éste se desviaba y seguía sus propios caminos, que no eran los señalados por el positivismo. El positivismo mexicano fue expresión de una determinada clase social, como lo fue el jacobinismo en la fase combativa de la misma; pero decir expresión, es querer decir instrumento al servicio de la burguesía mexicana en unas determinadas circunstancias. En estas determinadas circunstancias el positivismo fue útil; pero en cuanto fueron cambiando tales circunstancias las ideas que antes se sostenían constituyeron un estorbo. De aquí la hostilidad encontrada por el positivismo en el mismo seno del Porfirismo. Por un lado había de marchar la burguesía mexicana con sus intereses y por otro los positivistas mexicanos y sus ideales. La burguesía mexicana no había de tomar del positivismo sino aquello que sirviese a sus intereses de clase y combatiría aquellas ideas que aunque se encontrasen en la misma doctrina fuesen contrarias a dichos intereses. De aquí ha de resultar la doble fase del positivismo mexicano antes vista (§§ 6 y 7): un positivismo puesto al servicio de un grupo social identificado con el Porfirismo, que es la visión que de él ha tenido la generación del Ateneo; y un positivismo ideal, que no pudo realizarse porque las circunstancias mexicanas no lo permitieron.

Se trata de una experiencia humana válida no sólo para México, sino para cualquier lugar donde haya hombres. Las circunstancias, lo que cambia, se mueven más de prisa que los ideales del hombre. El hombre quiere hacer planes ideales que vayan más allá de sus circunstancias, más allá de todo cambio. Quiere vencer al tiempo con ideas que valgan para todo tiempo; pero lo único que realiza son ideas que valen para un determinado tiempo y lugar; y cuando este tiempo, este lugar, estas circunstancias cambian, los ideales en los cuales ponía toda su fe, se tornan en artefactos inútiles, y el hombre tiene que cambiar, que transformar, que adaptar estas ideas a las nuevas circunstancias. Esto es lo que ha sucedido con el positivismo en México: fue traído a nuestro país para servir los intereses de una nueva clase social; pero estos intereses cambiaron, siendo menester adaptar las ideas del positivismo a los nuevos intereses; a esta adaptación se opusieron los positivistas que veían en el positivismo un ideal que realizar. Son estos positivistas los que como Torres se niegan a reconocer al Porfirismo como fruto de la doctrina positiva (ver § 7). Los positivistas mexicanos tuvieron un ideal constructivo, ideal que fue destruido por las circunstancias mexicanas. Este ideal fue muchas veces opuesto a los intereses que perseguía el Porfirismo. Los positivistas mexicanos tuvieron una idea del orden que no siempre convino a los intereses de las clases que se agruparon en el régimen porfirista.

La burguesía mexicana para lograr el orden tuvo que combinar sus intereses con los de otras clases. El orden establecido tuvo que irse transformando en un orden en el cual los encontrados intereses de otras clases tuviesen cabida. El positivismo trató de ayudar en esta coordinación de intereses, en este orden; pero llegó un momento en el cual la idea que sobre el orden se tenía en tal doctrina era hostil a los intereses de las clases con las cuales la burguesía mexicana trataba de llegar a un acuerdo. Llegó un momento en el cual el orden basado en la doctrina positiva no era el orden que la realidad pedía; las ideas de orden del positivismo se convertían en ideas de desorden, perdiendo así su justificación como doctrina de orden social. Fue éste el momento en que las ideas perdieron su relación con las circunstancias y se transformaron en una utopía.

§ 16. Plan de la obra

Las ideas que sobre el positivismo en México se han expuesto arriba tienen que ser justificadas en el cuerpo de la obra. En él trataré de mostrar con hechos históricos o con los textos de los positivistas mexicanos lo que antes he adelantado como introducción.

Este trabajo está pensado para ser realizado en dos partes o libros.* En la primera parte, que es la que aquí se presenta, se trata como su título lo dice del origen y desarrollo del positivismo en México. La segunda parte habrá de tratar del apogeo y decadencia del mismo positivismo. La primera parte gira en torno a la obra de Gabino Barreda, buscando los orígenes a la implantación de las ideas positivas en la obra de José María Luis Mora. En Mora se encuentran ideas que son un anticipo de las ideas que habrían de sustentar los positivistas mexicanos. Mora es además el teórico de la burguesía mexicana en su fase combativa; en sus ideas encontraremos la justificación de la adopción del positivismo por esta clase social.

En Gabino Barreda y en sus discípulos habremos de ver el desarrollo que sufrió el positivismo mexicano antes de que éste se transformase en un instrumento de política activa. Para terminar esta primera parte habremos de considerar al positivismo mexicano en su aspecto ideal, es decir, habremos de ver qué es lo que los positivistas mexicanos querían realizar, así como los obstáculos con los que tropezaron desde el inicio de la realización de tal utopía. Para esta parte habrá de servirnos la brillante exposición que sobre los ideales del positivismo en México hizo el hijo de Gabino Barreda, Horacio Barreda.

El segundo libro habrá de tratar al positivismo principalmente en su expresión política, y ver qué conexiones tiene con el régimen porfirista, así como su adaptación a los intereses de este régimen y su decadencia como doctrina al servicio de la circunstancia mexicana.

* En esta segunda edición, publicada por el Fondo de Cultura Económica, se han reunido los dos libros de la primera (1943-1944) en uno solo, bajo el título general de *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia.*

SECCIÓN PRIMERA

EL NACIMIENTO

I. INTERPRETACIÓN POSITIVISTA DE LA HISTORIA DE MÉXICO

§ 17. El camino de la emancipación

El 16 de septiembre de 1867, un hombre llamado Gabino Barreda[1] pronunciaba en Guanajuato una oración cívica. Este mismo hombre era llamado el mismo año por Benito Juárez para formar parte de la comisión encargada de redactar un plan de reorganización educativa. En esta comisión se encontraban, además del Dr. Gabino Barreda, Pedro Contreras Elizalde, Ignacio Alvarado, Francisco Díaz Covarrubias y Eulalio M. Ortega.[2] En esta comisión, nos dice Agustín Aragón, el animador fue Gabino Barreda. El 2 de diciembre del mismo año se publicaba la ley que orientaba y reglamentaba la instrucción en México, desde la primaria hasta la profesional, incluyendo la preparatoria. Ahora bien, esta ley reglamentaria de la educación tenía como fondo una doctrina de la que hasta entonces pocos mexicanos tenían noticia. Esta doctrina era el positivismo. ¿Qué es lo que había dicho este hombre llamado Gabino Barreda en su discurso de Guanajuato, si pensamos como supone Agustín Aragón, que bien pudo ser este discurso el que decidió al presidente Juárez a llamarle como colaborador?[3] Aragón también nos habla de posibles azares como lo fue la amistad de Barreda con Pedro Contreras Elizalde que le llevó ante Comte y

[1] Gabino Barreda nació en la ciudad de Puebla el 19 de febrero de 1818 y murió el 10 de marzo de 1881. Hizo la carrera de abogado y después la de medicina. En 1847 lucha contra la intervención norteamericana; meses más tarde marcha a Francia y no regresa hasta 1851. En París se encuentra con Pedro Contreras Elizalde que le pone en relaciones con Augusto Comte, el cual había iniciado el 11 de marzo de 1849 el "Curso de filosofía sobre la historia general de la humanidad". En 1851, una vez obtenido el diploma de doctor en la Escuela de Medicina, regresa Barreda a México. De 1863 a 1867, años en que los liberales mexicanos luchan contra la intervención de Napoleón III, Barreda fija su domicilio en la ciudad de Guanajuato donde ejerce la medicina al mismo tiempo que medita sobre la filosofía de Comte. El 16 de septiembre de 1867 pronuncia la *Oración* que aquí se comenta. Sobre Barreda pueden verse los siguientes trabajos: *Essai sur l'Histoire du Positivisme au Mexique*, por Agustín Aragón, edit. en París y México en 1898; *Gabino Barreda y sus discípulos*, discurso ya citado, así como los trabajos que año a año publicó el mismo autor en la *Revista Positiva* para conmemorar la muerte del maestro; el prólogo de José Fuentes Mares a *Estudios* de Barreda.

[2] Véase el trabajo cit. de Aragón, *L'Histoire du Positivisme au Mexique*, y el prólogo de José Fuentes Mares.

[3] Agustín Aragón, *ob. cit.* p. 16.

luego ante el presidente Juárez dada la amistad de éste con Elizalde.[4] Además está el parentesco de Barreda con la familia Díaz Covarrubias, al casarse con Adela Díaz Covarrubias. Esta familia era una de las más distinguidas por su adhesión y colaboración al movimiento de la Reforma y al caudillo de este movimiento, el presidente Juárez. Sin embargo, no es el puro azar, la amistad o recomendaciones, lo que pudo mover a Juárez a aceptar una reforma educativa de las dimensiones de la que fue realizada por Barreda. Juárez, como sagaz hombre de estado, adivinó en la doctrina positiva el instrumento que necesitaba para cimentar la obra de la revolución reformista (ver § 13). En la reforma educativa propuesta por Barreda, vio Juárez el instrumento que era menester para terminar con la era de desorden y la anarquía en que había caído la nación mexicana.

Uno de los enemigos contra los cuales tuvo que luchar el partido liberal en México fue el clero católico. El clero se enfrentó al movimiento liberal mexicano en múltiples ocasiones, provocando revueltas e intervenciones extranjeras. Gabino Barreda, hombre de formación liberal, que había luchado al lado del partido de la Reforma, mostrará, en su discurso de Guanajuato, el aspecto anticlerical del positivismo. Recuérdese que la filosofía positiva de Comte tiene como finalidad última el sustituir a la iglesia católica por una iglesia positiva y el orden basado en la voluntad divina por un orden basado en las ciencias positivas. De acuerdo con la tesis de Comte, la iglesia católica no viene a ser sino uno de los estados que la humanidad ha tomado en su marcha hacia el progreso, un estado que por haber pasado su tiempo, por haber terminado su misión, ya no tiene razón de ser. Barreda aprovecha y expone este aspecto de crítica que el positivismo hace del catolicismo, en *Oración Cívica*. En este discurso muestra Barreda la historia de

[4] Pedro Contreras Elizalde es considerado como el primer positivista mexicano. Su padre era un realista ardiente que luchó contra los patriotas de Venezuela. Cuando ese país fue libertado por Bolívar, el padre de Contreras emigra a México. Luego regresa a Cádiz, de donde era originario. Cerca de León, España, en el año de 1823 o 1824, nace Pedro Contreras Elizalde. Hace estudios de medicina en París, al mismo tiempo que por medio de dos de sus maestros, los doctores Robin y Segond, ambos discípulos de Comte, entra en relaciones con el gran filósofo, llegando a ser miembro de la Sociedad positivista. En 1855, a su regreso a México, su patria adoptiva —su madre era de Yucatán—, conoce al futuro presidente Benito Juárez, a cuya política se asocia; le acompaña en toda la guerra de intervención francesa. La estima en que le tenía Juárez quizá fuera una de las causas por las cuales el patricio mexicano tomó en cuenta la proposición que le hizo para que fuese llamado Barreda a colaborar en la reforma educativa. Véase el ensayo citado de Agustín Aragón, pp. 18ss.

México como un camino que conduce a una plena independencia o emancipación, tanto política como espiritual o mental. La emancipación a que debe llegar la humanidad, según Barreda, es triple: emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política.[5] México representa en esta emancipación uno de los eslabones de la emancipación de la humanidad.

§ 18. México como eslabón de la emancipación mental de la humanidad

Gabino Barreda hace de la historia de México un eslabón de la historia de la humanidad, según la tesis del positivismo comtiano. En la progresiva emancipación mental de la humanidad, México representa un alto grado de progreso. En las luchas intestinas de México, no se pelea por algo que sólo importe a esta nación, sino que en estos campos se decide nada menos que el futuro de la humanidad. En los campos de guerra mexicanos el espíritu positivo logra su plena emancipación mental.

Barreda, a diferencia de Comte, ve en el liberalismo mexicano una expresión del espíritu positivo. Recuérdese que para Comte el liberalismo europeo, que culminaba en Rousseau, representaba el espíritu negativo (§ 11). En Barreda, en el discurso de que tratamos, sucede todo lo contrario: el liberalismo de los hombres de la Reforma representa el espíritu positivo en marcha. Barreda, a diferencia de Comte, no combate al catolicismo porque haya dejado de cumplir su misión y quiera sustituirlo por otra religión (§ 22), sino que ve en su expresión social y material, en el clero, un obstáculo a la marcha del espíritu positivo. En este discurso de Barreda, el clero se presenta como el espíritu negativo tratando de estorbar la marcha de la revolución. Aquí la revolución se presenta como un orden, como una marcha violenta originada por la oposición que se le ha hecho; pero a pesar de su violencia no por esto deja de tener un fin, una meta. El fin perseguido por la revolución mexicana es la emancipación mental, no sólo de México, sino de la humanidad en general. Sin esta marcha progresiva del espíritu positivo no se podría explicar la historia de México. De otra manera, nos dice Barreda, no se podría explicar la Independencia de México, en la cual un pueblo inerme pudo vencer a un "clero armado a la vez con los rayos del cielo y las penas de la tierra, jefe supremo de la educación universal".[6] Este acontecimien-

[5] Gabino Barreda, "Oración Cívica", *Opúsculos, Discusiones y Discursos*, p. 84. México, 1877. (Reeditado en *La Revista Positiva* y en *Ensayos*.)
[6] *Ob. cit.* p. 83.

to tiene su explicación en la "*emancipación mental*, caracterizada por la gradual decadencia de las doctrinas antiguas, y su progresiva substitución por las modernas".[7]

La lucha de la revolución mexicana es la lucha del espíritu positivo contra las fuerzas de estados inferiores convertidas en enemigas del progreso. Una de estas fuerzas, el clero, trató de detener la marcha de este progreso, siendo el resultado de esta oposición una acumulación de fuerzas progresistas que hicieron saltar con gran violencia los obstáculos que se le oponían. Lo que pudo ser natural evolución se transformó en revolución. La revolución mexicana que se inicia en 1810 y termina en 1867 tiene su origen en esta oposición de fuerzas que habiendo sido positivas, se transformaron en negativas, al enfrentarse a todo progreso.

El clero, nos dice Barreda, había ido perdiendo su capacidad de fuerza positiva, sus doctrinas ya no estaban a la altura del progreso, no podían explicar dentro de sus dogmas multitud de problemas que se iban planteando al hombre. Fue en el terreno de la física donde primero perdió su capacidad para explicar satisfactoriamente los fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, no por esto reconoció que su papel en la historia había terminado, porque siguió tratando de dominar políticamente la sociedad, sin comprender que la misma luz que había penetrado en la física podría también penetrar en la política. "¿Cómo impedir —dice Barreda— que la luz que emana de las ciencias inferiores penetrase en las ciencias superiores? ¿Cómo lograr que los mismos para quienes los más sorprendentes fenómenos astronómicos quedaban explicados como una ley de la naturaleza, es decir, con la enunciación de un hecho general, que él mismo no es otra cosa que una propiedad inseparable de la materia, pudiesen no tratar de introducir este mismo espíritu de explicaciones positivas en las demás ciencias, y por consiguiente en la política?"[8]

El clero, sigue diciendo Barreda, no comprendió esta ley de la emancipación mental; de haberla comprendido no se hubiese empeñado en combatirla, o cuando menos, hubiese empezado por apagar estas luces en el campo de la física, pues sólo así habría más probabilidades de que estas luces no invadiesen otros campos. Quien quita el rayo a los dioses puede también quitarles el dominio de los hombres. México fue el campo donde las fuerzas positivas disputaron a las fuerzas negativas el dominio de los hombres, el dominio político.

América, y con ella México, surge a la historia en los precisos momentos en los que los dioses perdían el rayo; en los momentos

[7] *Ob. cit.* p. 84.

[8] *Ob. cit.* p. 84.

en que la iglesia católica perdía su capacidad para explicar satisfactoriamente los fenómenos de la naturaleza. En los momentos en que la física era arrebatada a las explicaciones de la teología, América es descubierta en esta época en que la emancipación mental se ha iniciado en el terreno de la física. "En esta época —dice Barreda— los principales gérmenes de la renovación moderna estaban en plena efervescencia en el antiguo mundo y era preciso que los conquistadores impregnados ya de ellos, los inoculasen, aun a su pesar, en la nueva población que de la mezcla de ambas razas iba a resultar."[9] El clero mismo estaba inoculado por las ideas que al progresar habían de negarlo; pero nada pudo contra tales fuerzas. El progreso sedujo "a su pesar a los mismos a quienes su propio interés aconsejaba desecharlo".[10] Sin querer, a pesar suyo, el clero cooperaba en su propia destrucción. La ciencia positiva fue creciendo, pasando de lo más sencillo a lo más complicado. "La ciencia progresando y creciendo como débil niño, debía primero ensayar acrecentar sus fuerzas en los caminos llanos y sin obstáculos, hasta que poco a poco y a medida que ellas iban aumentando, fuese sucesivamente entrando en combate con las preocupaciones y con la superstición, de las que al fin debía de salir triunfante y victoriosa después de una lucha terrible, pero decisiva."[11] *La historia de México es la historia de esta lucha decisiva, y el triunfo de la revolución es el triunfo de la emancipación mental de la humanidad. El triunfo del partido de la Reforma es el triunfo del espíritu positivo. Es en México donde las luces de la ciencia positiva invaden el terreno de la política y arrebatan a la teología el dominio de los hombres.*

§ 19. Las fuerzas negativas y las fuerzas positivas se enfrentan en México

Los gérmenes del espíritu positivo vinieron a México junto con la religión católica. El clero fue el portador de los elementos que habían de destruirlo. "El principal elemento disolvente —dice Barreda— vino con sus fundadores, y él no podía menos que crecer aquí, como fue creciendo en todas partes y dar, por fin, en tierra, con una construcción cuyos cimientos estaban ya corroídos y minados de antemano."[12] Sin embargo, estas fuerzas no aceptaron su natural desplazamiento y se opusieron al progreso, tratando de aplastarlo por medio de la persecución, el aislamiento y otra serie de medidas coactivas; pero ya era tarde, y tales medidas "no

[9] *Ob. cit.* p. 85.

[10] *Ob. cit.* p. 86.

[11] *Ob. cit.* p. 86.

[12] *Ob. cit.* p. 88.

produjeron otro resultado que el hacer más terrible la explosión de los unos, en el instante en que la combustión comenzase por un punto cualquiera, y el aumentar los estragos del otro, luego que los diques con que quería detenerse su curso llegasen a ceder".[13] Esta combustión entró en plena efervescencia cuando se tuvo noticia de la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa. "Sólo se necesitaba ya una chispa —dice Barreda— para ocasionar el incendio."[14] Esta chispa se prendió el 15 de septiembre de 1810; nada ni nadie pudo contener el incendio. Un grupo de hombres, sin armas, sin poder, casi sin fuerzas, se opuso a las negativas y aún vigorosas fuerzas de un poder que no quería reconocer que su misión en la historia como fuerza positiva había concluído.

Las fuerzas del espíritu positivo no alcanzaron inmediatamente el triunfo. Tuvieron que enfrentarse a la anarquía, al desorden que como fruto de la violencia hecha quedaron en la sociedad. Estas fuerzas enemigas del nuevo orden, quisieron enfrentarse a la completa emancipación mental. Se quiso implantar un régimen semejante al vencido; se quiso fundar un imperio, haciendo una política de tipo negativo.[15] Esto condujo a una larga guerra civil; el espíritu positivo no podía detener su marcha, retroceder; el espíritu positivo seguiría su marcha por encima de todos los obstáculos que se le pusiesen. El espíritu positivo quedó encarnado en los hombres que encabezaron la reforma constitucional de México. Mas por "una fatalidad, tan lamentable como inevitable —dice Barreda—, el partido a quien el conjunto de leyes reales de la civilización llamaba a predominar, era entonces el más débil; pero, con la fe ardiente del porvenir, con esa fe que inspiran todas las creencias que constituyen un progreso real en la evolución humana, él se sentía fuerte para emprender y sostener la lucha y ésta debía continuar encarnizada y a muerte".[16]

Dos formas del orden se enfrentaron en los campos de México: el orden estático, el de las fuerzas negativas del progreso, y el orden dinámico, el de las fuerzas positivas, las del progreso. El orden estático se oponía a todo progreso, se oponía a la emancipación mental en sus formas científica, religiosa y política. El orden dinámico defendía este progreso en la emancipación mental. Estos dos tipos de orden estaban representados, de una parte, por "el clero y el ejército como restos del pasado régimen, y de otra, [por] las inteligencias emancipadas e impacientes por acelerar el porvenir".[17]

[13] *Ob. cit.* p. 90.
[14] *Ob. cit.* p. 90.
[15] Hace referencia al imperio de Agustín Iturbide.
[16] *Ob. cit.* p. 92.
[17] *Ob. cit.* p. 92.

En esta lucha triunfaron los hombres que encarnaban el espíritu positivo, el espíritu del progreso, siendo una de sus primeras medidas la separación de la iglesia y el estado y la desamortización de los bienes de la iglesia. En esta forma se quiso invalidar un poder que se oponía al progreso.

§ 20. México, último baluarte del espíritu positivo o del progreso

Las fuerzas opuestas al progreso no aceptaron su derrota en México; éstas habían logrado detener la marcha de este progreso en el resto del orbe. Europa había detenido su marcha progresista y caído en una era de retroceso. Estas fuerzas se apresuraron a intervenir en México. La intervención francesa en México es la intervención del espíritu negativo, que ha logrado detener el progreso, en el último reducto del espíritu positivo. México representa, en la interpretación de Barreda, el último baluarte del progreso; será en este país donde se decida el futuro de la humanidad. La lucha contra las tropas de Napoleón III no es simplemente una lucha por la independencia de México, sino la lucha por la independencia de toda la humanidad. El 5 de mayo fue una victoria que México obtuvo para el rescate del progreso de la humanidad. "Los soldados de la República en Puebla —dice Barreda—, salvaron como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano, que es la enseña moderna de la humanidad."[18] México encarna en esta lucha al espíritu positivo de toda la humanidad, en lucha contra las fuerzas negativas encarnadas en las huestes de Napoleón III. Europa entera ha sucumbido ante estas fuerzas, sólo México logra enfrentarse a ellas y decidir con su victoria, la victoria del espíritu del progreso. "En este conflicto entre el retroceso europeo y la civilización americana —dice Barreda—, en esta lucha del principio monárquico contra el principio republicano, en este último esfuerzo del fanatismo contra la emancipación, los republicanos de México se encontraban solos contra el orbe entero."[19]

México salvaba con su lucha al mundo entero, incluyendo en este mundo a la propia América; prestaba un gran servicio a la humanidad y a la democracia americana. Al detener la invasión, dice Barreda, salvó a la democracia americana de caer en las garras del espíritu negativo "que pretendía entrar por México a los Estados Unidos".[20] *El triunfo del partido republicano encabezado por Juárez fue el triunfo del progreso contra el retroceso.*

[18] *Ob. cit.* p. 96.
[19] *Ob. cit.* p. 96.
[20] *Ob. cit.* p. 97.

II. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE MÉXICO EN 1867

§ 21. El triunfo del partido liberal mexicano

El 19 de junio de 1867 era ejecutado en Querétaro el iluso emperador de México, Maximiliano de Austria. Con esta ejecución se daba fin a uno de los episodios más sangrientos de la historia de México. Una lucha que se había iniciado en 1810 para obtener la independencia política y que al obtenerse ésta se había transformado en lucha intestina. En esta nueva lucha se seguían enfrentando dos fuerzas: las del partido liberal, que pugnaban por una independencia política de hecho, no sólo una independencia respecto a la metrópoli española, que es la que se había logrado, sino por una independencia frente a las fuerzas que aún quedaban como herencia de la Colonia y que habían surgido en la marejada de la revolución. Estas fuerzas era el clero y la milicia (ver nota 17, Primera Sección). México había logrado su independencia política frente a España; pero no la había logrado frente al clero, que seguía dominando las conciencias. A este grupo había de sumarse el caudillaje militar que había hecho las armas y que al obtenerse la Independencia de México quedaba en el poder. A estas fuerzas se enfrentó el partido liberal, quedando al fin triunfante en el año de 1867.

En Maximiliano de Austria no sólo se vencía a los grupos conservadores de México, sino que también se terminaban los sueños de conquista de un déspota europeo. La última esperanza de los conservadores se perdía al caer el cuerpo del emperador en el Cerro de las Campanas. Los jefes del partido conservador eran en su mayoría ajusticiados u obligados a desterrarse. No quedaba sino un grupo vencedor: el de los liberales mexicanos. Sin embargo, la situación en que quedaba el grupo vencedor no era nada envidiable. El partido de la Reforma era amo y señor de la nación mexicana; pero ésta no era sino un país en ruinas. Ruina y desolación era lo que por todas partes se encontraba. El desorden y la anarquía reinaban en todos los rincones de la República. El vencedor necesitaba establecer nuevamente el orden. Era menester establecer dicho orden, después de más de medio siglo de desorden. Había que levantar una nación sacándola de las cenizas aún humeantes en que había sido sumida por la revolución.

El victorioso pero arruinado vencedor se encontraba en esta su tarea de reconstrucción con los mismos obstáculos que, aunque ven-

cidos en el campo de batalla, no había podido vencer en el campo espiritual, en la conciencia de los mexicanos. Estos enemigos seguían siendo el clero y la milicia. El clero que, aunque sin bienes y sin poder político, tenía el poder espiritual, el poder sobre las conciencias. La milicia, los nuevos caudillos, los hombres que con las armas habían vencido en los campos de batalla y que, al igual que los caudillos militares a los cuales habían vencido, no querían reconocer que la misión de las armas había terminado. El clero hostilizaba al nuevo orden desde los templos y el militarismo desde el campo, provocando continuas revueltas y deserciones.

El clero tenía una gran fuerza espiritual, a pesar de que había perdido su fuerza material. El catolicismo ha sido y sigue siendo uno de los ingredientes espirituales del pueblo mexicano. La independencia de México sólo lo había sido política y no espiritual. México seguía siendo tan católico como lo había sido en la Colonia. Los hombres que iniciaron la independencia de México no se plantearon el problema de una independencia de carácter religioso y el clero continuó gozando de sus privilegios. Fueron los liberales los que abordaron este problema. Formados en las doctrinas de los teóricos de la Revolución francesa, vieron en la religión católica un instrumento al servicio de un grupo de individuos, a saber, el clero (§ 26). Veían que el clero aprovechaba su fuerza espiritual para defender intereses no espirituales; para defender los privilegios que había obtenido en la Colonia.

Los vencedores liberales tenían que resolver este problema de una vez y para siempre, si es que querían establecer el orden. Melchor Ocampo propuso una medida drástica; si la religión católica era un instrumento al servicio de una facción, el único remedio y el más seguro era cambiar la religión de los mexicanos. Ocampo pensó en una religión que no sirviese de medio de explotación, y la más a propósito le pareció ser el protestantismo. Juárez, nos cuenta Justo Sierra, había dicho: "Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para santos."[21] En 1872 el presidente Lerdo de Tejada trataría de realizar estas ideas llamando al país a los primeros pastores protestantes. Sin embargo, éstos fracasan, no habiendo comprensión entre ellos y el pueblo mexicano. Se trataba de concepciones sobre la vida completamente opuestas. El modelo norteameri-

[21] Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, p. 423.

[illegible] al pueblo mexicano nuestra [illegible] en el terreno espiritual.[22]

[illegible] los militares, los hombres que se sabían [illegible]. El triunfo de la República había sido un triunfo logrado con la fuerza. Los jefes militares se consideraban con derecho a toda clase de privilegios. El militar no era en México consciente de su responsabilidad social. No se consideraba como instrumento al servicio de la sociedad; [illegible] sus ideales y se dejaba matar por ellos, pero él no se sentía al servicio de otros hombres agrupados en lo que se llama sociedad. La carrera de las armas no tenía su origen en la sociedad, sino en la lucha directa. En esta lucha triunfaba el más hábil, el más apto o el más fuerte. Unos a los otros se eliminaban, quedando sobre todos el más fuerte, que se transformaba en el caudillo. En estas guerras se había desangrado México por largos años.[23]

El partido liberal se encontraba en su seno con estas fuerzas anárquicas. Vencedor por las armas, no podía hacer comprender a sus hombres que tales armas no eran sino un instrumento al servicio de los ideales de la Reforma. Los dirigentes del partido de los liberales se sabían victoriosos de una gran causa, la causa de la libertad; pero los instrumentos de esta victoria, los militares, no la veían así; para ellos se trataba de una lucha en torno a privilegios y eran estos privilegios los que reclamaban. En vez de organizar a la nación por cuya liberación habían luchado, la convertían en botín que repartir. "Todos ellos —dice Justo Sierra— aspiraban a situaciones privilegiadas, a especies de autonomías militares de honor, de consideración y de poder, no sólo para ellos, sino para los grupos guerreros que se habían formado a su sombra."[24] Era menester acabar con este estado de cosas, organizar y disciplinar al ejército, ponerlo al servicio de la nación. "Se trataba —continúa diciendo Sierra, utilizando la interpretación spenceriana de la historia— de que la República pasase de la era militar a la industrial, y pasase aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendería a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles."[25]

[22] Sobre los intentos de implantación del protestantismo en México, ideada por Melchor Ocampo y que trató de realizar Lerdo de Tejada, véase *El Porfirismo* de José C. Valadés.

[23] Véase también en el citado libro, el cap. titulado: "La fuerza de las armas". Así como Justo Sierra, *ob. cit.*

[24] Justo Sierra, *ob. cit.* p. 418.

[25] *Ob. cit.* p. 416.

§ 22. Bases para establecer el orden

El partido liberal, al constituirse en estado, en gobierno, tuvo que establecer las bases para un orden social duradero. El orden no podía ser encargado a los grupos que habían sido desplazados: el clero y el militarismo, ni aun a los nuevos militares, que en el fondo seguían siendo tan ambiciosos como los vencidos. De aquí que se pensase en un grupo social, en una clase que ofreciese garantías de orden. Esta clase fue la que hemos llamado burguesía (§ 13). La burguesía mexicana era la única clase capaz de garantizar el orden social. Los dirigentes del movimiento social triunfante habían salido de esta clase. Sierra nos ha dicho cómo de la burguesía salieron los principales dirigentes del movimiento (§ 13). La burguesía mexicana fue quien dio bandera y principios al movimiento revolucionario contra la clase conservadora. La ideología de esta clase en su fase combativa la veremos más adelante (§§ 33-34).

De esta clase había que sacar a los dirigentes para el nuevo orden social. Para esto era menester dar a los miembros de dicha clase una educación especial (ver nota 58 Introducción). Para establecer las bases de dicha educación se llamó a colaborar al Dr. Gabino Barreda. La educación sería el instrumento por medio del cual se formaría una nueva clase dirigente, capaz de establecer el orden. Al mismo tiempo, por medio de esta educación, se arrancarían las conciencias de los mexicanos de manos del clero. La educación había estado hasta entonces en manos de las clases conservadoras. Éstas le habían dado una estructura por medio de la cual se justificaban y favorecían los intereses de las mismas. Ahora que el poder pasaba a manos de la burguesía liberal mexicana, ésta trataría de organizar la educación en una forma que favoreciese los suyos.

Uno de los postulados de la burguesía liberal mexicana era el de *libertad de conciencia*. Sin esta liberación la independencia política de México no era otra cosa que un mito. De aquí el afán de descatolización de los dirigentes del liberalismo mexicano. Sólo creando una conciencia no católica se podía liberar a los mexicanos de la influencia del clero. Para esto era menester una educación no católica. Una educación por medio de la cual se mostrase a los mexicanos la necesidad de emanciparse de una religión que en vez de servir a los intereses de la sociedad en general, servía a los intereses de un grupo en particular.

Gabino Barreda, en la *Oración Cívica* comentada en el capítulo anterior, sirviéndose de la filosofía positiva, había puesto el acento en este problema de la emancipación de la conciencia. Había mostrado cómo conforme a la interpretación positivista de la historia,

cano, conforme al cual querían modelar al pueblo mexicano nuestros liberales, fracasaba rotundamente en el terreno espiritual.[22]

Por el otro lado estaban los militares, los hombres que se sabían vencedores. El triunfo de la República había sido un triunfo logrado con las armas. Los jefes militares se consideraban con derecho a toda clase de privilegios. El militar no era en México consciente de su responsabilidad social. No se consideraba como instrumento al servicio de la sociedad; tenía sus ideales y se dejaba matar por ellos, pero él no se sentía al servicio de otros hombres agrupados en lo que se llama sociedad. La carrera de las armas no tenía su origen en la academia, sino en la lucha directa. En esta lucha triunfaba el más hábil, el más apto o el más fuerte. Unos a los otros se eliminaban, quedando sobre todos el más fuerte, que se transformaba en el caudillo. En estas guerras se había desangrado México por largos años.[23]

El partido liberal se encontraba en su seno con estas fuerzas anárquicas. Vencedor por las armas, no podía hacer comprender a sus hombres que tales armas no eran sino un instrumento al servicio de los ideales de la Reforma. Los dirigentes del partido de los liberales se sabían victoriosos de una gran causa, la causa de la libertad; pero los instrumentos de esta victoria, los militares, no la veían así; para ellos se trataba de una lucha en torno a privilegios y eran estos privilegios los que reclamaban. En vez de organizar a la nación por cuya liberación habían luchado, la convertían en botín que repartir. "Todos ellos —dice Justo Sierra— aspiraban a situaciones privilegiadas, a especies de autonomías militares de honor, de consideración y de poder, no sólo para ellos, sino para los grupos guerreros que se habían formado a su sombra."[24] Era menester acabar con este estado de cosas, organizar y disciplinar al ejército, ponerlo al servicio de la nación. "Se trataba —continúa diciendo Sierra, utilizando la interpretación spenceriana de la historia— de que la República pasase de la era militar a la industrial, y pasase aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendería a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles."[25]

[22] Sobre los intentos de implantación del protestantismo en México, ideada por Melchor Ocampo y que trató de realizar Lerdo de Tejada, véase *El Porfirismo* de José C. Valadés.

[23] Véase también en el citado libro, el cap. titulado: "La fuerza de las armas". Así como Justo Sierra, *ob. cit.*

[24] Justo Sierra, *ob. cit.* p. 418.

[25] *Ob. cit.* p. 416.

§ 22. Bases para establecer el orden

El partido liberal, al constituirse en estado, en gobierno, tuvo que establecer las bases para un orden social duradero. El orden no podía ser encargado a los grupos que habían sido desplazados: el clero y el militarismo, ni aun a los nuevos militares, que en el fondo seguían siendo tan ambiciosos como los vencidos. De aquí que se pensase en un grupo social, en una clase que ofreciese garantías de orden. Esta clase fue la que hemos llamado burguesía (§ 13). La burguesía mexicana era la única clase capaz de garantizar el orden social. Los dirigentes del movimiento social triunfante habían salido de esta clase. Sierra nos ha dicho cómo de la burguesía salieron los principales dirigentes del movimiento (§ 13). La burguesía mexicana fue quien dio bandera y principios al movimiento revolucionario contra la clase conservadora. La ideología de esta clase en su fase combativa la veremos más adelante (§§ 33-34).

De esta clase había que sacar a los dirigentes para el nuevo orden social. Para esto era menester dar a los miembros de dicha clase una educación especial (ver nota 58 Introducción). Para establecer las bases de dicha educación se llamó a colaborar al Dr. Gabino Barreda. La educación sería el instrumento por medio del cual se formaría una nueva clase dirigente, capaz de establecer el orden. Al mismo tiempo, por medio de esta educación, se arrancarían las conciencias de los mexicanos de manos del clero. La educación había estado hasta entonces en manos de las clases conservadoras. Éstas le habían dado una estructura por medio de la cual se justificaban y favorecían los intereses de las mismas. Ahora que el poder pasaba a manos de la burguesía liberal mexicana, ésta trataría de organizar la educación en una forma que favoreciese los suyos.

Uno de los postulados de la burguesía liberal mexicana era el de *libertad de conciencia*. Sin esta liberación la independencia política de México no era otra cosa que un mito. De aquí el afán de descatolización de los dirigentes del liberalismo mexicano. Sólo creando una conciencia no católica se podía liberar a los mexicanos de la influencia del clero. Para esto era menester una educación no católica. Una educación por medio de la cual se mostrase a los mexicanos la necesidad de emanciparse de una religión que en vez de servir a los intereses de la sociedad en general, servía a los intereses de un grupo en particular.

Gabino Barreda, en la *Oración Cívica* comentada en el capítulo anterior, sirviéndose de la filosofía positiva, había puesto el acento en este problema de la emancipación de la conciencia. Había mostrado cómo conforme a la interpretación positivista de la historia,

la religión católica, y con ella el clero de esta religión, representaba una fuerza negativa que se oponía a dejar un puesto en el cual ya no tenía misión alguna. El orden predicado por el clero, no era el orden que correspondía a la etapa de progreso en que la humanidad se encontraba. Era menester el orden, pero este orden tenía que ser el que los positivistas llamaban positivo. La revolución triunfante encarnaba las fuerzas de este orden. El partido republicano o liberal era el encargado de establecer el orden positivo, de iniciar la etapa del llamado estado positivo. Los esfuerzos de este partido tenían como finalidad el establecer las bases para el nuevo y definitivo estado a que la humanidad tenía que llegar en su progreso.

El positivismo justificaba a la revolución mexicana, y daba las bases para establecer un orden de acuerdo con los ideales de ella. El postulado de la misma: libertad de conciencia, quedaba resumido por Barreda en una fórmula positivista: "emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política", las cuales sólo eran posibles mediante una *emancipación mental*, es decir, mediante la decadencia de las doctrinas antiguas y su substitución por otras. *Las doctrinas antiguas eran en este caso las sostenidas por el clero católico; las doctrinas que habían de sustituirlas serían las positivas. Éstas serían las doctrinas conforme a las cuales se educaría a los mexicanos. Por medio de ellas se eliminaría el desorden provocado por una clase que no quería reconocer que su misión había terminado. Los hombres educados en esta doctrina tomarían el poder e implantarían el nuevo orden en todos los campos.*

§ 23. Adecuación de la doctrina positiva a las circunstancias históricas que privaban en 1867

Con gran inteligencia, Gabino Barreda acomodó la doctrina positiva a la historia de México; pero no sólo hizo una adecuación de carácter general sino que dicha adecuación fue hecha con vistas a las circunstancias que privaban en el año de su discurso. La *Oración Cívica* de Gabino Barreda fue pronunciada en unas determinadas circunstancias históricas. Estas circunstancias ya las hemos visto: triunfo de la revolución liberal mexicana que trajo como consecuencia una urgente necesidad de orden. Barreda justificó en su discurso a la triunfante revolución; pero para lograr tal justificación fue menester, en la adecuación que hizo a estas circunstancias de la doctrina positiva, alterar en cierta forma el sentido que Comte había dado a su doctrina.

Recuérdese que en la interpretación que de la historia hacía Comte en su doctrina (§§ 10 y 11), las ideas de la Revolución francesa representaban para este pensador un espíritu negativo. Este espíritu había alcanzado su culminación en Juan Jacobo Rousseau. Estas ideas se habían transformado en negativas al no querer reconocer su carácter transitorio en el progreso de la humanidad. El papel de las ideas revolucionarias era tan sólo transitorio, tales ideas tenían como finalidad destruir un orden, el orden teológico, que ya no estaba a la altura del progreso.

En Gabino Barreda las ideas revolucionarias, las de los liberales jacobinos que han tomado tales ideas de los teóricos de la Revolución francesa, se presentan como encarnación del espíritu positivo. En cambio son las ideas del clero católico las que se presentan como encarnación del espíritu negativo. Son las ideas que en la filosofía de Comte corresponden al período teológico de la historia, las que en la interpretación que de la historia hace Barreda se presentan como negativas. Son las doctrinas del estado teológico las que no quieren reconocer que su misión positiva ha terminado. Estas ideas se oponen al progreso de la humanidad. El progreso está encarnado en la revolución, en las ideas que en Comte corresponden al período metafísico o negativo.

En su discurso, Barreda hace ver cómo es el clero católico el que ha tratado de detener la marcha del progreso, y son los revolucionarios los que destrozan los obstáculos opuestos al progreso. La revolución triunfante representa el triunfo del espíritu positivo y la iniciación del período que corresponde a este espíritu en la historia. Comparando este discurso con la doctrina de los tres estados de Comte, se encuentra que en México, a diferencia de Europa, el espíritu metafísico, el que corresponde al estadio revolucionario, ha sido un espíritu consciente de su misión: ha destruido a las fuerzas que se oponían al progreso y, una vez destruidas, se dispone a establecer el nuevo orden. Es la revolución la que se transforma en orden. No hay aquí, como en la filosofía de Comte, una oposición al orden. Esta oposición parte de los eternos enemigos del progreso en México: el clero y la milicia. Barreda no ataca, en este discurso, a los liberales, como lo hace Comte en su doctrina, al considerarles como encarnación del espíritu negativo. El espíritu negativo de México está encarnado en el clero y la milicia; el positivismo lo encarnan los liberales victoriosos.

La interpretación que Barreda hace del positivismo en su *Oración Cívica*, es una interpretación adaptada a las circunstancias. Barreda expresa en esta *Oración*, los ideales de la revolución liberal triunfante en su afán de anular las fuerzas de la reacción

conservadora. Estos mismos liberales no tardarán en entrar en polémica con Barreda y sus discípulos (§§ 43-49), pero en estos momentos, los de la victoria, no existe discrepancia alguna. Barreda es llamado por estos liberales y encargado de reorganizar la educación.[26] Será más tarde cuando muchos de estos liberales se opongan a Barreda y sean éste y sus discípulos los que, al igual que Comte, consideren a los liberales como expresión del espíritu negativo.

Los liberales vencedores se han dado cuenta de la necesidad de establecer un nuevo orden, un orden liberal. Era menester establecer un orden republicano que respetase los postulados del liberalismo mexicano. Gabino Barreda expresó este ideal liberal en el mismo discurso de Guanajuato, diciendo: "Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual. Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización."[27] El orden que se quiere es simplemente material, un orden que no invada el terreno espiritual, el terreno de las ideas. Se trata de un orden que respete el postulado de los liberales mexicanos, la libertad de conciencia. Un orden material que haga posible la libertad de conciencia y no la ataque, como el orden que querían los conservadores.

Los liberales, los jacobinos, animadores del movimiento llamado de Reforma, una vez triunfantes querían establecer un nuevo orden, transformarse en una nación fuerte y respetada. Necesitaban de una ideología que fundamentase tal orden. Esta ideología se la ofrecía el positivismo de Barreda. Una ideología revolucionaria, como era la de los liberales mexicanos, pretendía transformarse en una ideología de orden, y para lograrlo se iban a servir de una ideología conservadora como la de Comte. Pronto habían de hacerse patentes las discrepancias entre las ideas liberales y las positivistas. Por lo pronto, el positivismo se presentaba como adecuado instrumento

[26] Valadés en la *ob. cit.* nos dice: "Barreda había dado la fórmula para que el liberalismo mexicano construyese sus cimientos filosófico y social. 'Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política', había dicho Barreda, halagando a los viejos jacobinos y tendiéndoles un puente agradable sobre lo pasado."

[27] Gabino Barreda, *ob. cit.* p. 105.

para establecer el orden liberal. Gabino Barreda alteraría la divisa comtiana, *Amor, Orden y Progreso*, o simplemente *Orden y Progreso*, diciendo "*Libertad, orden y progreso*, la libertad como medio, el orden como base, y el progreso como fin".[28] *Libertad* era la nueva categoría con la cual Barreda alteraba la divisa comtiana. En esta categoría expresaba Barreda el ideal liberal. La ideología de los liberales mexicanos quedaba recogida en la divisa adoptada por Barreda. En torno a este concepto habrían de enfrentarse liberales y positivistas. *Para ser consecuentes con su ideología, los positivistas habrían de dar al concepto libertad un sentido que no era el que tenía para los liberales* (§ 38). *Los jacobinos mexicanos defenderían con tesón el concepto que de la libertad tenían, en contra de la interpretación que los positivistas le daban.*[29]

§ 24. Adaptación de la doctrina positiva a la política que en materia de religión había de seguir el gobierno de Juárez

Para combatir al clero, los liberales trataron de descatolizar a México; sin embargo, no por ello dejaban de ser conscientes de que tal tarea era de magnitudes casi insuperables. Sabían que la gran masa del pueblo mexicano era católica. Los mismos jacobinos, aunque rabiosos anticlericales, no dejaban por ello de ser en el fondo católicos. Un hombre de la calidad de estadista de Benito Juárez, no dejaba de comprender que tratar de descatolizar al país por la fuerza era incitar a continuas revueltas. La descatolización de México significaría la continuación de la anarquía y del desorden. El nuevo gobierno necesitaba establecer el orden, y éste no se lograría continuando una guerra de religión. Justo Sierra nos dice: "Nadie quería la continuación de la guerra, con excepción de los que sólo podían vivir del desorden, de los incalificables en cualquier situación normal. Todo se sacrificaba a la Paz: la constitución, las ambiciones políticas, todo, la paz sobre todo."[30] A este afán de paz había que sacrificar cualquier ideal que condujese a extremos. Los liberales consideraban peligroso al catolicismo por el uso que de él hacía el clero al convertirlo en un arma política.

[28] *Ob. cit.* p. 105.

[29] Ver más adelante la polémica de los positivistas contra liberales y católicos sobre el concepto "libertad". De esta polémica hace un excelente resumen Horacio Barreda en "La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo", en *Revista Positiva*.

[30] Justo Sierra, *ob. cit.* p. 442.

Lo único que se quería era invalidarlo como arma política y por esto se había pensado en un clero como el protestante.[31] Ya que no era posible descatolizar a México, al menos había que invalidar al catolicismo como arma política. De aquí las leyes de Reforma, conforme a las cuales quedaba separado el estado de la iglesia, el poder material del poder espiritual.

Los liberales mexicanos no disputaban al clero el poder espiritual; lo único que querían era el poder material o político, pues sólo en posesión de este poder se podría garantizar la libertad de conciencia. El clero católico, con el poder material en sus manos, no garantizaba tal libertad. Gabino Barreda expresa esta idea en la misma *Oración Cívica*, cuando dice que las armas espirituales del clero no han sido tocadas por las leyes de Reforma, sino que por el contrario se las ha aumentado: "Porque al separar enteramente la iglesia del estado, al emancipar el poder espiritual de la presión degradante del poder temporal, México dio el paso más avanzado que nación alguna ha sabido dar, en el camino de la verdadera civilización y del progreso moral y ennobleció, cuanto es posible en la época actual, a ese mismo clero que sólo después de su traición y cuando Maximiliano quiso envilecerlo, a ejemplo del clero francés, comprendió la importancia moral de la separación que las leyes de Reforma habían establecido. Y protestó, tarde como siempre, contra la tutela a que se le sujetó. Y suspiró por aquello mismo que había combatido . . ."[32]

El gobierno liberal de Juárez quería respetar las ideas del catolicismo, sabía que no era fácil combatirlas, se conformaba con que no interviniesen en la política. El positivismo mexicano trataría de adaptarse a esta idea del gobierno. El positivismo es adoptado por los liberales mexicanos como un arma política. Querían, como lo había expresado Barreda en su discurso: que al igual que la ciencia positiva habíale arrebatado el rayo a la religión, la doctrina basada en esta ciencia arrebatase el poder político al clero católico. Se le dejaba el dominio espiritual a cambio de que no se inmiscuyese en el dominio político. Se transformó el positivismo en una doctrina política de orden; pero sin reconocerse en ella otro poder espiritual, como trató de ser el positivismo de Comte. Este aspecto del positivismo comtiano fue suprimido al ser adaptado a México. Gabino Barreda tuvo que suprimir la enseñanza de la religión de la humanidad.[33]

[31] Valadés en la obra citada nos dice que lo que se quería es que se sometiese al estado, "de acuerdo con la interpretación política de Lutero, quien dando a la voluntad de los príncipes el carácter de *mandato divino*, los consideraba como los únicos llamados a imperar sobre sacerdotes y obispos".

[32] Gabino Barreda, *ob cit.* p. 94.

En México, a diferencia de otros países americanos como Chile y Brasil, no fueron implantados los ritos eclesiásticos que Comte agregó a su filosofía. No se trató de implantar una nueva iglesia, lo que hubiera causado nuevos trastornos sociales, nuevos desórdenes. Lo que se quería era orden, y el positivismo fue puesto al servicio de este orden. Se transformó en una doctrina neutra, que hablaba del orden social, pero que al mismo tiempo decía no intervenir ni atacar ninguna idea, lo mismo fuese ésta católica o liberal. El positivismo, lo veremos más adelante con mayor detalle, se presentó como una doctrina al servicio del orden material. Al menos, esto pretendieron los hombres del gobierno. No quiso disputar el terreno o poder espiritual a la iglesia católica. Pretendió ser una doctrina del orden social y no del orden individual. El individuo era libre para tener las ideas que quisiese; para lo que no era libre era para imponer estas ideas, sus ideas, a la sociedad.

Esta pretensión del positivismo mexicano: la de ser una ideología válida para la sociedad, en oposición a las otras doctrinas, que sólo lo eran para el individuo, dio lugar a las múltiples disputas en que se vio envuelto. No era posible deslindar con precisión el campo que correspondía a lo social y el campo que correspondía a lo individual. Una ideología hecha para combatir al catolicismo y al jacobinismo, no podía acomodar en su seno a estas ideologías con la reserva de que pertenecían al orden individual. De la ideología neutra, que Juárez y los demás liberales querían que fuese, se transformó en lo que verdaderamente era: en una ideología que, al igual que todas las ideologías, pretendía tener un valor total, pretendía ser válida en todos los campos, tanto en el material o político como en el individual. Una ideología así no podía aceptar, como querían las leyes de Reforma, que el poder espiritual continuase en manos de la iglesia católica, ni tampoco estar subordinada al estado como instrumento de orden. La transformación del positivismo mexicano en una ideología de carácter total, puesto al servicio de un ideal positivista, habrá de verse en este trabajo. En él se verá cómo uno de los ideales de los positivistas mexicanos fue el hacer de su doctrina un poder espiritual que orientase, que guiase al poder material, al poder político.

[33] Antonio Caso en *Filósofos y Doctrinas Morales*, nos dice que Barreda se vio obligado a suprimir la enseñanza de la religión de la humanidad. Y Pedro Henríquez Ureña dice: "los positivistas no han llegado a implantar aquí, como en el Brasil, los ritos eclesiásticos de la religión que Comte añadió a su concepción filosófica". *Horas de Estudio*. París. S. E. L. y A. s. f.

Este ideal no pasó de ser una utopía; sin embargo hay que hacerlo constar, pues fue esta idea la que provocó la oposición que se le hizo tanto en el bando clerical como en el jacobino y aun en el mismo gobierno. *Ambos grupos, el clerical y el jacobino, verán en el positivismo, no una doctrina social al servicio del orden, sino una doctrina sectaria al servicio de un determinado grupo social.*[34]

[34] Véase la nota 29 de esta Sección.

SECCIÓN SEGUNDA

LOS ORIGENES

I. LAS FUERZAS DEL PROGRESO Y LAS DEL RETROCESO

§ 25. El antecedente liberal del positivismo mexicano

En la parte anterior hemos visto cómo la introducción del positivismo en México no fue el resultado de la curiosidad o del capricho. En esa parte hemos mostrado las circunstancias históricas que privaban en la época en que Barreda daba a conocer la doctrina aprendida directamente de Augusto Comte. Sin dichas circunstancias, inútil hubiera sido el saber de Gabino Barreda sobre la doctrina positiva. El positivismo no habría pasado de ser una filosofía de gabinete, una filosofía para ser discutida por los que en ella habían entrado; pero no habría sido la filosofía adoptada por una nación. Uno de los motivos del éxito del positivismo como doctrina nacional, ha sido la situación caótica en que se encontraba el país. El partido liberal transformado en gobierno necesitaba de un nuevo orden, de un orden basado en principios ideológicos que no fueran ya los del partido conservador vencido. Era menester un orden que satisficiese los intereses de la clase vencedora. Pero hubo algo más: el positivismo tuvo éxito como doctrina al servicio de esta clase, porque los miembros de ella estaban predispuestos ideológicamente hacia él. Sin esta predisposición ideológica de la clase o grupo vencedor el positivismo no hubiera pasado de ser una filosofía del conocimiento exclusivo de un señor llamado Gabino Barreda.

El positivismo, ya lo hemos visto, se ofreció a los liberales vencedores como instrumento al servicio de sus intereses. En esta doctrina encontraron, los hombres que sostuvieron las leyes de Reforma, un instrumento que favorecía los ideales por ellos sostenidos. Antes de que Gabino Barreda diese a conocer las ideas del positivismo en México, los liberales mexicanos eran poseedores de una ideología que encontró fácil acomodo en las ideas traídas por el primero de los positivistas mexicanos. Los liberales mexicanos tenían una ideología de combate que en parte se asemejaba a la ideología que les había de servir para establecer la paz.

En el doctor José María Luis Mora, considerado como el teórico de los liberales mexicanos, encontramos la mejor exposición de la ideología liberal mexicana.[1] En este pensador mexicano se hace patente la ideología de la clase a la que Justo Sierra dio el nom-

[1] Sobre José María Luis Mora puede verse el excelente prólogo de Arturo Arnaiz y Freg a la selección de las obras del mismo publicada con el nombre

bre de burguesía. En Mora tenemos al mejor exponente de los ideales de la clase que adoptó al positivismo como instrumento de orden. Este pensador expone los ideales de su clase en la fase que he llamado combativa. En él podremos encontrar las razones ideológicas, las razones de clase, que habrían de permitir más tarde la adopción del positivismo como instrumento de orden. La ideología de Mora es de combate; pero en ella se anticipa en varias ocasiones el ideal de su clase respecto al establecimiento de un nuevo orden opuesto al orden conservador.

No pretendo decir que Mora haya sido un positivista, un antecedente filosófico del positivismo en México; sino que tan sólo quiero decir que en Mora se anticipan ideas que son como introducción a las del positivismo. No faltan en Mora conceptos como el de *progreso* y el de *positivo;* sin embargo, esto no sería suficiente para considerarlo como positivista a la manera como se considera a Gabino Barreda y a sus discípulos. Lo podríamos considerar como positivista, si pensamos en el positivismo de Barreda y sus discípulos como en un positivismo mexicano que no ha utilizado del positivismo europeo más que sus conceptos a manera de instrumentos. Es decir, que podremos hablar de un positivismo mexicano, en el cual entraría Mora, si lo juzgamos por su contenido o sentido y no simplemente por su forma. Mora, a la manera de Gabino Barreda, interpreta la historia de México como la lucha entre dos grandes fuerzas: las de *progreso* y las de *retroceso.* Barreda ha hecho lo mismo en su discurso de Guanajuato (§§ 18 y 19).

El doctor Mora define estas dos fuerzas en lucha en la siguiente forma: "por *marcha política del progreso* entiendo aquella que tiende a efectuar de una manera más o menos rápida: la ocupación de los bienes del *clero;* la abolición de los privilegios de esta clase y la *milicia;* la difusión de la *educación pública* en las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales; la absoluta libertad de opiniones, la igualdad de los extranjeros con los naturales en derechos civiles y el establecimiento del jurado en las causas criminales". "Por *marcha de retroceso* —sigue diciendo Mora— entiendo aquélla en que se pretende abolir lo poquísimo que se ha hecho en los ramos que constituyen lo precedente."[2] Mora hace en 1837 la misma interpretación que de la historia de México hará Barreda en 1867. En Mora queda iden-

de *Ensayos, Ideas y Retratos,* en la Biblioteca del Estudiante Universitario. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

[2] José María Luis Mora, *Obras sueltas.* Trabajo titulado: "Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837." París, Librería de la Rosa.

tificado el camino del progreso con los ideales del liberalismo mexicano, y el camino del retroceso con la oposición que a estos ideales le hacían el clero y la milicia.

Las fuerzas del progreso están formadas por los hombres que ven en el poder público un instrumento al servicio civil, al servicio de los ciudadanos, o como les llama Mora, de los *civiles.* Los *civiles* son hombres que no pertenecen ni al clero ni a la milicia: hombres que creen en el trabajo y la industria y que aspiran a un orden que proteja los intereses que se deriven de dichos trabajo e industria. En esta clase, cuyo portavoz es Mora y más tarde lo será Barreda, puede verse a la clase que Sierra denominó burguesía. Se trata de una clase amante del orden, que no ve en la revolución sino un medio inevitable para obtener el orden que proteja sus intereses. Esta clase ha visto con cierta repugnancia el movimiento de independencia de México, porque éste ha causado graves trastornos y dado origen a una clase enemiga de todo orden: la milicia o caudillaje. "Se puede asegurar sin temor a equivocarse —dice Mora—, que ningún hombre medianamente acomodado, por mucho que fuese su afecto a la independencia, deseaba la entrada de Hidalgo en México."[3] Y en otra parte nos dirá el mismo Mora: "La revolución que estalló en septiembre de 1810 ha sido tan necesaria para la consecución de la independencia como perniciosa y destructora para el país."[4]

§ 26. Las fuerzas del retroceso

Se ha visto ya qué entiende Mora por marcha del progreso y qué por marcha del retroceso. Este pensador considera que la guerra de independencia no logró sino una independencia respecto a la metrópoli española; pero a cambio de ello dio origen a una fuerza enemiga del progreso como era la milicia y no tocó a otra fuerza regresiva como lo había sido el clero. Son éstos, clero y milicia, los enemigos contra los cuales tienen que enfrentarse las fuerzas del progreso. Son las mismas fuerzas contra las cuales seguirá clamando en 1867 Gabino Barreda. La guerra de independencia, lejos de lograr dicha independencia, dio origen a esta doble fuerza del clero y la milicia, la cual transformó el poder civil en un poder al servicio de sus particulares intereses.

"La revolución de independencia —dice Mora— fue un disolvente universal y eficaz, que acabó no sólo con las distinciones de castas, sino con las antiguas filiaciones, privilegios nobiliarios, y

[3] José María Luis Mora, *Ensayos, ideas, retratos.*

[4] *Ob. cit.*

notas infamantes...", pero, nos dice a continuación, "la independencia proclamada por los pretextos sacerdotes, aumentó al poder del *clero*, y la independencia disputada y obtenida en sus resultados más visibles por la fuerza material, creó el predominio de la *milicia* y el hábito de considerar como únicos poderes la fuerza brutal y las aspiraciones sacerdotales".[5] La revolución de independencia destruyó un orden, un poder, pero dio origen a un nuevo poder acaso más tiránico que el destruido. Es contra este nuevo poder con el que tratan de enfrentarse las fuerzas del progreso. Se trata de un poder que sólo se preocupa por aumentar y defender sus privilegios. No es un poder al servicio de la nación.

El clero y la milicia han obtenido con el triunfo de la independencia una serie de privilegios que no quieren abandonar. La independencia se ha transformado en poder, en una fuerza al servicio de estos privilegios. Las fuerzas del progreso ven en ese poder una fuerza que obstaculiza la marcha natural del progreso que representan. Esto no quiere decir que Mora y el grupo de hombres al que representa, sean enemigos de la existencia del clero y de la milicia; no, saben que estas fuerzas son necesarias en toda nación. El clero es necesario para que ayude a los hombres a mantener y dirigir la moral; lo que no se tolera es que aproveche esta influencia moral y la ponga al servicio de intereses ajenos a los de la sociedad, como lo son los de su grupo. De aquí la necesidad de despojar al clero de todo poder material. El clero no debe tener más poder que el espiritual; su misión es la de dirigir y salvar las almas, pero no intervenir como fuerza material en la vida cívica, en el orden material.

Por lo que respecta a la milicia, ésta es también necesaria para guardar el orden y defender a la nación; pero es esto lo que menos hace: en vez de defender y guardar el orden nacional provoca el desorden y tiraniza a la nación. "La republica mexicana —dice Mora— gasta catorce millones de pesos en sostener soldados que la tiranicen sin defenderla."[6] La milicia, al igual que el clero, se ha transformado en un poder al servicio de intereses que no son los de la nación.

El clero y la milicia han sido hechos para servir a la nación, al pueblo, y no el pueblo para servirlos a ellos. "Cada mexicano —dice Mora— debe preguntarse diariamente a sí mismo si el pueblo existe para el clero o si el clero ha sido creado para satisfacer las necesidades del pueblo."[7] Y lo que dice del clero lo dice también de la milicia. La lucha de las fuerzas del progreso tiene como fin someter a los grupos que se han convertido en fuerzas del retroceso, transformándolos en lo que deben ser: en fuerzas al servicio del progreso.

[5] *Ob. cit.* [6] *Ob. cit.* [7] *Ob. cit.*

§ 27. Los intereses de cuerpo del clero y la milicia

El clero y la milicia son grupos que no se interesan por otra cosa que por defender y aumentar sus privilegios, lo que Mora llama intereses de *cuerpo*. Los intereses de la sociedad son sacrificados para satisfacer los intereses de cuerpo de estos dos grupos que, en vez de ayudar a la sociedad, se convierten en una pesada carga. El clero y la milicia se han dividido la tarea de tiranizar a la sociedad tanto en lo espiritual como en lo material. "Los dos grandes agentes del hombre —dice Mora— son el *pensamiento* que dispone y la *acción* que ejecuta: el clero se encargó de dirigir el primero, y la milicia de reglar la segunda; pero como no bastaba persuadir y obrar en sentido de *retroceso*, sino que era igualmente necesario que otros no persuadiesen ni obrasen en sentido de *progreso*, al clero tocó señalar a los que pensaban bien y a la milicia el perseguirlos."[8]

El clero y la milicia, instrumentos al servicio de la sociedad, se transforman en fin de la sociedad, no sirven a la sociedad sino que hacen que la sociedad les sirva a ellos. El poder civil, el gobierno, hecho para servir a la sociedad, se convierte en instrumento al servicio de los cuerpos eclesiástico y militar. Todo gobierno tiene entre otros instrumentos el poder moral y el poder material, representados en las naciones civilizadas por el clero y el ejército; pero en México estos dos poderes, estas dos fuerzas han hecho del gobierno un instrumento. Así, el gobierno, en vez de ser un instrumento al servicio de la sociedad, se ha transformado en un instrumento al servicio de una clase, de un *cuerpo*.

Los gobernantes no pueden servir a la sociedad, porque los intereses de ésta están subordinados a los de los cuerpos eclesiástico y militar. Los gobernantes, en vez de identificar los intereses del gobierno con los de la sociedad, identifican éstos con los cuerpos a los que pertenecen. "Los hombres de los *cuerpos* —dice Mora— se identifican con los intereses que les son peculiares y con los dogmas de su símbolo particular... en el puesto que ocupan si las circunstancias les obligan a tomar partido, no pueden declararse contra los cuerpos a que pertenecen sin provocar su indignación y quedar desde entonces expuestos a ser blanco de sus persecuciones: en una palabra, porque los *cuerpos* ejercen sobre sus miembros una verdadera tiranía que hace ilusoria *la libertad ci-*

[8] Mora, *Obras sueltas*.

vil y la independencia personal que a sus miembros corresponde como ciudadanos."[9] Estos hombres, nos sigue diciendo Mora, en lo que menos piensan "es en la conservación y seguridad de los derechos comunes: el empeño principal es sacar airoso al *cuerpo*, establecer su jurisdicción exclusiva y deprimir la autoridad civil".[10]

Ahora bien, estos intereses no sólo deprimen la autoridad civil, sino que dan origen a la anarquía y el desorden, al querer supeditar cada cuerpo a su propio interés, el interés o intereses de otros. "Lo que a un *cuerpo* conviene —dice Mora— al otro le perjudica, lo que uno pide con instancia el otro lo rehusa con energía."[11] El orden basado en los intereses de cuerpo conduce a la disgregación de la sociedad. En realidad no se trata de un orden, sino del desorden más absoluto. Aquí orden no significa otra cosa que fuerza hecha contra toda oposición a los intereses de los cuerpos. El orden de que hablan los cuerpos privilegiados no es sino la mordaza puesta a los hombres que se preocupan por los intereses de la sociedad. Es un orden contra los hombres que no pertenecen a los cuerpos privilegiados.

Así, el orden, establecido por un gobierno puesto al servicio de los intereses de determinados cuerpos, no significa otra cosa que anarquía, porque un gobierno "falto de leyes, y sobrado de las que organizan los cuerpos —dice Mora—, no sabe cómo marchar; se le pone en las manos una constitución atestada de declaraciones y principios que favorecen a la masa, se le dan funcionarios públicos y poderes organizados para obtener este objeto, pero se le manda observar leyes que están en oposición con él, y respetar tendencias que lo destruyen. ¿Qué ha de resultar de allí? Reclamos de pronto, disgustos más adelante, y al último revoluciones sangrientas impulsadas, sostenidas y apoyadas por el *espíritu de cuerpo*".[12] *Un gobierno que pretende servir a los intereses de los cuerpos conduce a disputas, discusiones y revoluciones, no puede satisfacer plenamente los intereses de todos los cuerpos privilegiados. Es esto lo que Mora y los hombres de su clase han visto què sucede en México.*

§ 28. Intereses cívicos

Como se ve, un gobierno puesto al servicio de intereses de cuerpo no existe como tal gobierno. Lo que en realidad existe es una coalición de facciones tratando de satisfacer los intereses de los cuerpos que representan; la única finalidad de un gobierno tal

[9] *Ob. cit.*
[10] *Ob. cit.*
[11] *Ob. cit.*
[12] *Ob. cit.*

no es otra que la de sostener los privilegios de los cuerpos que lo apoyan. En un gobierno tal, no puede haber constitución, porque por encima de ella están las leyes hechas para justificar los privilegios de los cuerpos que representa. José María Luis Mora y los hombres que como él piensan se enfrentan a este tipo de gobierno basado en el desorden, quieren un gobierno constitucional, un gobierno al servicio de la sociedad y no al de un determinado cuerpo o cuerpos.

Contra el orden que favorece a determinados cuerpos sociales se opone el ideal de un orden al servicio de toda la sociedad. Los *cuerpos*, dice Mora, se preocupan y sirven a las *personas*; los intereses que defienden son intereses personales. Frente a ellos están los *cívicos*, los que ponen el interés en las *cosas* y no en las personas. Preocuparse por las cosas quiere decir en Mora despreocuparse de los intereses de determinadas personas en particular y atender a los intereses de la sociedad. Hay que atender a las *cosas* de la sociedad y no a las personas en particular. *Cosas* es lo general, lo que está al servicio de toda sociedad, en oposición a *personas*, que representa el interés particular. Es así como un auténtico gobierno debe preocuparse por las cosas y no por las personas; por la sociedad y no por los cuerpos.

Es así como se enfrentan dos fuerzas: las del retroceso y las del progreso. Las primeras, formadas por los cuerpos llamados clero y milicia, se interesan por satisfacer los privilegios de determinadas personas. Las segundas están formadas por un grupo de hombres que dice interesarse por la sociedad en general, por un grupo de hombres que no quiere que el gobierno siga siendo un instrumento al servicio de unas determinadas clases privilegiadas, sino de *toda* la sociedad. Se preocupan por las *cosas* de la sociedad y no por determinadas *personas*.

¿Es cierta esta despreocupación por un determinado cuerpo social, por una determinada clase, y el interés por toda la sociedad? ¿No será que Mora y los hombres de su clase están a su vez defendiendo intereses personales, intereses de cuerpo, aquél al que pertenecen? Porque al defender los intereses de toda la sociedad, ¿no están en realidad defendiendo intereses que les son propios? Al luchar contra el clero y la milicia, ¿no están luchando por los intereses de una clase que no pertenece a estos cuerpos?

II. EL IDEAL EDUCATIVO Y ESTATAL DEL LIBERALISMO MEXICANO

§ 29. La educación como instrumento de clase

Se ha visto cómo el doctor Mora ataca los privilegios que a sí mismos se han concedido el clero y la milicia; pero sin que esto quiera decir que esté contra la existencia de tales cuerpos. Lo que no acepta Mora es que dichos cuerpos obtengan sus privilegios en perjuicio de otros grupos sociales, de otras clases o cuerpos; él engloba a todos estos grupos sociales con el nombre genérico de sociedad.

La existencia del clero y la de la milicia es algo necesario; pero siempre que estén al servicio de la sociedad. Mas preguntémonos ahora qué puede significar la sociedad a la cual deben servir los dos cuerpos. Esta no representa otra cosa que una determinada clase social; la clase de Mora, una clase que no pertenece ni al clero ni a la milicia. En una palabra, se refiere a la clase que Sierra llamó burguesía. Al defender Mora y los hombres que como él piensan los intereses de la sociedad, están haciendo la defensa de menoscabados intereses de su clase; los intereses de una clase no privilegiada, los de la clase media o burguesía.

Ahora bien, lo primero que se debe hacer, para que esta clase pueda reclamar sus derechos como miembro de la sociedad, es formar lo que los marxistas llaman conciencia de clase. Es menester que la burguesía mexicana sea consciente de sus obligaciones y derechos como clase social, que sepa de sus ideales y de sus intereses. Esto es necesario porque dicha clase aún no tiene conciencia de lo que le es propio, lo cual da origen a que sus hombres se agrupen sin ton ni son en cualquier grupo, que den su apoyo a cualquier facción o cuerpo social al cual no pertenecen. Mora nos ofrece varios ejemplos de esta situación, entre ellos el del golpe de estado del general Santa Anna, el cual recibió el apoyo de esta clase a pesar de que dicho militar no se preocupó sino de satisfacer y dar privilegios a la facción militarista que representaba.

De aquí la necesidad de una educación que prepare —dice Mora— "los elementos de una *clase media*, que quedará formada en la próxima generación, y que hace tanta falta en la presente".[13] Mora se anticipa al ideal de una educación que alcanzará su rea-

[13] *Ob. cit.*

lización con el positivismo. En 1833, dice Mora, "los hombres *positivos* fueron llamados a ejecutar las reformas especialmente de educación", porque la antigua educación "falsea y destruye de raíz todas las convicciones que constituyen a un *hombre positivo*".[14] Esta educación no pudo realizarse en la época de Mora, porque los hombres afiliados al retroceso se alzaron y persiguieron a los *hombres positivos*. Fue menester una muy larga guerra civil y el triunfo contra la invasión francesa, para que los hombres positivos triunfasen plenamente, realizando el ideal de Mora. Fueron estos hombres los que al triunfar elaboraron un sistema educativo en el que se hicieron patentes los ideales de la burguesía mexicana. Este sistema fue el creado por Gabino Barreda.

Mora nos expone como ideal educativo el de una educación no dogmática, una educación basada en la experiencia. De este ideal surge su crítica a lo que llama vieja educación, la cual, al decir del mismo Mora, separa la teoría de la práctica. "La teoría —dice Mora— se hace consistir en ciertos conocimientos capaces sólo de adornar el entendimiento y que se da por averiguado no son susceptibles de un resultado práctico... la práctica se hace consistir en la manera de obrar establecida de años y siglos atrás en determinados casos y circunstancias, sin examinarla ni creerla susceptible de mejoras y adelantos."[15] Como se ve, se trata de una educación que está contra el progreso. En una palabra, es una educación útil al retroceso. La educación es así un instrumento al servicio de los intereses de una clase determinada. Mora es consciente de esta verdad, cuando ha propuesto un tipo de educación al servicio de la clase media. Una educación de tipo dinámico y por lo mismo abierta al progreso.

Mora nos dice en otro párrafo, refiriéndose igualmente a la vieja educación en contraposición con la que debe realizarse, que en esta educación, en "lugar de crear en los jóvenes el *espíritu de investigación y de duda* que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento a la verdad, se les inspiró el hábito de dogmatismo y disputa, que tanto aleja de ella en los conocimientos puramente humanos".[16] Obsérvense las palabras *espíritu de investigación y de duda*, porque en ellas se encuentra el ideal metodológico adoptado por la educación positivista (§ 53). El positivismo se basará en este espíritu de investigación y de duda: ninguna afir-

[14] *Ob. cit.*

[15] *Ob. cit.*; Comte, en *Primeros ensayos* (Trad. de F. Giner de los Ríos. México, Fondo de Cultura Económica, 1942) muestra como signo de decadencia del orden antiguo la separación entre la teoría y la práctica.

[16] *Ob. cit.*

mación dogmática sino que toda afirmación deberá ser demostrada por los hechos.

§ 30. Relaciones entre el estado y los ciudadanos

El doctor Mora sostiene la tesis, que más tarde habrán de sostener los positivistas mexicanos, de que el estado no debe dar protección a ninguna doctrina (§ 47). El hombre como individuo puede tener la doctrina o ideas que quiera, lo que no puede es hacer de esta doctrina o ideas la doctrina o ideas de toda la sociedad; es decir, no puede obligar a todos los hombres que forman esa sociedad a tener sus doctrinas o ideas. "Los hombres —dice Mora— tienen derecho para hacer leyes o lo que es lo mismo para mandar que se obre de este modo o del otro modo, pero no para erigir las doctrinas en dogmas ni obligar a los demás a su creencia. Este absurdo derecho supondría o la necesidad de un símbolo o cuerpo de doctrina comprensivo de todas las verdades, o la existencia de una autoridad infalible..."[17] De aquí la razón, continúa diciendo Mora, de que "las opiniones sobre doctrinas deban ser del todo libres".[18] "El gobierno, pues, no debe proscribir ni dispensar protección a ninguna doctrina, esto es ajeno a su instituto, él está solamente puesto para observar y hacer que sus súbditos observen las leyes."[19]

El estado es, de acuerdo con la concepción liberal de Mora, un simple guardián del orden. El estado no puede ser una persona, un protagonista, sino simplemente un instrumento al servicio de los individuos que componen la sociedad. El estado no es una persona, un individuo más, que puede disputar e intervenir en la vida personal de los ciudadanos. Es esto lo que sucede cuando el estado da su protección a una doctrina. Toda doctrina es exponente de un grupo social determinado, de lo que Mora llama un *cuerpo;* si el estado da su protección a una doctrina, se la da de hecho al cuerpo del cual es exponente, con lo cual el estado se convierte en persona, es decir, en parte del cuerpo, en instrumento del cuerpo al cual protege. Como tal instrumento, interviene a favor de determinadas ambiciones, disputando al igual que un individuo con otros individuos. Al proteger una doctrina o grupo de ideas, se hace miembro del grupo de hombres que sostienen esta doctrina o ideas. En esta forma no se puede hablar de la existencia de un estado; de hecho lo único que hay es un individuo más en pugna con otros

[17] *Ensayos, ideas, retratos.* Véase tesis de Barreda sobre la idea de "un fondo común de verdades" §§ 38 y 44.

[18] Mora, *Ensayos, ideas, retratos.*

[19] *Ob. cit.*

individuos; una doctrina sostenida por un grupo de individuos, en lucha contra otras doctrinas sostenidas a su vez por otros grupos de individuos. Un estado transformado en individuo disputando con otros, no puede dar sino origen a la anarquía; y la función de todo estado no es otra que la de guardar el orden.

En esta interpretación que Mora hace del estado, exponiendo que no debe ser otra cosa que un guardián del orden, un instrumento al servicio de todos los ciudadanos, se encuentra también la tesis sostenida por todos los liberales mexicanos; la que sirvió de bandera al movimiento de las leyes de Reforma, la tesis de la *libertad de conciencia* y con ella la separación del estado y la iglesia, del poder material y del poder espiritual. Separando al estado como poder material de un determinado poder espiritual, en este caso la iglesia católica, dicho estado podrá cumplir su cometido: servir a toda la sociedad. Las relaciones entre el estado y los ciudadanos deben ser simplemente de orden. "Un gobierno —dice Mora— es tanto más liberal cuanto menos influye en la persona del ciudadano, y éste es tanto más libre, cuanto menos relación tiene con los agentes del poder."[20] Como se ve, las relaciones entre el estado y los ciudadanos deben ser mínimas. El estado es aquí un instrumento necesario, pero al que se debe recurrir lo menos posible.

§ 31. El estado como instrumento de facción y el estado como instrumento social

La empleomanía, lo que llamaríamos en nuestros días el burocratismo, es para Mora una de las causas que hacen que el estado se transforme en instrumento al servicio de una facción o *cuerpo.* El empleado público, en vez de servir a la sociedad, trata de cuidar sus propios intereses como individuo, como particular. No ve en su empleo un puesto de responsabilidad social, sino un instrumento del que se sirve para sobrevivir a sus diarias necesidades. El empleado público, por temor a perder su puesto o bien tratando de obtener otro mejor remunerado, se pone incondicionalmente al servicio de la facción o cuerpo dominante, olvidando que tiene una misión social que cumplir. "La empleomanía —dice Mora—, por creación de los empleos, pone a disposición del poder, siempre enemigo de la libertad, una gran masa de fuerza con que oprimirla, y al mismo tiempo degrada a los ciudadanos, los envilece y desmoraliza."[21]

Para evitar esto hay que desligar la misión del estado de los intereses de los ciudadanos como particulares. Los ciudadanos no de-

[20] *Ob. cit.*

[21] *Ob. cit.*

ben ver en el estado un instrumento al servicio de sus intereses particulares, sino todo lo contrario, un instrumento a su servicio, pero como ente social. En el estado no debe verse otra cosa que un guardián de los intereses de toda la sociedad y por lo tanto de los intereses de todo ciudadano; pero nunca un instrumento activo, un instrumento productor de intereses. En esto está el mal: en que se ha hecho del estado una especie de mina de la cual se puede sacar todo aquello que se necesita para un particular bienestar. El estado se ha convertido en una mina de privilegios; en esto lo han convertido las facciones dominantes. Para estas facciones, el estado no es otra cosa que una rica mina de la cual extraen toda clase de privilegios. El empleado público también ha hecho del estado un medio de subsistencia; en vez de sentirse servidor de la sociedad, se siente servidor de la facción que explota a la sociedad.

Mora nos dice que hay que desligar los intereses individuales de los intereses o misión del estado. Solamente desligando tales intereses se puede evitar el *retroceso*, porque "la costumbre de vivir de sueldos —dice nuestro pensador— destruye la capacidad de invención y de perfectibilidad".[22] Los hombres que hacen del estado un instrumento a su propio servicio son enemigos de todo cambio, de todo progreso, porque éste representa una alteración en la posición que ocupan. Así la lucha entablada entre las fuerzas del retroceso y las fuerzas del progreso no es otra cosa sino la lucha entre dos concepciones sobre el estado: una que considera al estado como instrumento de los intereses de unas determinadas facciones, y otra que considera al estado como instrumento al servicio de toda la sociedad. La primera conduce a una situación estática, porque sabe que todo movimiento, que todo progreso representa el cambio de la situación de privilegio que ocupa: la segunda tiende, por el contrario, al progreso, porque sabe que en el cambio le va el cambio de su propia y no privilegiada situación. Lo importante será ver qué sucederá cuando la clase social que sostiene las ideas del progreso alcance el puesto privilegiado (§§ 62 a 65).

Para evitar este mal, los mexicanos deben buscar otras fuentes de riqueza que no sea el estado. Entre estas fuentes está la industria. Mora cree que estos males se evitarán, si los mexicanos hacen de la industria y del trabajo un medio para obtener riquezas. "El trabajo, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos —dice Mora—; ellos, poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resisten al opresor y hacen ilusorios todos los conatos de seducción. El que está acostumbrado a vivir y sostenerse sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar sus miras torcidas, ni proyectos de desorganización ni tiranía. Ahora bien, estas tres fuentes de la independencia personal y de las virtudes sociales son necesariamente obstruidas por el aspirantismo y la empleomanía."[23] Es menester hacer que los intereses particulares alcancen su satisfacción en otras fuentes que no sean las del estado como otorgador de privilegios; sólo así es posible la existencia de un estado guardián del orden, al servicio de toda la sociedad y no de una determinada facción.

[22] *Ob. cit.*

El estado debe ser el guardián de los intereses de todos los individuos que forman la sociedad; pero para que pueda ser así es menester que deje de ser un instrumento, una mina de privilegios, al servicio de los grupos de individuos que se apoderen de él. Los privilegios hay que buscarlos en otra parte, en el trabajo personal, en lo que cada hombre es capaz de hacer por su propio esfuerzo, y nada mejor para probar este esfuerzo que el trabajo industrial. El hombre que hace de la industria su fuente de riquezas no necesita del estado para obtener privilegios que la industria le otorgará por sí misma. Del estado no puede necesitar otra cosa que protección para que los resultados de su esfuerzo no sean invalidados por quienes nada han hecho en este terreno. Si se logra que la fuente de todo privilegio, la fuente de toda riqueza y bienestar social, sea otra que el propio estado, entonces éste se transformará en lo que debe ser: en un guardián del orden público.

§ 32. El estado como guardián del orden público

"Desterremos —dice Mora— más especialmente el error de que una forma de gobierno es un talismán a que va vinculada la prosperidad de los imperios. Substituyamos esta falsa idea con la verdad de que se mejora la suerte de los hombres propagando la moral y la industria."[24] La prosperidad de una nación y la de sus nacionales no debe estar ligada a la creencia de que es el estado el que la logra o puede lograr. Lo único que puede lograr tal prosperidad es la industria, el trabajo individual desligado de toda posible misión estatal. La idea de un estado como talismán realizador de toda clase de ideas o quimeras es también un gran peligro para el orden público, porque tal idea separa al estado de su misión real, puesto que hace del mismo un instrumento al servicio de quimeras, de utopías, con olvido de la realidad social que es la que verdaderamente debe servir. Se sacrifica la realidad so-

[23] *Ob. cit.*

[24] *Ob. cit.*

cial a algo que es tan sólo una idea, una quimera.[25] Mora nos dice lo siguiente: "importa no sólo que se refrene a los facciosos, sino también que una sabia doctrina destierre de los espíritus los proyectos quiméricos y falaces desvaríos, que arroje de las almas los turbulentos deseos que las hacen pasar con menosprecio cerca del bien para ir a seguir con ardor una imaginaria mejora".[26] Se menosprecia la realidad sacrificándola a un ideal. En una tal idea del estado como talismán realizador de quimeras, el orden no es posible, porque cada hombre o cada grupo de hombres querrá que el estado realice sus ideas, conduciendo tal cosa al choque de las ideas, al choque de unas quimeras con otras y, con ello, el desorden. El estado debe ser ajeno a la realización de ideales. Así como debe desligarse de las personas, debe también desligarse de toda quimera. No debe ni ser instrumento de *cuerpos* sociales, ni de ideales o quimeras sociales (ver § 62).

Al pensar así el doctor Mora, está recordando que los ideales de la independencia de México, en la lucha por obtenerla, se transformaron, al triunfo y logro de ésta, en instrumentos al servicio de facciones. La ignorancia del pueblo, nos dirá Mora, hizo que no viese en sus nuevos gobernantes sino a héroes, a salvadores, y no a lo que en realidad debían ser, servidores a sus órdenes. El pueblo olvidó sus intereses, los intereses de la sociedad, ligando tal interés al de los caudillos de su independencia. Los caudillos encarnaban los ideales del pueblo, y supieron sacar buen partido de tal encarnación para satisfacer sus propios intereses.

Todo gobierno surgido para realizar unas determinadas ideas es necesariamente revolucionario, puesto que tratará de alterar la realidad existente, queriendo conformarla a las ideas que sigue. Un tal gobierno tiene necesidad de la violencia para someter la realidad; pero esta violencia a su vez da origen al caudillaje. Un gobierno así olvida la realidad social, poniendo sobre ella las ideas que quiere realizar; en este intentar la realización de tales ideas surgen los hombres de acción, los caudillos. Caudillos e ideales quedan confundidos al lograrse el triunfo. El pueblo siente por los caudillos la admiración que sentía por las ideas, ve en ellos la encarnación de tales ideas. El pueblo se pone incondicionalmente al servicio de estos caudillos, surgiendo así la tiranía, el gobierno de las facciones.

De aquí la necesidad de evitar lo que Mora llama la revolución de los hombres y de ayudar a las revoluciones del tiempo. El es-

[25] En nuestros días se presentan varios y notorios ejemplos de esta concepción del estado.

[26] Mora, *ob. cit.*

tado no debe ser instrumento al servicio de las revoluciones de los hombres; pero tampoco debe estorbar la revolución del tiempo, sino cooperar en ella. "La habilidad de los que dirigen el estado —dice Mora— consiste principalmente en conocer las necesidades del grado de civilización a que han llegado los hombres. Puede conjeturarse que los pueblos llegarán en más o menos remota época a la libertad política. Los jefes de las naciones lejos de atemorizarse con semejante pensamiento, deben apetecer que sus súbditos merezcan cuanto antes esta libertad."[27] Hay así una revolución de los hombres, que no conduce sino al desorden y con ello al retroceso; y una revolución del tiempo, que es la verdadera revolución que conduce al progreso. Compárese esta tesis con la sostenida por Barreda en el discurso de Guanajuato, y se verá cómo ambos coinciden en considerar la revolución que representan como la revolución del tiempo estorbada por la incomprensión de las fuerzas del retroceso. Obsérvese cómo Mora, al igual que Barreda, habla de esta revolución del tiempo como de un llegar a una libertad política, a lo que Barreda llama una "emancipación política" (ver §§ 18 y 19).

Mora considera que las ideas impuestas por la fuerza fracasan; por esto se opone a que sea el estado el encargado de imponer tales ideas. Los individuos deben tener las ideas que quieran; nadie debe imponérselas. Con la imposición no se puede lograr la realización de ninguna idea; las ideas que deban realizarse se realizarán aunque no sean impuestas, aunque sean obstaculizadas. Esto es lo que para Mora representa la revolución del tiempo, en oposición a la revolución de los hombres. La primera se realizará contra toda oposición; nadie puede detener al progreso; la segunda, no. "Las opiniones sobre doctrinas —dice Mora— deben ser del todo libres."[28] El gobierno no tiene otra misión que la de guardar el orden. "Los gobiernos han sido establecidos para conservar el orden público —dice Mora—, asegurando a cada uno de los particulares el ejercicio de sus derechos y la posesión de sus bienes, en el modo y forma que les ha sido prescrito por las fuerzas y no de otra manera."[29] Si el estado se impone otra misión que no sea ésta, como es la de realizar determinadas ideas, el resultado será el desorden. Cuando el estado se hace instrumento de una doctrina ideológica en detrimento de otras, el resultado es que estas otras adquieren un valor antes insospechado, haciendo que los hombres a ellas adheridos se enfrenten a la imposición que se les quiere hacer. "Si se quiere —dice Mora— dar crédito a una doctrina no se necesita otra cosa que proscribirla."[30]

[27] *Ob. cit.* [28] *Ob. cit.* [29] *Ob. cit.* [30] *Ob. cit.*

El estado no debe apoyar ninguna doctrina; sin embargo, a pesar de estas primeras afirmaciones, Mora reconoce la necesidad de una doctrina de orden, cuando dice: "importa no solamente que se refrene a los facciosos, sino también que una *sabia doctrina* destierre de los espíritus los proyectos quiméricos".[31] Es menester una doctrina que evite las quimeras que causan el desorden. En una palabra, es menester una doctrina de orden. Esto parece una contradicción teórica, pues por un lado se afirma que no debe imponerse ninguna doctrina y por otro se afirma la necesidad de establecer una doctrina de orden. En otra parte nos ha dicho Mora que el estado no tiene derecho a "erigir las doctrinas en dogmas, ni obligar a los demás a sus creencias. Este absurdo supondría la necesidad de un símbolo o cuerpo de doctrina comprensiva de todas las verdades..."[32] Y en otra parte nos habla de la necesidad de una doctrina de orden, de una doctrina que vea la realidad, que la tome en cuenta y se aparte de toda clase de imaginaciones o quimeras. ¿Es esto una contradicción teórica?

No lo es. Tan sólo se trata de algo originado por las circunstancias. El que así habla es el representante teórico de una clase que lucha por alcanzar ciertos privilegios y que se ve estorbada por los grupos sociales que tienen el poder. Por esta razón se opone a que estos grupos utilicen el poder para imponer una ideología que los justifica. Pero al mismo tiempo los hombres de la clase de Mora están sosteniendo una determinación ideológica, que a su vez pretenden sea la de toda la sociedad. La burguesía mexicana quiere un orden; pero no el orden antiguo, al que consideran como fuente de desorden, aunque de desorden frente al orden que ella quiere. Para establecer este orden, era menester una ideología que justificase el orden que se quería implantar como si fuese el orden de la sociedad, al servicio de todos los ciudadanos, y no como era en realidad: el orden de una determinada clase social, el orden de la burguesía mexicana.

Esta doctrina de orden será el positivismo. El positivismo representará lo que llamaba Mora "un símbolo o cuerpo de doctrina comprensiva de todas las verdades" y que Gabino Barreda llamará "fondo común de verdades".[33] La burguesía mexicana, una vez

[31] *Ob. cit.*

[32] *Ob. cit.* Esto fue lo que se intentó realizar con el positivismo, en el cual se quiso comprender todas las verdades. Ver más adelante: "Planificación educativa de Barreda" en la Sección Tercera de este trabajo.

[33] Gabino Barreda, "De la educación moral", en *Opúsculos, discusiones y discursos*, y "Carta a D. Mariano Riva Palacio", donde se dice: "Para que la conducta práctica sea, en cuanto cabe, suficientemente armónica con las necesidades reales de la sociedad, es preciso que haya un fondo común de verdades de que todos partamos" (p. 28, de *Opúsculos, discusiones y discursos*).

triunfante, tratará de implantar un orden, pretendiendo que tal orden es el orden de toda la sociedad. Sostendrá la sabia doctrina que desterrará "todos los proyectos quiméricos". Esta doctrina pretenderá ser distinta a las doctrinas que ha combatido; no será un dogma en el que se crea sin más; sino que su dogmatismo se originará de la evidencia de sus verdades. Pretenderá basarse tal doctrina en verdades evidentes y por lo mismo indiscutibles, a diferencia de las doctrinas a las cuales ha combatido, basadas en verdades de fe, como sucede con la religión católica, o en el sentimiento de admiración a los héroes, como sucede con los que creen en los caudillos. *El positivismo será la sabia doctrina que desterrará toda clase de proyectos quiméricos, apoyándose en lo que llama realidad evidente. No hay pues ninguna inconsecuencia teórica en Mora, no es sino la expresión de una clase, la de la burguesía mexicana en su fase combativa, tratando de conciliar su oposición al orden existente con el ideal de un nuevo orden.* (1)

(1) Barreda sería la expresión de esa misma clase en su fase previa, tratando apenas de alcanzar el poder. (Según Bazant que lo interpreta así)

III. LA IDEOLOGÍA DE LA BURGUESÍA MEXICANA EN SU FASE COMBATIVA

§ 33. La "libertad", concepto al servicio de una clase social

Mora, se ha visto ya, expresa la manera de sentir de un determinado grupo social al que hemos llamado burguesía mexicana. En él se anticipa la ideología del burgués de la era porfiriana. Este tipo de hombre no puede ser confundido con el burgués de la cultura europea, aunque sí tenga con él muchas semejanzas.[34] El tipo de burgués del cual es portavoz el doctor Mora pretende, al igual que el europeo, apoyarse en el trabajo industrial. Sin embargo, no será en este campo donde adquiera su fuerza, a pesar de que en el Porfirismo se hicieron grandes esfuerzos en este sentido, en el de formar una fuerte burguesía industrial mexicana.[35] A pesar de este esfuerzo, la gran industria quedó en manos de extranjeros. Fue la burguesía europea la que se apoderó de dicha industria y la fomentó en México. Nuestra burguesía la formaron los terratenientes, los latifundistas, los especuladores que en vez de fomentar la industria mexicana la entregaban a los capitalistas europeos.

El burgués de la época porfiriana es un tipo cómodo, egoísta, que no quiere que en nada se le moleste, que quiere enriquecerse con el menor esfuerzo. Este hombre es un amante de la paz, del orden. La paz y el orden del Porfirismo. Para este hombre todo está o debe estar al servicio de sus intereses. Sin embargo, hemos visto que en Mora, en el hombre que consideraremos como expresión de esa clase, los supuestos ideológicos de dicha clase afirman todo lo contrario. No se quiere que el estado sea el instrumento de unas determinadas clases, de unos determinados cuerpos sociales, sino que dicho estado sirva a toda la sociedad. Pero también se ha visto que esta idea tiene su origen en su situación no privilegiada. Y cuando dicen que el estado debe servir a *toda* la sociedad, en este *toda* va incluida dicha clase. La burguesía mexicana quiere que se sirva a toda la sociedad, porque el estado sólo está al servicio de una clase en la cual no está ella incluida. Cuando se re-

[34] Sobre la burguesía europea véase la ya citada obra de Groethuysen. Por lo que se refiere a México, existe la interpretación de Samuel Ramos de las clases mexicanas de esta época en su libro *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. México, Edit. Pedro Robredo, 1938.

[35] A la exposición de estos esfuerzos ha dedicado Valadés, en su *ob. cit.*, un capítulo titulado "La locura de riqueza".

claman los derechos de la sociedad, lo que se reclaman son los propios derechos. Una vez que haya triunfado esta clase, se olvidará que en la sociedad hay otras clases que también tienen derechos.

El doctor Mora expresa esta ideología cuando dice: "Si el amor de la patria se sujeta a un análisis exacto, en último resultado no es otra cosa que el deseo de la propia comodidad."[36] La comodidad propia, he aquí en último término a lo que esta clase reduce el amor patrio y a lo que pueden reducirse los ideales de la lucha de esta clase. Es una clase que lucha por sus propios intereses, a los que ha dado una importancia nacional. La nación aparece aquí ligada a los intereses de la burguesía mexicana. Y esto no tiene nada de escandaloso: la nación no es un ente desligado de los hombres, sino que es su expresión. Los intereses de la nación son siempre los intereses de unos determinados hombres, que no pueden ser, acaso por desgracia, los intereses de todos los hombres. Unas veces la nación representa los intereses de la aristocracia de la sangre, otras los de los elegidos de la divinidad, otras los de la aristocracia del dinero. Unas veces la nación está ligada a los intereses de la nobleza, otras a los de la burguesía y otras a los del proletariado; pero siempre en cada época ha estado ligada a los intereses de un determinado grupo de hombres.

En el caso de que se trata, la patria, la nación, todo lo que ésta representa, está ligado al muy burgués deseo de la comodidad. Acaso sea éste un deseo perseguido por todas las clases sociales, por todos los hombres; pero en ninguna parte tal deseo se hace tan patente, tan descarado, sin disfraz, como en la burguesía. Para la burguesía mexicana el progreso será el que lleve a la realización de esta su aspiración; pero una vez que se haya logrado, o al menos que se haya creído lograr, entonces el progreso se detendrá, transformándose en una palabra sin sentido. El ideal de esta clase queda resumido en las siguientes palabras de Mora: "La vida y los medios de conservarla y de pasarlo de una manera agradable; he aquí todo el hombre, he aquí todo lo que pide y lo único que le interesa."[37]

Persiguiendo la satisfacción de estos sus intereses, la burguesía mexicana ha tenido que enfrentarse a los *cuerpos* enemigos de dichos intereses: el clero y el militarismo. Contra éstos mantiene una idea, la de la libertad. Pero ésta es también una idea sostenida por los caudillos militares contra los cuales se enfrenta la burguesía. "La palabra libertad, que tanto ha servido para la destrucción de

[36] Mora, *Ensayos, Ideas, Retratos.*

[37] *Ob. cit.*

su sentido mismo —dice Mora—, ha sido el pretexto ordinario de todas las revoluciones políticas del globo... que sus conductores han hecho desaparecer como un fantasma en el momento mismo que dejó de ser necesario para la consecución y feliz éxito de sus miras ambiciosas."[38] Estas palabras se pueden aplicar a los hombres que iniciaron su lucha enarbolando el ideal de la libertad y que al triunfar habrían de convertirse en enemigos de la misma entendida en su primer sentido, en el que le daba la burguesía mexicana en su fase combativa. La palabra libertad tendrá en esta fase un sentido distinto al que tendrá más tarde, una vez que la burguesía sea dueña del poder. Una será la libertad conforme al sentido que le dieron los llamados liberales mexicanos, y otra en el concepto entendido por el Porfirismo. Ya se ha dicho en otra parte que en torno a este concepto se enfrentarán liberales y positivistas, no logrando ponerse de acuerdo sobre el sentido que dicha palabra tiene. El propio Barreda dará a la palabra libertad en su discurso de Guanajuato un sentido distinto (§ 23) al que le dará al discutir dicho concepto con los liberales (§ 50). *El concepto libertad estará de hecho ligado a los intereses de la clase que lo sostiene.*

§ 34. La persuasión como instrumento ideológico al servicio de la burguesía mexicana

"Es preciso —dice Mora—, para la estabilidad de una reforma, que sea gradual y caracterizada por *revoluciones mentales* que se extiendan a la sociedad, y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo."[39] Con estas palabras Mora se anticipa a la idea que la burguesía mexicana adoptara al tomar el positivismo como instrumento al servicio de su ideología e intereses. Con el positivismo se intentó realizar la *revolución mental* de que nos habla Mora: uniformación de todas las opiniones, haciendo que todos los mexicanos pensasen de acuerdo con lo que Barreda llamó un "fondo común de verdades". Pero esta revolución mental, esta uniformación de opiniones de todos los mexicanos, no podrá alcanzarse por la violencia —ya hemos visto cómo Mora es contrario a toda violencia—. El instrumento para lograr dicha uniformación deberá ser la persuasión.

La burguesía mexicana, amante de todo orden y enemiga de todo desorden, no podía ser partidaria de una violencia que sólo desórdenes podía provocar. Había que enseñar a pensar a todos los hombres por igual; pero sin violencia corporal. La violencia se haría en otra forma; esta violencia debería ser mental: la violencia a que se somete a todo educando; de aquí la necesidad de uniformar las ideas en la escuela. "Los efectos de la fuerza son rápidos —dice Mora—, pero pasajeros; los de la persuasión son lentos, pero seguros." La educación fue el arma de que se valió la burguesía mexicana para persuadir a otras clases de su derecho a los privilegios que obtuvo. De aquí la necesidad que tenía esta clase de una doctrina que persuadiese a todos los mexicanos de que el orden de la burguesía mexicana era el orden de la sociedad.

[38] *Ob. cit.*

[39] *Ob. cit.*

Pero estos hombres, partidarios del orden y enemigos de la fuerza, se verán obligados a utilizar la violencia contra la violencia; pero no ignoran que no es con esta arma con la que han de poder vencer definitivamente a sus contrarios. Lo saben así, porque ellos, tan amantes del orden, han tenido que usar de la violencia para defenderse de la violencia que se les ha hecho. Mora se queja en varias ocasiones de la violencia hecha contra los hombres del progreso. Sólo la violencia obliga a la violencia. La violencia es necesaria para vencer a los grupos que hacen uso de ella; pero una vez que han sido vencidos por la violencia, es menester convencer a tales grupos de que su derrota era necesaria; que el puesto que querían tener no era el puesto que debían tener, que su actuación era equívoca, que era una actuación injustificable, contraria nada menos que al progreso de la humanidad. Había que convencer de todo esto al clero y a la milicia. Nuestros liberales no se sienten sus enemigos; Mora ha dicho: "ninguna nación culta ni religiosa puede existir sin clero ni milicia".[40] No serán enemigos de dichos cuerpos sino en tanto que éstos sean enemigos de la sociedad; en tanto que éstos obtengan sus privilegios a costa de los privilegios y de los derechos que son propios de toda sociedad. No quieren nada contra dichos cuerpos; lo único que quieren es que éstos cumplan la labor social que les está asignada. Tampoco están contra sus ideas, sino contra el uso que hacen de estas ideas. Lo que no pueden aceptar es que dichas ideas les sirvan de instrumento para explotar a la sociedad.

La insistencia del clero y la milicia tratando de sostener privilegios a los que no tienen derecho, es lo que ha obligado a la burguesía mexicana a usar de la violencia. Mientras tales grupos no se muestren dispuestos a aceptar plenamente el nuevo orden social; mientras que en sus manos esté la posibilidad de atacar dicho orden, será menester usar de la violencia contra la violencia; después habrá que convencer a dichas clases de su error por otros medios que no sean los de la violencia. La violencia es sólo una

[40] *Ob. cit.*

necesidad de carácter transitorio. "Las revoluciones o revueltas —dice Mora— han de existir por la fuerza misma de las cosas, mientras uno de los principios políticos que se hallan en contienda, no llegue a sobreponerse al otro de manera decisiva. Para que esto se logre es necesario que el principio vencido pierda hasta la esperanza de recobrar el poder que se ha escapado de sus manos, y como los triunfos y derrotas han sido también por la fuerza misma de las cosas, frecuentes, alternativos y de poca duración, esta esperanza no será fácilmente destruida, sino por una administración vigorosa y enérgica para reprimir las facciones, e ilustrada para hacer a las exigencias sociales las concesiones que no será fácil rehusar sin peligro."[41]

Como se ve, lo que Mora y su clase quieren es hacer una revolución de fondo. No basta la revuelta armada, pues con ésta no se logrará otra cosa que provocar una contrarrevuelta. Es menester una revolución más honda, cuya fuerza deberá ser otra distinta a la física; debe ser la fuerza de la *ilustración*, la capacidad para saber cuándo es menester una reforma; la capacidad para prever todo posible peligro. Será menester, como diría Comte, *prever para obrar*. La revolución de la burguesía mexicana es una revolución de carácter político-social. La reforma que intenta no es simplemente política, sino también social. La política es entendida como instrumento social y no a la inversa. De aquí la necesidad de un sistema educativo que formase a los mexicanos de acuerdo con esta nueva manera de ver a la sociedad. La educación sería el instrumento más adecuado para una revolución que pretendía algo más que un simple cambio político.

Con el Porfirismo se habría de lograr lo que quería Mora: una administración fuerte capaz de reprimir toda facción. El clero y la milicia, una vez vencidos por la burguesía mexicana se transformarán en instrumentos al servicio de ésta, se burocratizarán.[42] *La burguesía, una vez constituida en un gobierno fuerte, capaz de hacer perder toda esperanza de recobrar el poder a los cuerpos que se lo disputaban, los transformaría en lo que quería que fueran: en instrumentos puestos a su servicio. Sin embargo, la burguesía no supo tomar en cuenta la condición impuesta por la doctrina de Mora: la de hacer las concesiones que la sociedad habría de exigir con el tiempo. No supo tomar en cuenta los intereses de las clases sociales que habrían de surgir más tarde haciendo que la revolución del tiempo se transformase en una revolución de los hombres.*

[41] Mora, *Obras sueltas*.

[42] Valadés, *Ob. cit.*, hace una exposición de la forma en que el Porfirismo asimiló y burocratizó al clero y a la milicia.

§ 35. El respeto a las ideas

La idea liberal de la persuasión traía aparejada la del respeto a las ideas de los demás. La no violencia implicaba la no intromisión en las ideas de los demás. Sin embargo, se ha visto que a pesar del deseo de la burguesía mexicana de no entrometerse en las ideas de los demás, tal deseo no se realizaba, porque estos demás consideraban que eran atacados en sus ideas. La burguesía mexicana, quiera que no, sostenía una ideología parcial, por lo que tenía necesariamente que chocar con otras ideologías. Era menester convencer a los demás mexicanos de que la ideología que sostenía la burguesía era la ideología que deberían sostener; que su ideología no era sólo válida para un cuerpo, sino que también era válida para toda la sociedad. Pero había que convencer por medios no violentos. Mora nos dice al respecto: "¿Cuál es la obligación de los buenos ciudadanos? Procurar ir formando la opinión por medios suaves y allanando el camino para que las reformas se verifiquen algún día, no por efusión de sangre, sino espontánea y fácilmente; y entretanto abstenerse de conspirar, de formar o adherirse a planes subversivos. Esto dicta la prudencia y esto exigen de todo ciudadano las leyes del honor y el orden público."[43]

Como se ve, se trata de una ideología de prudencia, enemiga de toda violencia, de todo desorden. Si se quería hacer algún cambio en la sociedad, era menester, antes que nada, *formar la opinión* por medios suaves, sin violencia. Será esto lo que traten de hacer por medio de una educación basada en la doctrina positiva.

La burguesía mexicana trató de alcanzar el poder por medios suaves, por convencimiento, en otras palabras, *racionalmente*. Sin embargo, esto no fue posible porque las clases que tenían el poder usarían de la violencia para defenderlo; fue menester la violencia contra la violencia. En esta lucha se enfrentaron dos ideas: la que hacía del estado una fuente de riqueza y la que hacía del estado un guardián de la riqueza. La burguesía mexicana, en un principio, quiso evitar que el estado siguiese siendo un instrumento productor de privilegios; su única misión era la de guardián; los privilegios había que obtenerlos en otras fuentes. Éstas, ya lo hemos visto, deberían tener su base en el trabajo industrial. Sin embargo, la burguesía mexicana se vio obligada a disputar el poder por medio de las armas; fue necesario que usase la conspiración, los planes subversivos y el movimiento armado.

Una vez que la burguesía mexicana hubo triunfado, trató de justificar su triunfo por medio del convencimiento. Pretendió que

[43] Mora, *Ensayos. Ideas, Retratos.*

el estado era lo que había enunciado: un servidor de la sociedad; ofreció respeto a todas las ideas y no sostener ninguna en especial; fue esto lo que quiso indicar al sostener la tesis de la escuela laica. Sin embargo, la realidad había de demostrar que estas pretensiones no pasarían de simples pretensiones. El estado se había de convertir en otra cosa que instrumento al servicio de la sociedad: en instrumento al servicio de la burguesía mexicana. En el nuevo reparto de privilegios, la parte del león se la llevó la burguesía mexicana; el resto fue repartido entre sus antiguos enemigos: el clero y la milicia. En el régimen porfirista se unieron todas estas clases; se formó un solo cuerpo, cuya única ambición fue la de sostener los privilegios ya obtenidos, defendiéndolos por todos los medios posibles. Es más, la industria como instrumento de riqueza fue abandonada a la activa burguesía europea; el estado mexicano volvió a ser fuente de riqueza y de privilegios.

Sin embargo, nunca dejó la burguesía mexicana de justificar los privilegios que obtuvo dentro de un plan necesariamente racional. La burguesía mexicana identificó sus propios intereses con los intereses de la sociedad. Los privilegios que obtuvo no eran privilegios propios de su clase sino privilegios propios de todo ciudadano, a los cuales tenía derecho como miembro de la sociedad mexicana. Sobre dicha identificación aconsejaba Mora en forma casi maquiavélica cuando decía: "Para influir en los demás se necesita un profundo conocimiento del corazón humano, una constancia invariable en los propósitos o proyectos que se procuran realizar, una *suma destreza en identificar los intereses comunes con los propios*, y sobre todo *gran precaución para evitar lo que pueda ofender a las ideas* de los que por circunstancias influyen en proporción y en porciones considerables en la masa."[44] Esto es lo que hace la burguesía mexicana: identificar sus propios intereses con los intereses de los demás teniendo gran cuidado en no ofender aquellas ideas que aún influían en la masa. Como se ve, la ideología de la burguesía era una ideología de *precaución*.

La educación positiva tendrá, lo veremos más adelante, sumo cuidado en no ofender a otras ideologías, pretendiendo respetar a todas. Nos dirá que no está contra ninguna idea, contra ninguna doctrina religiosa. Nos dirá que lo único que quiere es que estas ideas o doctrinas permanezcan en el lugar que les corresponde y no traten de convertirse en doctrinas o ideas únicas, porque esta pretensión causa el desorden. Los positivistas mexicanos asegurarán que no están contra las doctrinas que sostiene la iglesia católica por ser estas doctrinas de carácter espiritual, que sólo están contra la pretensión de las mismas de convertirse en un poder material. Asegurarán no estar contra ninguna doctrina, sino tan sólo contra las pretensiones políticas de éstas. Los mexicanos podrán ser católicos o jacobinos, como mejor les plazca; pero antes que nada deberán ser buenos ciudadanos. Sus ideas no deben servir de instrumento para obtener ventajas políticas.

[44] *Ob. cit.*

De acuerdo con los positivistas mexicanos, al estado no debe importar quién sea poseedor de la verdadera religión, qué idea o doctrina es la mejor; lo único que debe importarle es que estas ideas o doctrinas no alteren el orden. Los ciudadanos mexicanos pueden tener las ideas que quieran, siempre y cuando estas ideas no les sirvan de instrumento para mejorar su propia situación material en perjuicio de la de otros. Todo privilegio deberá tener otra fundamentación que la de ser don de Dios o herencia de héroes o caudillos. Los individuos no tienen más derecho que aquellos que logren por propio esfuerzo, y ninguna idea o doctrina podrá limitárselos. El hombre debe valer por lo que es capaz de realizar y no por las doctrinas o ideas que profese. Quien realice más, tendrá más derechos que aquel que realice menos. De aquí surgirá la tesis positivista del derecho del más fuerte, que encontrará su justificación en doctrinas biológicas, entre otras la de Darwin (ver § 60). Contra esta tesis protesta Vasconcelos al combatir al positivismo mexicano (§ 6). Cada hombre tiene lo que se merece, y esto no hay que tocarlo. Mora nos dice: "Reformemos los abusos sin tocar a las personas, sino cuando fuese necesario."[45] A las personas no hay que tocarlas sino cuando hagan de sus derechos un instrumento en contra de los derechos de los demás apoyándose en ideas que no son las del propio esfuerzo; es decir, en ideas en las que se sostiene que los privilegios tienen otras fuentes que no son las de dicho esfuerzo. ¿Qué es lo que intenta hacer la burguesía mexicana al sostener dichas ideas? Lo que en realidad hace es sostener lo contrario de lo que dice: al sostener tales ideas está justificando su derecho al poder y a los privilegios que anhela y que va logrando. En la doctrina en que se sostiene que los privilegios obtenidos por esfuerzo propio son legítimos, se está sosteniendo el derecho de la burguesía a obtener determinados privilegios, en contra de la tesis de los grupos que los han obtenido por medio de otros justificantes. *Contra la tesis que sostiene que los privilegios de los hombres son un don divino, o bien contra la tesis que concede todos los privilegios a los caudillos o héroes nacionales, está*

[45] *Ob. cit.*

la tesis del esfuerzo personal, según la cual cada hombre tiene derecho a tener aquello que es capaz de lograr por su propio esfuerzo. Se consideran herederos del trabajo, no de Dios ni de caudillos.

§ 36. La tesis del respeto al derecho ajeno

"Frío en sus pasiones e invariable en sus designios debe ser un reformador",[46] dice Mora hablando de los reformadores sociales. Éste es el ideal del reformador de la burguesía mexicana. Ni afectos ni pasiones deben influir en los designios de los nuevos reformadores. Este será el ideal de los positivistas mexicanos, los cuales pondrán el método, la doctrina por sobre toda clase de afectos o sentimientos. Todo lo que no esté de acuerdo con el método positivo, debe desecharse (ver § 53). Este tipo de reformador, deberá "atacar vigorosamente —continúa diciendo Mora— las instituciones, y dejar a salvo los derechos de las personas".[47] La reforma debe atacar a las instituciones y no a las personas. Las personas, de acuerdo con este criterio, deben ser respetadas; tan sólo se quiere cambiar a las instituciones que no cumplen su misión social, como lo es la de salvaguardar los derechos de dichas personas. Se quiere cambiar a las instituciones que se han convertido en instrumentos al servicio de un *cuerpo*, pero sin que esto implique que se quiera atacar a las personas que componen dichos cuerpos.

Mora, al igual que los positivistas mexicanos más tarde, quiere establecer una distinción entre *derechos personales* y *derechos sociales*. Los segundos garantizan a los primeros, pero a condición de que éstos, los primeros, no hagan de los derechos sociales derechos personales. Se quiere guardar el equilibrio entre lo personal y lo social; pero será aquí donde los ideólogos de la burguesía mexicana no podrán ponerse de acuerdo con los cuerpos sociales en pugna, porque cada cuerpo tenderá a convertir a la sociedad en instrumento de sus propios derechos personales.

Al sostener dicha tesis lo que hace la burguesía mexicana es defender sus propios derechos, presentando dichos derechos como no contradictorios con los derechos personales de los cuerpos con los cuales se encuentra en pugna. La burguesía mexicana nos está diciendo que no se opone a que las personas que componen otros cuerpos, como son el clero y la milicia, tengan determinados derechos, aquellos que les corresponden como personas, sino que tan sólo se opone a que como *cuerpos*, como instituciones sociales, estén en contra de los intereses personales de las demás personas que

[46] *Ob. cit.*

[47] *Ob. cit.*

forman parte de la misma sociedad. Cuando se ataca al clero, no se atacan los derechos personales de los clérigos; tampoco al atacarse a la milicia se ataca a los derechos de los militares. Cuando se ataca al clero y a la milicia, lo que se ataca es a la desviación que estos cuerpos han sufrido, al ponerse al servicio de un determinado grupo de personas en perjuicio de otras muchas, en vez de ponerse al servicio de todas las personas que forman la sociedad. El clero y la milicia son necesarios a la sociedad; pero es menester que estas instituciones cumplan con su misión social. De aquí la razón por la cual, nos dice Mora, cada mexicano deberá preguntarse si el pueblo existe para el clero o si el clero ha sido creado para satisfacer las necesidades del pueblo. Es menester que cada ciudadano cumpla con su propia misión social, la cual se puede reducir a la fórmula de Juárez: El respeto al derecho ajeno es la paz. Los deberes hacia la sociedad son los deberes hacia los demás.

¿Cumplirá con los postulados de esta tesis la burguesía mexicana? Dicha tesis se quiso inculcar en los mexicanos por medio de la educación positivista. Nuestros burgueses quisieron que todos los mexicanos pensasen conforme a la ideología de la burguesía mexicana. Los positivistas mexicanos pretendieron hacer de su doctrina una doctrina de carácter social, al servicio del postulado cuya base era la paz resultante del respeto al derecho ajeno. Considerando que la doctrina positiva era una doctrina de carácter social, fue impuesta por medio de la educación a todos los mexicanos. La burguesía mexicana encontró en la filosofía positiva la expresión teórica de su manera de sentir el mundo y la vida, siendo ésta la razón de su adopción. Pero al adoptarla la elevó no sólo a lo que era, a doctrina de su clase, sino que hizo de ella la doctrina de toda la sociedad mexicana. Concediéndole un carácter social pretendió respetar las ideologías personales. Dividiendo arbitrariamente la conciencia del hombre en dos grandes campos, pretendió hacer del positivismo la doctrina válida para uno de estos campos, el social. Todos los hombres como entes sociales, debían asimilar la doctrina positiva como doctrina social; a cambio de esto, les quedaba otro campo, el personal, en el cual podían obrar como les viniese en gana. Los positivistas mexicanos aseguraron que su doctrina no invadía el terreno de lo personal, sino que permanecía siempre en el campo de lo social.

Los positivistas mexicanos quisieron reglar las ideas de los mexicanos en un pretendido terreno social; pero sucedió lo contrario, como ha visto muy bien el propio Mora, al decir: "Si a alguna autoridad se concediese la facultad de reglar [las ideas], ésta abu-

saría bien pronto de semejante poder."[48] Así fue. La burguesía mexicana, enemiga, como toda burguesía, de la violencia física, hizo violencia espiritual, sirviéndose del positivismo como instrumento. El positivismo mexicano fue un intento de planificación de las ideas de todos los mexicanos, siguiendo el modelo de la ideología de la burguesía mexicana. La burguesía mexicana justificó sus propios privilegios y los defendió por medio de la filosofía positiva. Trató de *demostrar positivamente* el origen *científico* de sus privilegios. Y cuando tales demostraciones científicas fueron insuficientes, supo servirse de sus antiguos adversarios, el clero y la milicia, para que éstos convenciesen con sus propios métodos a aquellos que no se dejaban convencer con el método positivo. En otras palabras, cuando el convencimiento doctrinal fue insuficiente, la burguesía mexicana, una vez dueña del poder, utilizó los métodos que antes había repudiado cuando los aplicaron en contra de ella: la violencia física. El doctor Mora decía, refiriéndose al partido del retroceso, algo que también puede aplicarse a la burguesía mexicana una vez que hubo alcanzado la meta anhelada. "Nadie ha clamado tanto contra esta dictadura imperfecta y temporal, como los que la querían eterna, onmímoda y absoluta... porque son víctimas cuando aspiran al honor de verdugos. En una palabra, porque querían dictadura, no para sí sino para otros..."[49] *La burguesía mexicana, una vez vencedora, trataría de imponer a la sociedad sus propias ideas; trataría de poner a ésta a su servicio, convenciendo a los mexicanos por todos los medios posibles de que tal servicio era una necesidad "social". La clase que luchó contra la dictadura del clero y la milicia habría de imponer otra dictadura no menos dura: el Porfirismo.*

dictadura burguesa.

[48] *Ob. cit.* Esto fue lo que se intentó por medio del positivismo. (Véase más adelante.)

[49] Mora, *Obras sueltas.*

SECCIÓN TERCERA

EL DESARROLLO

I. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN GABINO BARREDA

§ 37. La libertad como derecho individual

Se ha visto (§ 17) cómo Gabino Barreda fue llamado por el presidente Juárez para reorganizar la educación, poniéndola a tono, o de acuerdo, con los principios liberales del triunfante movimiento de reforma. La misión de Barreda fue la de establecer una educación que sirviese de base social al nuevo orden que se trataba de implantar. El orden era una de las principales necesidades de la nación mexicana agotada en sus largas guerras intestinas y en su lucha contra la invasión de Napoleón III. Para que dicho orden fuese permanente, era menester que los mexicanos tuviesen conciencia de su necesidad; no bastaba un orden material, un orden mantenido con las armas, sino que se necesitaba de un orden que tuviese su base en la conciencia de los individuos; era menester un orden espiritual.

Para implantar dicho orden, habría que enfrentarse en primer lugar contra el orden espiritual sostenido por el clero y el grupo militarista que le apoyaba.[1] Pero no era éste el único enemigo; la Reforma traía en sus entrañas un nuevo enemigo del orden; a este enemigo fue al que los positivistas llamaron genéricamente *jacobinismo*. Los jacobinos eran aquellos liberales que no aceptaban el orden sostenido por los positivistas mexicanos. Los liberales mexicanos sostenían el ideal de la libertad en su sentido absoluto, entendida como la libertad de pensar y actuar como se quisiese. Frente a estos dos enemigos: los conservadores y los liberales, los positivistas consideraron a los segundos más peligrosos, pues eran éstos los vencedores, los hombres que habían hecho la revolución y que ahora no se resignaban a un nuevo tipo de orden; en cuanto al clero y su aliado el militarismo, eran por lo pronto los vencidos y tardarían mucho en rehacerse.

Barreda tenía ante sí una difícil tarea, la de ordenar la conciencia de los hombres que habían destruido el orden, aunque este orden destruido no fuese sino un orden de tipo teológico. Nuestro pensador tropezó inmediatamente con la ideología sostenida por los

[1] Tanto Barreda como Aragón, Sierra y otros positivistas, hablan del clero y el militarismo como causantes del desorden social de México, aunque años más tarde se acuse también a las ideas liberales como ideas de desorden. (Véase esto más adelante.)

liberales mexicanos; en varios de sus escritos se queja de la hostilidad con que sus ideas han sido acogidas en los propios círculos de los hombres que tenían el gobierno. Barreda, para lograr la acogida de sus ideas, tuvo que empezar por tender un puente que hiciese fácil a los liberales pasar de sus ideas a las ideas del orden positivista. Este puente, se ha visto antes, lo estableció en la *Oración Cívica*, pronunciada en Guanajuato.

En dicha *Oración Cívica*, se pudo ver (§ 23) cómo Barreda alteró la doctrina comtiana para adaptarla a la interpretación de la historia de México desde un punto de vista liberal. En esta interpretación, el *espíritu positivo* encarnaba en las fuerzas de la revolución y el *espíritu negativo* en las fuerzas del clero y el militarismo. La divisa comtiana de amor, orden y progreso fue también alterada cuando Barreda habló de *libertad*, orden y progreso. Por medio de dicha alteración y por medio del anticlericalismo sostenido en dicho discurso logró Barreda atraer en principio el interés y aprobación de los liberales. Fue este presentar la doctrina positiva como una doctrina liberal y anticlerical lo que de seguro hizo que los liberales mexicanos prestasen su confianza a la reforma educativa encomendada a Barreda. El ingeniero Agustín Aragón da entre otros motivos o causas por las cuales Gabino Barreda fue llamado a colaborar en la reforma educativa, la lectura hecha por el presidente Juárez de dicho discurso. "Il n'est pas téméraire d'affirmer que la lecture du discours du Dr. Barreda décida le président Juárez à l'appeler auprès de lui en qualité de collaborateur."[2]

De acuerdo con la doctrina sostenida por Barreda en dicho discurso, el orden material anhelado no era un orden contra la libertad individual. Por el contrario, el orden material era puesto al servicio de la libertad individual, al servicio de la libertad espiritual. Recordemos lo que decía Barreda en el mismo discurso: "Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual. Que el orden material conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización."[3] Se propone un orden o dictadura material al servicio de la libertad. Los mexicanos quedaban en esta forma más libres, se les libertaba de la carga que representaba el orden material. El orden material representa lo menos noble, aquello a lo que menos deberían tender las ambiciones de los mexicanos. Esta tarea estaba encomendada al estado. El estado no debería ser otra cosa que el guardián del orden material, para que así fuese posible una plena libertad espiritual.

[2] Agustín Aragón, *Essai sur L'Histoire du Positivisme au Mexique*, p. 16.
[3] Gabino Barreda: *Oración Cívica*, p. 105.

Se quiso convencer tanto a conservadores como a liberales de que el poder del estado era simplemente un poder material, que el orden que quiso establecer el nuevo estado era el orden que sólo se refería a lo material y en ninguna forma a lo espiritual. El estado no tenía otra misión que la de dirigir el orden material; en cambio, por lo que se refería al orden espiritual, éste quedaba a cargo de la propia iniciativa del individuo, al arbitrio individual. Cada mexicano era libre de dirigir su conciencia; la nueva educación no trataría de intervenir en el orden interno de los mexicanos, sino únicamente de hacer conscientes a éstos de la necesidad de que existiese un orden material, para que así no se obstaculizase la labor ordenadora del estado. De aquí surgirá la tesis de la *escuela laica*, según la cual el estado no pretendía imponer a los mexicanos ninguna ideología, sino que ésta quedaba al arbitrio de cada mexicano, el cual podía elegir la ideología que mejor quisiese. El estado prometía no intervenir en el campo de lo que se consideraba perteneciente a la libertad individual en un sentido espiritual. Cada familia quedaba en completa libertad para inculcar a sus miembros las doctrinas o ideas que quisiese; la misión del estado no era otra que la de hacer de estos miembros de la familia buenos ciudadanos, para que sirviesen mejor a la sociedad: enseñar el respeto al estado como guardián del orden, pues sólo así era posible la permanencia del orden material. Respetando el orden material habría paz, y habiendo paz podría haber libertad de pensamiento y discusión.

Todos los mexicanos son libres para pensar lo que quieran, pueden ser católicos o jacobinos; para lo único que no son libres es para alterar el orden material utilizando para ello alguna de estas ideologías. Como consecuencia y en correlación con tal idea, el estado a su vez no podía sostener ninguna ideología; no podía ser ni católico ni jacobino; su único ideal, si había de tener alguno, debería ser el de orden y con él la paz. Las ideologías son propias de los individuos, no del estado, con dicha idea, los individuos son los únicos que pueden sostener determinadas ideologías, siempre y cuando éstas no amenacen el orden material o social. A cambio de esto, la sociedad no debe tener otro ideal que el del progreso que beneficie a todos sus miembros. De aquí que el estado haya tomado como ideal educativo el del conocimiento científico o po-

sitivo; pues éste no atacaba las ideologías individuales, sino que tan sólo mostraba aquellas verdades que eran patentes por sí mismas y que por lo tanto estaban al alcance de cualquier individuo. Además, estas verdades no se referían sino a aquel campo de lo llamado material, campo en el cual el progreso representaba el progreso de todos los individuos, el progreso de la sociedad. La doctrina positiva es considerada, dentro de esta tesis, como el mejor instrumento para enseñar a los ciudadanos mexicanos a guardar y defender el orden social; se la considera como un instrumento al servicio del orden material. Se piensa que guardando dicho orden, no se tiene por qué entrar en pugna con el orden espiritual. Se piensa que el sostener el orden material no implica intervenir en el orden individual; sino por el contrario, que tal orden queda en esta forma garantizado. Se piensa que la libertad en el sentido que le daban los liberales no entraba en pugna con el ideal de orden social del positivismo. *Sin embargo, el positivismo llevaba implicada dentro del cuerpo de su doctrina una idea de la libertad que en ninguna forma podía ser la sostenida por el liberalismo mexicano; esta idea le haría entrar muy pronto en pugna con los liberales mexicanos.*

§ 38. La libertad en el orden positivo

En 1863, cuatro años antes de que pronunciase su famoso discurso en Guanajuato, Barreda había escrito en el número 839 de *El Siglo XIX* un artículo titulado "De la Educación Moral".[4] En dicho artículo nuestro pensador pugnaba porque el estado atendiese a la educación moral de los ciudadanos, diciendo: "Además de sus deberes políticos, el ciudadano tiene otros más importantes que llenar: los deberes del orden moral, y es obligación del gobierno atender a esta necesidad, tanto o más que a las otras."[5] Consideraba Barreda que el estado tenía entre otras obligaciones la de formar ciudadanos moralmente buenos, y que tal cosa la podía lograr por medio de la educación.

Pero antes de seguir adelante, hay que saber que en Barreda la moral no tenía nada que ver con las ideas religiosas o metafísicas; para nuestro pensador, el hombre es bueno o malo con independencia de las ideas religiosas o metafísicas que pueda profesar.

[4] Este trabajo se reunió con otros en *Opúsculos, discusiones y discursos*. Se publicó también en la *Revista Positiva* y últimamente en la selección de Fuentes Mares publicada por la Universidad de México y titulada *Estudios*.

[5] Gabino Barreda, "De la Educación Moral", en *Opúsculos, discusiones y discursos*. p. 107.

Citando a Condorcet nos dice Barreda que se debe "buscar en el hombre mismo y no en los dogmas religiosos la causa y el fundamento de la moral".[6] La historia, continúa diciendo, demuestra cómo existieron ateos que en punto a moralidad fueron por lo menos iguales a los mejores creyentes. El hombre posee por naturaleza inclinaciones buenas o inclinaciones malas, las cuales tienen su origen en órganos respectivos. De aquí que para que se pueda lograr el perfeccionamiento moral del individuo, incluso el de la especie, lo mejor que puede hacerse es desarrollar los órganos que presiden a las buenas inclinaciones y "disminuir en lo posible aquellos que presiden a las malas".[7] Si el órgano que preside a las malas inclinaciones no funciona, terminará por atrofiarse. Esto lo deduce Barreda de las leyes positivas probadas en las ciencias biológicas y fisiológicas.

Considera Barreda que así como por medio de la gimnasia se puede lograr que ciertos órganos físicos se fortalezcan y en cambio aquéllos que no se ejercitan se atrofien, en la misma forma es posible obtener por medio de una educación dirigida el que "los actos simpáticos o *altruistas* como les llama Comte, se repitan con frecuencia, a la vez que los destructores y egoístas se eviten en lo posible".[8] Esta tesis hace posible el establecimiento del orden con raíces más hondas que las simplemente materiales. Es más, para Barreda la moral no viene a ser otra cosa que un objeto factible de reforma como cualquier objeto material; la moral, es independiente del mundo que Barreda llama espiritual, la moral pertenece al campo de lo social; de aquí que sea factible de educación. La moral no puede quedar al arbitrio de los individuos porque pertenece al campo de lo social; por esta razón debe ser objeto del interés de un organismo social. Por lo pronto este organismo encargado de formar la moral de los ciudadanos deberá ser el estado por medio de la instrucción pública; pero esto no quiere decir que Barreda quiera dejar al estado esta tarea; sino que tal tarea debe quedar a cargo de un cuerpo social independiente o separado del estado (ver § 50). Se aspirará a un cuerpo social encargado del terreno espiritual de la sociedad; a un cuerpo que se encargue del orden espiritual en la misma forma que el estado estaba encargado del orden material. Como se ve, Barreda y con él los principales positivistas mexicanos tratan de invadir también el terreno que parecía habían dejado a la libertad según el concepto liberal.

La libertad, en el sentido del "dejar hacer" del liberalismo, se va haciendo imposible en la medida en que se quiere establecer el orden positivo. Dicha libertad es incompatible con el orden que quie-

[6] *Ob. cit.* p. 108. [7] *Ob. cit.* p. 111. [8] *Ob. cit.* p. 112.

re establecer Barreda. Hemos visto cómo este pensador alteró los postulados del positivismo de Comte, al introducir el concepto de *libertad*; pero este concepto, por medio del cual se quiso justificar al positivismo ante los liberales, tiene que sufrir un cambio, puesto que no es compatible con el orden positivo. Dicho concepto, para ser congruente con el nuevo orden, tiene que sufrir un cambio de sentido; dicho sentido es el que Gabino Barreda le ha dado cuatro años antes del triunfo de los liberales y de su entrada a colaborar con el nuevo gobierno. Este concepto lo explica en el mismo artículo sobre la "Educación Moral". El concepto de libertad aquí expuesto será la piedra de toque en su lucha contra los jacobinos mexicanos, y la de sus discípulos en su lucha contra los mismos jacobinos y el clero, el cual adoptará por propio interés la tesis de los liberales.

Barreda está contra la tesis liberal que entiende la libertad como un "dejar hacer". Él mismo nos dice: "Represéntase comúnmente la libertad, como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o a fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden."[9] En esta frase de Barreda se ve cómo nuestro pensador ha percibido la incongruencia que existe entre la libertad en el sentido liberal y el orden en el sentido positivo. Barreda cree posible la compatibilidad de la libertad con el orden, pero dando al concepto de libertad otro sentido, un sentido positivo. El propio Barreda nos dice: "Lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste, en todos los fenómenos tanto orgánicos, como inorgánicos, en someterse con entera plenitud a las leyes que los determinan."[10] Algo es *libre* cuando sigue su curso natural, es decir, sin trabas, sin obstáculos; la ley, el orden, es propio de la naturaleza. Barreda pone un ejemplo de física, explicando que cuando se habla de un cuerpo que cae *libremente*, o sea, cuando un cuerpo, siguiendo las leyes de gravedad, "baja directamente hacia el centro de la tierra con una velocidad proporcional al tiempo, es decir, sujeta a la ley de la gravedad... entonces decimos que baja *libremente*"[11] En la misma forma el hombre sigue libremente a sus impulsos morales, los cuales le conducen indistintamente hacia lo bueno o hacia lo malo; al gobierno toca, por medio de la educación, acelerar los buenos impulsos y obstaculizar los malos; logrando en esta forma el *libre* desarrollo de los impulsos altruistas.

Como se ve, Barreda se opone a la libertad en el sentido de hacer lo que se quiera. La libertad debe estar sometida al interés de

[9] *Ob. cit.* p. 113. [10] *Ob. cit.* p. 113. [11] *Ob. cit.* p. 113.

la sociedad, al interés de la nación mexicana. El individuo no es libre de hacer lo que quiera; este hacer lo que se quiera se presenta como obstáculo al libre desarrollo de los sentimientos altruistas. Entendiendo la libertad en un sentido liberal lo único que se logra es el desorden; y el desorden es un obstáculo a la libertad en un sentido positivo, puesto que estorba al libre y natural desarrollo de los sentimientos altruistas o positivos ya que éstos son los que conducen al progreso de la humanidad. La libertad en el sentido liberal representa el estímulo de los sentimientos egoístas y por lo tanto es un obstáculo al desarrollo de los sentimientos altruistas. La libertad de los individuos, la libertad en un sentido egoísta, debe ser sometida a las leyes, al orden de la libertad en el sentido del libre desarrollo o progreso de la sociedad. La libertad egoísta de los individuos debe someterse al orden social.

De aquí se deriva la razón por la cual el estado debe intervenir, como órgano servidor de la sociedad, en la educación moral; debe preparar a los mexicanos para ser buenos servidores de la sociedad, estimulando los sentimientos altruistas. Los mexicanos como individuos pueden ser liberales o conservadores, católicos o jacobinos, esto no importa al estado; lo que importa, o lo que debe importar a éste, es que todos los mexicanos sin excepción sean buenos ciudadanos. El individuo puede *pensar* lo que quiera, pero debe *obrar* conforme al interés de la sociedad. Se puede tener las ideas que se quiera, lo que no se puede hacer es estorbar con tales ideas la *libre* marcha de la sociedad.

La moral considerada como ajena a todo estímulo religioso, es concebida por Barreda como el resorte que estimula o detiene los impulsos, las acciones o los actos buenos o malos que el hombre realiza en sociedad. Lo importante son estos actos de carácter social; porque son dichos actos los susceptibles de ser ordenados, dirigidos, por un organismo social, razón por la cual Barreda considera a la moral dentro del campo de lo social. La moral puede ser dirigida como cualquier otra fuerza física; es susceptible de un desarrollo o de una atrofia al igual que cualquier otro órgano fisiológico. Dentro de la separación que Barreda establece entre *hechos* e *ideas*, la que también puede establecerse entre ciencia positiva por un lado e ideas teológicas y metafísicas por otro, la moral pertenece a los primeros, a los hechos, y por lo tanto puede ser objeto de la ciencia positiva. Ya se ha visto cómo para Barreda la moral es un *hecho* independiente de toda idea religiosa o metafísica. "Las religiones —dice Barreda— van cambiando en las distintas fases de la humanidad y sólo allí no cambian en donde todo permanece estacionario, como en la India y en la China,

pero las bases de la moral quedan las mismas, aunque sus consecuencias prácticas van perfeccionándose de día en día y más con los progresos de la civilización."[12] Las religiones cambian, se transforman, son relativas a cada pueblo y época, siendo ésta la razón por la cual la religión —y lo que Barreda dice de la religión puede aplicarse también a las ideas llamadas por los positivistas, metafísicas—, no pueden ser la causa que mueva los sentimientos altruistas. Estos sentimientos se encuentran en el hombre y por lo tanto se pueden desarrollar por medios positivos, por medio de una gimnasia que se asemeje a la física. Las raíces de la moral no cambian como cambia la religión; estas raíces se encuentran en el hombre mismo y deben ser estimuladas.

Resumiendo, podemos decir que, para Barreda, la libertad *se debe concebir como una especie de camino libre de obstáculos, o bien como una marcha progresiva y ordenada de la sociedad, cuyo camino esté libre de obstáculos. La libertad es este no estorbar, no obstaculizar, el orden. Contra este concepto se enfrentarán tanto los jacobinos como los católicos. Cada grupo sostendrá que esta concepción de la libertad es contraria a la verdadera libertad; que los positivistas están contra la libertad de conciencia mantenida por la constitución* (ver § 67).

[12] *Ob. cit.* p. 108.

II. BARREDA Y SU DEFENSA DE LOS INTERESES DE LA BURGUESÍA MEXICANA

§ 39. Defensa del catolicismo en contra del jacobinismo

En 1868, apenas un año después de que Barreda había sido llamado a colaborar en el gobierno de Juárez, nuestro pensador se ve precisado a atacar directamente las ideas de los jacobinos mexicanos, al tener que rendir un dictamen sobre un libro propuesto como texto de moral: el *Catecismo Moral* de Nicolás Pizarro. El autor de dicho libro lo propone como texto oficial, considerando que llena los requisitos que establece la escuela laica.

Separada la iglesia del estado, era menester que el segundo, cumpliendo la obligación que tenía de preparar buenos ciudadanos, cubriese, por medio de una educación especial, la laguna de la moral. Se necesitaba un catecismo de moral que, respetando las ideas que la familia inculcaba en el educando, preparase buenos ciudadanos. Para no atacar las ideologías individuales, las que se recibían en el seno de la familia, era menester que dicho catecismo o tratado de moral fuese ajeno a todo dogma, tanto teológico como metafísico. Se quería hacer buenos ciudadanos sin tocar a las particulares ideologías de éstos. De aquí surgía la necesidad de un tratado de moral que se basase en consideraciones puramente humanas y científicas, que tratase "con entera independencia de toda teología, las altas y trascendentales cuestiones sociales y domésticas y personales que se refieren al hombre".[13] Era menester un tratado de moral que no entrase en colisión con las leyes e intereses de la sociedad, la familia y o el individuo, sino antes bien que, conciliándolos, hiciese que coincidiesen y cooperasen de "consuno a un mismo y constante fin: el mejoramiento incesante, a la vez moral, intelectual y material de la humanidad en general y del individuo en particular",[14] nos dice Barreda al dar su informe sobre el texto que ha recibido para darle su aprobación o desaprobación.

Ahora bien, a pesar de las pretensiones del autor del *Catecismo moral*, Barreda considera que dicho libro no llena los requisitos antes señalados. El autor del libro, lejos de colocarse fuera de todo dogma o ideología, esgrime una serie de ideas originadas en una determinada ideología en contra de otra ideología, como lo era la

[13] Gabino Barreda, "Informe presentado a la Junta Directiva de Estudios", en *Opúsculos, discusiones y discursos*, p. 120.
[14] *Ob. cit.* p. 120.

sostenida por el catolicismo. Pizarro no se mantiene en el terreno de lo neutral, sino que esgrime una serie de ideas en contra de la religión católica; se hace portaestandarte de un grupo de ideas en contra de otro. Barreda piensa que aceptar como texto oficial dicho libro viene a ser tanto como declararse en contra de las leyes de Reforma, así como contra de las leyes de la justicia y la equidad, pues a esto equivaldría el mostrar preferencia por una determinada doctrina que, por muy aceptable que fuese, no representaba los intereses de toda la sociedad.

Nuestro autor reconoce que la mayoría de la población mexicana o la católica, pertenece a la religión que el autor del *Catecismo moral* ataca. Si un organismo social, precisamente el encargado de establecer las bases ideológicas para un orden social como lo era la Junta de Estudios, diese su voto a favor de dicho libro, equivaldría a mostrar preferencia por un determinado cuerpo de ideas, opuestas en este caso a las que sostiene la mayoría de la sociedad. Dicho acto no podía ser sino en contra del fin perseguido, el orden. El estado, y con él todo organismo al servicio de la sociedad, si quería mantener el orden, era menester que desechase toda doctrina, toda ideología, tanto teológica como metafísica. La única preocupación de dichos organismos debería ser la de guardar el orden social y cuidar del bienestar de la sociedad sin preocuparse por apoyar o rechazar las ideas que los componentes de ésta tuviesen en lo particular. El autor del *Catecismo moral* podía pensar como particular lo que quisiera; lo que no podía era hacer sostener al gobierno sus ideas en contra de las ideas particulares de otros miembros de la sociedad; tal cosa sólo podía llevar al desorden.

A continuación Gabino Barreda hace una defensa de la religión católica en contra del jacobinismo profesado por Nicolás Pizarro. Barreda muestra cómo el autor del *Catecismo moral* no tenía razón en considerar "como inútil y nociva la existencia de todo clero".[15] Igualmente defiende a la religión y al clero católicos del ataque que el mismo Pizarro les lanza de ser pura supercheria, "para desconocer así las relevantes virtudes y la ardiente y sincera fe de millares de esos conductores entre Dios y la humanidad —dice Barreda— que han dado de ellas las más irrefragables pruebas, y sacrificado sus vidas sin vacilar en defensa de la doctrina que predicaban".[16] Gabino Barreda pregunta con qué derecho se puede llamar embaucadores o embusteros a hombres como San Vicente de Paul, Fenelón y Bossuet, como el obispo Quiroga, San Francisco Javier, San Juan Nepomuceno y otros. El hecho de que las ideas de estos hombres no estén de acuerdo con las ideas de nuestro

[15] *Ob. cit.* p. 122. [16] *Ob. cit.* p. 122.

tiempo, dice Barreda, no quiere decir que se trate de supercheria, sino que en ellas se manifiesta "el estado de evolución intelectual".[17] Si no se toma en cuenta la evolución intelectual, no será posible comprender la historia de la humanidad. Barreda justifica la existencia de la religión católica como doctrina correspondiente a una determinada etapa de la evolución de la humanidad; partiendo de esta idea hace su defensa en contra de los ataques que le lanza Pizarro.

La principal razón por la cual el libro de Pizarro queda invalidado para servir de texto oficial, es el hecho de que la ideología sostenida por dicho libro estaba contra el interés social, puesto que incitaba a la disputa y con ello al desorden. Se quería sostener, en dicho libro, ideas que aparecían como indebidas "ante la inmensa mayoría de la nación, aun cuando no fuese más sino porque es católica y cree en el infierno y en la necesidad y eficacia de la confesión oral y en todas esas cosas que el autor califica de supercherías para embaucar y especular".[18] Aceptar dicho libro, dice Barreda, era ir no sólo contra "las leyes de Reforma, sino también las de la justicia y la equidad".[19]

Es este interés social, el del orden, el que ha impedido que en México se estableciese la religión de la humanidad. La implantación del positivismo como religión hubiese sido contraria a las ideas religiosas de la mayoría de que nos habla Barreda, lo que habría provocado nuevamente el desorden, la guerra civil. Gabino Barreda, consciente de la realidad mexicana, no toma del positivismo sino aquel conjunto de ideas que no provoque en el ánimo de los mexicanos la discusión que podía ser llevada al terreno de las armas. Del positivismo no quiere obtener otra cosa que una base ideológica que haga posible la paz. Se adopta del positivismo su abstención a indagar o interpretar toda teoría tanto teológica como metafísica; por medio de dicha abstención se quiso evitar toda controversia y discusión, y con ello todo motivo de desorden que pudiese degenerar en lucha armada. Absteniéndose de aceptar cualquier ideología que no tuviese su comprobación en el mundo de los hechos, se quería evitar toda discusión y desorden; la única idea que se quiso sostener fue la de orden. Se dejaba a los individuos que adoptasen la ideología teológica o metafísica que quisieran, pero a condición de que no se sirviesen de ella para alterar el orden social.

El estado como organismo social al servicio de toda la sociedad, se abstenía de adoptar una determinada ideología, para así poder respetarlas todas y hacer que fuesen respetadas sin excepción. Aban-

[17] *Ob. cit.* p. 123. [18] *Ob. cit.* p. 129. [19] *Ob. cit.* p. 121.

donaba el campo espiritual al libre arbitrio del individuo, quedándose tan sólo con el campo material, entendiendo por tal, el que se refería al orden social. Sin embargo, a pesar de que nuestros positivistas en principio sostenían dicha tesis, esto no quiere decir que no aspirasen a formar un poder espiritual como lo había sido la iglesia católica; pero en esta pretensión les estorbará siempre el espíritu de la Constitución del 57, que sostenía la libertad de conciencia, aunque traten, para evitarlo, de darle una interpretación especial (ver §§ 72-76).

§ 40. Defensa de la propiedad privada

En la misma crítica hecha al *Catecismo moral*, de Pizarro, Gabino Barreda hace una defensa de la propiedad privada en contra de los ataques que le lanza el autor del texto de moral. Pizarro cita una frase de Renán en su *Jesús* que dice: "Si quieres ser perfecto, vende cuanto tienes y repártelo entre los pobres."[20] Barreda ataca esta tesis, considerando que está en contra del espíritu de la época, así como contra el interés de la sociedad. La máxima, dice Barreda, no es consecuente con nuestra época; esta nuestra época es bien distinta de la época en que tal máxima pudo haber sido dicha: la judeo-romana. En aquella época la riqueza no era sino el resultado de la "conquista y expoliación que, no teniendo ya ningún *fin social*, no podía ser sancionada por la opinión pública".[21] La riqueza en dicha época era el resultado del egoísmo, en perjuicio de la sociedad; toda la riqueza estaba en poder de Roma, tomada a los pueblos oprimidos, entre los cuales se contaban los judíos. Esta es la razón, considera Barreda, por la cual la frase atribuida por Renán a Jesús tenía que tener éxito.

Pero esto no se puede sostener "después de cerca de dos mil años, cuando la civilización militar ha sido reemplazada en todas partes por la civilización industrial en la cual el capital, es decir, la riqueza, que para la primera era inútil y nociva, es para ésta el principal e indispensable instrumento del progreso".[22] Considera Barreda que si en este tiempo se pusiesen en práctica tales ideas, se acabaría en poco tiempo con las conquistas que son el orgullo de la humanidad. ¿Qué sería del comercio, la industria agrícola y fabril, se pregunta Barreda, si los comerciantes, industriales y hacendados, se pusiesen "a vender sus fincas y sus fábricas para botar por las ventanas su capital, y que lo recogiesen los primeros holgazanes que acertasen a pasar por allí?"[23]

[20] *Ob. cit.* p. 125.
[21] *Ob. cit.* p. 125.
[22] *Ob. cit.* p. 125.
[23] *Ob. cit.* p. 125.

El reparto de la riqueza es considerado por Barreda como un ideal que pudo caber en el período teológico de la historia; pero que en ninguna forma cabía en el período positivo. Sólo mirando a la propiedad privada desde un punto de vista teológico era posible desaprobarla, considerándola como un obstáculo para alcanzar la vida eterna. Este sentido de la propiedad privada era inaceptable en una época positiva, en la cual la riqueza formaba el principal instrumento del progreso. En esta época debería desaparecer el carácter odioso que se le había asignado a la riqueza de acuerdo con una ideología de carácter teológico. Sostener dicha tesis era ir contra el interés social de la época. "Los propietarios y los ricos —dice Barreda— tal vez se irían al cielo, pero los demás hombres quedarían en un verdadero infierno."[24] Además dicha tesis iba en contra del orden social, porque hacía ver a los pobres cómo los ricos detentaban una riqueza que moralmente debía ser repartida. "¡A reglamentar la propiedad y no a destruirla —dice Barreda—, a humanizar a los ricos y no a transformarlos en pobres, deben conspirar los esfuerzos de los filósofos y moralistas modernos!... Problema grandioso y trascendental, problema eminentemente progresista, que la metafísica con su palabrería y con sus entidades, no sabe nunca comprender ni puede tampoco eludir, que la teología, más prudente y más sistemática, puede muy bien hacer a un lado, desdeñándolo como esencialmente terrenal; pero que sólo la ciencia positiva... es capaz de resolver."[25]

§ 41. La no intervención del estado en la propiedad privada

Gabino Barreda, que ha considerado que el estado tiene entre otras obligaciones sociales, la de intervenir en la formación de la moral de los mexicanos por medio de una educación que estimulase los buenos sentimientos, se opone a que el estado intervenga en la reglamentación de la propiedad privada. Barreda se opone a las ideas de Pizarro cuando éste dice en su *Catecismo moral* que el estado debería imponer una serie de coacciones de carácter civil en contra de los abusos cometidos por los usureros. Barreda considera dicha tesis como regresiva, opuesta al interés social. Barreda dice que está contra "la consecuencia no menos retrógrada que perturbadora de que el gobierno deba señalar por medio de la ley la tasa del interés del dinero".[26] Y en otro lugar nos dice: "lo que yo reprocho al Catecismo, no es el que trate de corregir este funesto abuso —el de la usura—, sino el que quiera recurrir para

[24] *Ob. cit.* p. 126.
[25] *Ob. cit.* p. 128.
[26] *Ob. cit.* p. 126.

ello a la coacción civil, que no sólo se convierte en intolerable tiranía, y en motivo de nuevas inmoralidades, sino que además es insuficiente para alcanzar el objeto que se busca".[27]

El estado no debe intervenir para nada en la administración que los particulares hagan de su propiedad. Lo único que puede es hacer ver, por medio de una adecuada educación moral, "a los ricos que, si bien están autorizados *moralmente* a tomar de ese mismo capital, que el estado social les ha permitido aumentar y conservar, todo aquello que sea preciso para sus necesidades reales y también para mantener su rango y dignidad, el excedente tienen que cultivarlo y utilizarlo, so *pena de responsabilidad moral*, como una fuerza pública que la sociedad ha puesto en sus manos para el bien y el progreso común".[28] No es menester reglamentar la riqueza, lo que se debe hacer es "humanizar a los ricos". La riqueza es una necesidad social y con ella lo son también los poseedores de ésta. Los ricos forman una clase necesaria a la sociedad una vez que ésta ha llegado a su período positivo; de aquí la razón por la cual debe considerarse a la "propiedad como base de la sociedad y no como fuente de goces personales, que es el modo como la ven todas las teologías".[29]

Como se ve, Barreda hace aquí una defensa de la propiedad privada que no está muy en consonancia con su doctrina, al menos en la forma como ésta ha sido expuesta. Barreda, que se ha opuesto a la tesis liberal, que considera a la libertad como un "dejar hacer", por lo que se refiere a ideologías con pretensiones de predominio social, sostiene por lo que se refiere a la propiedad privada una libertad en su pleno sentido liberal. El rico puede hacer lo que quiera con su dinero salvo repartirlo, porque si todos lo hicieran se descoyuntaría la sociedad. No niega Barreda que el rico deba responder ante la sociedad del mal uso que haga de su dinero; pero esta responsabilidad es tan sólo moral. Aunque el rico es considerado como un depositario de la sociedad, no por esto la sociedad puede intervenir y reglamentar dicho depósito. Esta situación la considera Barreda como insoportable, como un ataque a la libertad; pero se ve cómo aquí se está sirviendo del concepto libertad en un sentido distinto al que le ha dado para conformarlo a la doctrina positiva que sostiene. La sociedad, que interviene en la educación, no puede intervenir en la reglamentación de la propiedad, sino tan sólo utilizar el convencimiento. Hay que

[27] Gabino Barreda, "Carta al Editor del 'Semanario Ilustrado'" en *Opúsculos, discusiones y discursos*, p. 138.
[28] Gabino Barreda, "Informe..." en *Ob. cit.*, p. 127.
[29] *Ob. cit.* p. 127.

convencer a los ricos de que tienen determinados deberes sociales; pero no se les puede forzar para que los cumplan.

La posición del estado en el terreno de la propiedad privada, como en el terreno de las ideas consideradas como particulares, es de carácter híbrido, incoloro. El estado no puede intervenir en ellas, considerando que tal intervención provocaría el desorden, puesto que tendría que declararse en favor del interés de un determinado grupo en contra del interés de otros. Por lo que se refiere a la propiedad privada, sostener ideas como las que sostiene Pizarro en su *Catecismo Moral*, es tanto como situarse a favor de una determinada clase social, en este caso la de los que no son ricos, al decir que debe ser repartida la riqueza. En la nación hay pobres y ricos; ponerse a favor de los pobres es tratar de provocar el desorden. La única posición que cabe adoptar es la de respetar el estado de cosas, absteniéndose de juzgar sobre dicha situación. La riqueza es un instrumento de progreso social, y ésta se halla en manos de un determinado grupo de individuos llamados ricos; hay que dejarla donde está; lo único que debe interesar a la sociedad es que dicha riqueza sirva al progreso social. La riqueza, como instrumento que es del progreso, debe ser protegida por el estado; por lo que se refiere a los abusos que se cometan, a la desigualdad que provoque dicha riqueza, lo más que puede hacerse es apelar a la responsabilidad moral de los ricos. *No se puede atacar a la riqueza, porque tal cosa sería cortar y acabar con todo estímulo, y con ello con todo progreso.*

§ 42. La justificación de las ideas de Barreda dentro de la realidad mexicana de su época

En páginas anteriores hemos visto cómo la filosofía positiva ha sido adoptada en México para justificar los intereses de una determinada clase social, a la que Sierra ha dado el nombre de burguesía mexicana. Barreda fue el encargado de establecer las bases ideológicas que hicieran posible un orden permanente, el de la nueva clase ahora dueña del poder. La riqueza es uno de los estímulos de la nueva clase. Atacar a la riqueza es atacar a la clase que ha establecido el gobierno ahora a su servicio. El estado no tiene aquí otra misión que la de hacer que sea respetada esta riqueza que es considerada como propiedad privada; no puede intervenir tratando de averiguar si tales riquezas tienen su origen en el trabajo personal o en el lucro y explotación de las clases pobres.

México, al independizarse de España, no tuvo sino una independencia de carácter político respecto a la metrópoli; económicamente quedó a merced de los mismos detentadores del poder económico de la Colonia. Este poder económico tenía un origen esencialmente agrícola; los dueños de las grandes extensiones de tierras de la República Mexicana eran los dueños de la economía mexicana. Con la Independencia no cambió esta situación. El poder político pasó a manos de los antiguos insurgentes que se lo disputaron entre sí; pero el poder económico siguió en las mismas manos. La Independencia no hizo sino una revolución de tipo político, la cual no se consumó plenamente sino hasta que los liberales tomaron el poder en 1867; pero en cambio, en el terreno agrario no se hizo ninguna transformación, sino al contrario: se afianzaron más los derechos que sobre tales propiedades se habían logrado.

El movimiento de la Reforma no hizo nada a este respecto; la revolución fue esencialmente contra la intervención del clero en la política, ésta no fue sino una etapa más de la independencia política iniciada en 1810. Se puede decir que la revolución de 1810 fue hecha en contra de la intervención política de España, y que la de la Reforma, lo fue en contra de la intervención política del clero. La Reforma no tuvo más interés que el de libertar políticamente al estado mexicano de la intervención del clero. Si despojó al clero de sus riquezas, fue porque éste las utilizaba para intervenir en la política mexicana. La riqueza era el instrumento del cual se servía el clero para comprar hombres y armas con los que defendía los derechos que sobre la política mexicana tenía desde la Colonia. Arrancarle sus riquezas no fue una medida de carácter económico sino político. Dichas riquezas pasaron a manos de otros propietarios, con los cuales se formó el núcleo de los hombres que más tarde habían de sostener el régimen porfirista. Dicha clase continuó explotando al trabajador del campo. Los liberales transformados en gobierno no intervinieron en el campo económico; lo único que les interesaba era que se guardase el orden. El reparto de los bienes del clero no hizo sino aumentar el número de los detentadores particulares de la economía mexicana. La revolución agraria había de originar más tarde el desorden que no supo prever la burguesía mexicana, adormecida en sus ideas de paz y de progreso, considerando a éste como el aumento progresivo de sus riquezas.

De esto se deducen las razones por las cuales Barreda no podía dar su aprobación a un texto de moral que atacaba la propiedad privada. La revolución en la cual toma parte activa al darle sus fundamentos ideológicos, no era de tipo económico, sino político.

Barreda ha sido encargado de su reglamentación moral por medio de la educación, para así lograr un orden permanente; era opuesta a dicho orden una reglamentación que interviniese en la propiedad privada. Para lograr el orden político era menester no intervenir ni en la reglamentación de las ideas consideradas como del orden interno, ni en la reglamentación de la riqueza considerada como propiedad de cada individuo en particular. Cada mexicano podía pensar lo que quisiera y manejar su riqueza como le viniese en gana; lo único que no podía hacer era servirse de estas ideas o de esta riqueza para provocar el desorden social. El "dejar hacer" del liberalismo es válido tanto en el terreno ideológico como en el económico, siempre y cuando no intervenga en el terreno político.

El poder político no debe intervenir ni el terreno de las ideas ni el terreno de la economía privada; éstas quedan al arbitrio de los particulares. Cada mexicano es libre de explotar o dejarse explotar; para lo que no es libre es para aprovechar esta explotación favoreciendo determinados intereses de carácter político. El estado no tiene ni una misión de carácter trascendental, como se ha pretendido en los períodos teológico y metafísico, ni una misión económica como lo es la del reparto de la riqueza; su misión se reduce a guardar el orden social. En nombre de este orden social se ha permitido intervenir en la educación para hacer de los mexicanos hombres de orden. El estado, como instrumento al servicio de la sociedad no debe preocuparse por la existencia de hombres con ideas personales, ni por la existencia de hombres más o menos ricos o más o menos pobres, sino tan sólo por la existencia de hombres de orden. Que los mexicanos piensen lo que quieran, que exploten o se dejen explotar. A la sociedad lo único que le interesa es el orden. *Detrás de esta neutralidad del estado en el terreno de las ideologías personales y de la propiedad privada, sostenida por Barreda, están los intereses de la burguesía mexicana, la cual pretende justificar su situación social por medio de una filosofía para que no se altere el orden que ha establecido.*

III. PLANIFICACIÓN EDUCATIVA DE GABINO BARREDA

§ 43. Planificación educativa propuesta por Barreda

En una carta que Gabino Barreda envía en 1870 a Mariano Riva Palacio, gobernador del Estado de México, hace una exposición de la reorganización que ha realizado en la Escuela Nacional Preparatoria, así como una exposición de los motivos que le movieron a realizar dicha reforma.[30] De acuerdo con el plan que ha propuesto, dicha educación deberá abarcar todas las ciencias de carácter positivo, aunque de hecho Barreda tuvo que reformar este plan ante la presión ejercida tanto por los liberales como por los católicos, que se opusieron desde sus principios a la planificación que propuso. La educación debería abarcar todas las ciencias positivas, empezando por las matemáticas; de ésta se pasaría a las ciencias naturales, conforme al siguiente orden: cosmografía y física, geografía y química, botánica y zoología. Al final de estos estudios estaba la lógica. Barreda intercala entre dichas asignaturas el estudio de los idiomas vivos, como el francés, el inglés y el alemán. Por lo que se refiere al latín, en vez de estudiarse en el primer año, se debía estudiar en los dos últimos años. Barreda da como razón el hecho de que antiguamente el latín era un idioma útil desde los primeros estudios, dado que las obras científicas o dignas de ser leídas universalmente, estaban escritas en este idioma. De ahí surgió la necesidad de conocer el latín desde el principio de los estudios. Pero ahora, dice Barreda, que cada sabio escribe en su propio idioma, es menester conocer el idioma de dichos sabios, dándose la preferencia al francés puesto que ha venido a ser como el latín en otras épocas. Además, sigue diciendo Barreda, los idiomas vivos tienen otra función: la de estrechar las relaciones con los hombres de otros países. Ahora el latín, continúa diciendo Barreda, tiene otra función: la de facilitar los estudios y cultivo de la jurisprudencia y la medicina. Es decir, es útil para el estudio de carreras en las que se ingresa una vez que la preparatoria ha sido terminada. Por lo tanto, si el latín se estudiase en los primeros años de preparatoria, como anteriormente se hacía, su falta de práctica en los siguientes años haría que los estudiantes lo olvidasen al llegar a la escuela profesional.

[30] Gabino Barreda, "Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio", en *Opúsculos, discusiones y discursos.*

Por lo que se refiere al español, éste no se debía estudiar sino hasta el tercer año, para que así los alumnos, con una inteligencia más desarrollada, fuesen conscientes de la importancia y utilidad de tal estudio. En cuanto a la lógica, se dejaba para el final de los estudios preparatorios, pues dicha disciplina no podía ser comprendida por los educandos si antes no era mostrada en su práctica, y ésta se iba realizando a través de todo el ciclo dedicado a la enseñanza de las ciencias positivas. Una vez obtenida dicha práctica se podía entrar a la teoría. Con esto se opone Barreda a la enseñanza de la lógica antes de su aplicación positiva, se opone a una enseñanza de carácter teórico, a la que luego se quería adaptar la realidad. Barreda sostiene lo contrario: que la lógica no puede enseñarse en abstracto, sin ejemplos; y que estos ejemplos no se pueden obtener sino mediante la práctica de las disciplinas científicas. El estudio de la lógica no puede ser hecho en abstracto, sino sobre la práctica, apoyándose en la práctica que el estudiante ha tomado en su trato con las ciencias positivas.

Esta idea tiene su origen en la tesis positivista según la cual ningún conocimiento debe basarse en un principio de autoridad sino en la experiencia. Pretender hacer de la lógica un conocimiento de carácter abstracto, es tanto como sostener el principio de autoridad. Este principio haría que cuando el estudiante tuviese que enfrentarse con el saber de las ciencias positivas, se desilusionaría al encontrar que la lógica no le resolvía los problemas que le planteaban dichas ciencias; esta desilusión daría lugar al escepticismo y al desaliento. Basar el conocimiento en la teoría pura o en la práctica pura, daría origen a dos tipos de hombres, dice Barreda: unos, los que consideran que no hay nada nuevo bajo el sol, que todo está dicho y hecho, que todo puede ser explicado dentro del cuadro teórico que se han formado; otros, los hombres que siempre están buscando algo nuevo y práctico, y cuya búsqueda en nada se detiene. Barreda nos dice refiriéndose a estos tipos de hombres: "Esta clase de personas, a quienes el buen sentido público estigmatiza con el nombre de *teóricos*, son el fruto natural de la educación incompleta y viciosa que hasta aquí se ha dado, mientras que los hombres *prácticos* no salían de los colegios sino por excepción."[31]

La separación entre la teoría y la práctica sólo da lugar al desorden; porque una educación incompleta no origina sino prejuicios, ideas falsas, las cuales, al ser sostenidas por cada individuo, dan lugar a la discordia. Son estos hombres de tipo incompleto, los teóricos y los prácticos, los que están en contra del progreso. Unos,

[31] *Ob. cit.* p. 40.

pensando que nada nuevo puede haber bajo el sol; otros, pensando que todo puede ser nuevo, que todo cambia. Los primeros, sosteniendo un orden caduco; los segundos, sosteniendo el desorden en contra de todo orden. En estos tipos pueden adivinarse los dos grupos sociales contra los cuales se tiene que enfrentar Barreda, los grupos que combatieron al positivismo: los conservadores y los jacobinos. Puede deducirse que para Barreda, tanto los grupos conservadores como los jacobinos son el resultado de una educación incompleta.

§ 44. La uniformidad de las conciencias como base para guardar el orden social

Barreda piensa que todo hombre tiene una serie de prejuicios, los cuales no pueden ser destruidos sino mediante una educación completa, es decir, mediante una educación que abarque todo conocimiento. Esta educación debe intervenir en todos los posibles rincones de la conciencia dentro de los cuales pueda cobijarse algún prejuicio. La falta de una educación plena, nos dice Barreda, hace que muchos hombres teman a los difuntos, aunque estén seguros de que los muertos no pueden moverse; lo mismo cabe decir respecto a ciertos prejuicios religiosos. "¿Qué será cuando se trate —dice Barreda— de otra clase de ideas, que por ser más susceptibles de discusión, o por tener menos motivos de meditar con frecuencia sobre ellas, se arraigan definitivamente en nuestro espíritu, por más falsas e inadmisibles que sean? En estos casos, los errores que, por falta de un cultivo propio de las materias correspondientes, hayan llegado a inculcarse en nuestra alma, formarán la base real, aunque muchas veces ignorada o disimulada, de todos nuestros actos, o por lo menos de gran número de ellos."[32] Estos prejuicios, escondidos en la conciencia del hombre, darán lugar a una serie de actos que tomarán como fundamento tales prejuicios. La falta de unidad en la educación, en la *iluminación* de los prejuicios, da lugar a que "personas de igual inteligencia —dice Barreda— y capaces de raciocinar con igual precisión lleguen, de la mejor buena fe, a conclusiones diametralmente opuestas sobre puntos que a todos parecen igualmente obvios, y observen por lo mismo en la práctica una conducta más o menos opuesta: así se comprende la diversidad de creencias religiosas o *políticas:* así se explica, en fin, la completa *anarquía* que reina actualmente en los espíritus y en las ideas, y que se hace sentir incesantemente en la conducta práctica de todos".[33]

[32] *Ob. cit.* p. 27. [33] *Ob. cit.* p. 27.

Como se ve, el desorden social y político tiene sus raíces en el desorden de la conciencia. Si se lograse ordenar la conciencia, se podría ordenar la sociedad. Del orden en que se encuentre la conciencia de los individuos depende el orden social. Así, es posible evitar la anarquía social, mediante una uniformación de las conciencias. Si todos los individuos que forman una sociedad pudiesen pensar igual, se habría acabado con todo motivo de disputa, se habría acabado con la anarquía. De aquí que sea menester que todos los mexicanos tengan lo que llama Barreda "un fondo común de verdades".[34] Dicho fondo deberá ser lo más completo que sea posible, para que no quede ningún resquicio al error. Barreda pretendió realizar estas ideas en la Escuela Nacional Preparatoria, mediante un plan de estudios que lograse tal uniformación. Nos dice, refiriéndose a la instrucción que deben recibir los estudiantes: "se necesita que ésta sea igual para todos cualquiera que sea la profesión que deban abrazar, pues por más que estas profesiones parezcan disímbolas, todas deben obrar de consuno, porque todas tienen un mismo fin, que es el bienestar social".[35]

Gabino Barreda propugnó una planificación u ordenamiento completo de la conciencia del estudiante, en la cual no quedase nada para ser interpretado por el individuo. "Un solo camino —dice Barreda— que se deje al error, una sola fuente de nociones reales que se abandone a la arbitrariedad y al *capricho individual,* es bastante para hacer abortar todo un plan de educación, por más bien combinado que parezca en lo restante."[36] Considera Barreda que la Compañía de Jesús, que ofrece uno de los más perfectos ejemplos de planificación educativa, fracasó en su plan porque tuvo que abandonar a la interpretación del individuo una serie de conocimientos que la Compañía no podía aceptar por ser de índole contraria a los dogmas de la iglesia, o bien por el atraso de la misma Compañía en materia de conocimientos científicos. Si la Compañía sigue teniendo influencia en nuestro tiempo, sigue diciendo Barreda, se debe a que ha tenido que ensanchar el programa de su enseñanza.

Considera Barreda que la educación más bien que ser el producto de un empeño para imponer unas determinadas ideas o dogmas, debe ser el producto de un tratar de desbaratar prejuicios. No se debe tratar de sostener unas opiniones, sino *mostrar* la verdad en todos sus aspectos. Este, dice Barreda, es "el más seguro preliminar de la paz y del orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en aptitud de apreciar todos los hechos de una manera semejante, y por lo mismo *uniformará* las opiniones hasta

[34] *Ob. cit.* p. 28. [35] *Ob. cit.* p. 28. [36] *Ob. cit.* p. 29.

donde esto sea posible".[37] La educación tiene así una finalidad casi exhaustiva: ofrecer el máximo de verdades sobre las cuales apoyen los individuos su criterio. De este máximo de verdad deben partir todos los individuos. No se debe partir de ideas preconcebidas, porque éstas no son sino verdaderos prejuicios que perturban la conciencia de los individuos y alteran su convivencia. Los supuestos de los cuales se debe partir en toda clase de opiniones deben ser aquellos que ofrece y puede demostrar la ciencia positiva.

La tesis expuesta por Barreda no podía conducir sino a la realización de lo que fueron los hombres formados en semejantes principios: egoístas, descreídos, materialistas y sin ideales. Todo lo que no representaba utilidad, todo aquello que no tuviese un fin inmediato, *positivo*, tenía que ser rechazado. Los hombres podrían no estar de acuerdo en cuanto a sus ideales, pero sí deberían estarlo en cuanto a lo que consideraban como útil. *El positivismo, uno de cuyos lemas era el* progreso, *no podía cumplir dicho lema, porque el progreso, quiérase o no, es desorden, y el grupo de mexicanos a que nos referimos lo que anhelaba era orden. En nombre del orden y de la paz sacrificaban toda idea que no fuera la de utilidad; las ideas eran tenidas como causa principal del desorden. Faltos de ideas, el único campo que les quedaba era el material: el aumento de la riqueza. Aquí nos encontramos con una de las razones por la cual se oponían a que el estado interviniese en la propiedad privada. El progreso no podía realizarse en el terreno espiritual o cultural, sino tan sólo en el terreno material, en el de la riqueza. El progreso no podía ser concebido sino como el aumento progresivo de dicha riqueza.*

§ 45. La educación obligatoria

El proyecto de Barreda para ordenar la conciencia de los mexicanos, haciendo que al pensar en igual forma todos los mexicanos se pusiesen de acuerdo, no podía tener todo el éxito que era menester tuviese si se limitaba únicamente a la Escuela Nacional Preparatoria. Era menester iniciar esta educación desde un lugar que fuese más efectiva. Este lugar tenía que ser la escuela primaria. Era menester que todos los mexicanos sin excepción recibiesen una misma educación. En 1875 propone Barreda que la educación primaria sea obligatoria para todos los mexicanos. A dicha proposición se oponen los liberales, por considerar que con dicho proyecto se atacaban los derechos del hombre: el derecho de actuar

[37] *Ob. cit.* p. 30.

y pensar libremente. Barreda, refiriéndose a los ataques de los liberales, dice lo siguiente: "La perfecta sinceridad de esta creencia —la de la educación obligatoria— se ha sobrepuesto, en fin, por todas partes a los nimios escrúpulos de ciertas *conciencias metafísicas*, que creyendo ver en la instrucción obligatoria un ataque a la libertad individual, se resignan a vernos morir de inanición, antes que tomar una medida que nuestro estado social demandaba imperiosamente, pero que violaba, decían ellos, uno de los *derechos del hombre*."[38]

Para Barreda, los derechos del hombre pueden reducirse al que todo hombre tiene de "vivir y procurarse su desarrollo y *bienestar*".[39] Frente a la tesis de los liberales, que consideran al hombre como un individuo con derecho a hacer lo que quiera, Barreda opone la tesis de que "los *derechos* de la sociedad están sobre los *derechos* del hombre".[40] Los derechos de esta sociedad se reducen al bienestar de todos sus miembros. El bienestar común, el bienestar a que todos los hombres tienen derecho, forma para Barreda el derecho principal a que todo hombre debe y puede aspirar. Los derechos del hombre, como derechos individuales, están contra el derecho que todos los hombres tienen como miembros de la sociedad, el bienestar.

A continuación, Gabino Barreda ataca con firmeza la tesis de los liberales sobre la libertad, mostrando cómo la libertad no puede ser concebida como un dejar hacer, sino como algo limitado por las necesidades de la sociedad. Se enfrenta abiertamente al liberalismo, al que ocho años antes había tratado de halagar en su *Oración Cívica*, y dice: "La circunstancia de que muchas personas del partido liberal creen todavía de buena fe, que la obligación decretada por la ley de adquirir la instrucción primaria, es inconciliable con los principios que profesan..."[41] los hace combatirla. La libertad, sigue diciendo Barreda, es un principio muy útil. El respeto a la libertad individual es una regla que forma parte del credo liberal. Por ella se supone que el gobierno no tiene que intervenir en los actos privados de los individuos y la familia. "Pero ella tiene por confesión universal un considerable número de excepciones; nadie cree que se falta a la regla cuando la autoridad pública impide que un individuo atente a la vida o propiedad de otro, o cuando castiga al que ha cometido esas faltas, por más que esto haya sido en lo íntimo de la vida privada o aun de la

[38] Gabino Barreda, "Algunas ideas respecto a Instrucción Pública" en *Opúsculos, discusiones y discursos*, p. 160.
[39] *Ob. cit.* p. 160. Recuérdese a Mora, § 33, nota 37 de la Segunda Sección.
[40] *Ob. cit.* p. 160.
[41] *Ob. cit.* p. 161.

familia; nadie combate como un ataque a la libertad la persecución del fraude o la falta de cumplimiento de un contrato."[42] Si dichos males no se atacasen, la libertad, en vez de ser un bien, sería una calamidad.

Para Barreda la libertad se explica por lo que él llama *estática social;* por medio de ésta se averigua si una institución es o no condición esencial para la existencia de la sociedad o su evolución, "y según que la solución a que se llegue —dice Barreda—, sea en un sentido o en otro, así la institución correspondiente será o no justificable y moral".[43] Existen épocas en las cuales la libertad es socialmente posible en terrenos en los cuales en otras épocas no lo es; por ejemplo, la esclavitud. El derecho a tener esclavos era algo indispensable en una época como la de Grecia; pero en la actualidad, dice Barreda, es un crimen cuyo comercio se paga con la vida. Lo mismo puede decirse de la instrucción obligatoria: es un problema de conveniencia y de estabilidad social. "Si declaramos que ella es útil y conveniente, no debemos de preocuparnos de que tal obligación pueda parecer contraria al principio de libertad, si llegamos a demostrar que en el estado de civilización actual la instrucción del pueblo en el grado que alcanza la primaria es, no ya como parece a primera vista, una pura condición de mejoramiento, sino una necesidad que es preciso llenar para asegurar la existencia, al mismo tiempo que para hacer posible el progreso de las sociedades actuales, la cuestión quedará definitivamente resuelta, no sólo en favor del derecho, sino de la obligación por parte de la autoridad de imponer ese deber a todos los ciudadanos."[44] Como se ve, la libertad depende del progreso de la civilización; la libertad individual se va limitando en la medida que van aumentando las obligaciones sociales.

Barreda es también opuesto a la tesis liberal que considera que la libertad es un derecho natural al hombre y por lo tanto inalterable. Para nuestro pensador no existe tal derecho natural, no existe más derecho que el que se origina en la sociedad, el cual, al igual que ésta, ha ido evolucionando históricamente: lo que ayer representaba un bien social puede ser hoy un mal. De aquí que, en materia educativa, la libertad que en ella tenían los individuos era hasta ayer un bien social; pero ahora, tal libertad no puede representar sino un atraso y un mal social. La libertad de los individuos debe someterse al bien social. La instrucción obligatoria es una necesidad social, "porque nos asiste —dice Barreda— la más firme convicción de que éste es el único camino, seguro aunque len-

[42] *Ob. cit.* p. 161. [43] *Ob. cit.* p. 166.
[44] *Ob. cit.* p. 167.

to, de poner remedio a los males que aquejan a la sociedad actual y especialmente a la nuestra".[45]

§ 46. La planificación educativa como remedio a la anarquía social

El mal social que Barreda quiere remediar por medio de una planificación educativa a la que deben someterse todos los mexicanos es la anarquía. La anarquía surge de la falta de creencias seguras. Al evolucionar la sociedad desaparecen una serie de creencias las cuales no son reemplazadas por otras o bien lo son por fantasías. La falta de creencias seguras hace que los individuos se refugien en un escepticismo el cual conduce a la anarquía; o bien hace que se refugien ciegamente en dogmas sostenidos en contra de toda razón y demostración, utilizando para ello la violencia; "esta misma falta de fe en nuestros llamados principios —dice Barreda—, se echa de ver en las medidas violentas a que apelamos para sostenerlos, medidas con las cuales dejamos ver el fondo de nuestra alma, en la que en vez de convicción hay capricho, en lugar de entusiasmo tiranía y pueril vanidad ofendida por la contradicción".[46]

México ha caído en la anarquía y la violencia por falta de creencias; Barreda se propone acabar con esta anarquía y violencia ofreciendo a los mexicanos nuevas creencias. Estas creencias serán las que se apoyen en la demostración positiva. Para el logro de un nuevo orden social es menester que el individuo abandone todo tipo de interpretaciones que tengan como base el escepticismo o la intolerancia, subordinándose a las verdades demostradas. La escuela tiene como misión ofrecer a estos mexicanos un conjunto de verdades demostradas, eliminando para ello todo tipo de ideas basadas en la fantasía o el escepticismo. La nueva creencia tiene como base la demostración científica, por medio de la cual nada puede ser impuesto, sino mediante su demostración. Por medio de dicha educación, dice Barreda: "Ni el *terror* ni la *inquisición* renacerán ya. No por las objeciones que se les han hecho por los filósofos o por los moralistas, sino porque el punto de vista ha cambiado, porque el método de resolver las cuestiones es diferente, porque la observación y la experimentación han sustituido a la autoridad, porque la ciencia se ha sobrepuesto a la ontología."[47]

La educación basada en la filosofía positiva hará imposible la violencia jacobina y la conservadora. El método de imposición de ideas ha pasado a la historia; ahora toda creencia o idea deberá ser demostrada. La escuela es el laboratorio donde se demuestran

[45] *Ob. cit.* p. 170. [46] *Ob. cit.* p. 170. [47] *Ob. cit.* p. 174.

y prueban todas las ideas y las creencias; en ella se harán patentes las auténticas verdades. En la escuela cada individuo obtendrá un conjunto de verdades demostradas y no impuestas. La escuela hará imposible toda tiranía, con lo cual toda violencia o desorden tendrán que desaparecer; porque la tiranía no viene a ser otra cosa que la anarquía impuesta. "Esta perspectiva permanente de poder transformar la pura creencia en convicción —dice Barreda—, la fe en la demostración, no sólo es un estímulo vivísimo e incesante para aprender, sino que también viene a ser el mejor y el más eficaz remedio y preservativo de la intolerancia de la tiranía. El que está cierto de poder convencer, no se verá jamás tentado a imponer una creencia por la fuerza, podrá compadecer al que no está en aptitud de comprender una demostración, pero nunca perseguirlo: propenderá, más o menos, a instruirlo, mas no a exterminarlo."[48]

Barreda ha querido establecer un nuevo tipo de creencia por medio del cual fuese posible el orden social; quiso convencer a los mexicanos, por medio de verdades consideradas como demostradas, de la necesidad de un orden, pero quiso *convencer*, no *imponer*. Este nuevo tipo de verdades, las demostradas por la ciencia positiva, no es considerado como opuesto a ningún otro tipo de creencias o ideas; para esto se abstiene de interpretarlas, considerando que no pueden entrar en el terreno de lo demostrable. La ciencia positiva es una ciencia segura de sus verdades; razón por la cual no tiene por qué tratar de imponerlas, no tiene por qué hacer violencia en quienes no han entrado en ellas; sabe que sus verdades podrán ser demostradas a los incrédulos tan pronto como éstos lo pidan. Es ésta la razón por la cual: "La filosofía positiva no aborrece a los teólogos ni a la teología —dice Barreda—. A los primeros los considera como retardados en la marcha de la humanidad y procura allanarles e iluminarles el camino del progreso y de la emancipación... La filosofía positiva, entre todas las escuelas emancipadoras, es la única que ha sabido reconocer y proclamar los inmensos servicios prestados a la humanidad por la teología bajo todas sus formas."[49] Si la filosofía positiva está contra *teólogos y metafísicos*, es decir, si Barreda está contra las ideas clericales y las jacobinas, es porque sus sostenedores tratan de imponer sus doctrinas. Barreda presenta a Robespierre como un ejemplo de la intolerancia jacobina o metafísica; este revolucionario es el símbolo de los hombres que han hecho de la fuerza un instrumento para

[48] *Ob. cit.* p. 183.

[49] Gabino Barreda, "Rectificaciones Históricas", en *Opúsculos, discusiones y discursos*, p. 205.

convencer, justificando este proceder por medio de la supuesta existencia de un ente metafísico, como el llamado Ser Supremo, que daba la libertad a los hombres. De acuerdo con esta idea, dice Barreda: "La República fue decretada por el Ser Supremo desde la eternidad; luego todo el que no es republicano infringe las leyes divinas y merece la muerte."[50] "Todo el que no creía en la soberanía del pueblo, en la igualdad y en los dogmas políticos de la revolución, era enemigo de ella y debía morir."[51]

§ 47. El jacobinismo considerado por Barreda como el principal enemigo de la planificación educativa enderezada hacia el orden

Ya se ha visto con anterioridad (§§ 39 y 45) cómo Barreda considera a los liberales extremos, a los jacobinos, como los opositores más peligrosos al plan educativo que trata de realizar. De aquí que en 1877, diez años después del discurso en el que hablaba del liberalismo como encarnación del espíritu positivo (§§ 18 y 55), tenga que hablar del mismo liberalismo como encarnación del espíritu negativo, como encarnación de la anarquía, diciendo: "Nosotros no queremos atacar a nadie, no venimos a ocupar una plaza que está ya desierta, venimos a poner una bandera, la de la Ciencia, en donde todas las otras han caído por su propio peso, o por la acción corrosiva del negativismo, venimos a poner el diamantino guión de la verdad y de la plena concordancia de lo objetivo con lo subjetivo, en vez de la desolante discordia que nos dejó el siglo XVIII por herencia; no venimos a herir creencias, sino a despertarlas en los que ya no las tienen. La anarquía en todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral, la anarquía personal, doméstica y civil, ése es el único monarca que queremos destronar, la única bandera que queremos abatir; las demás las hemos hallado ya derribadas; nuestra responsabilidad en este caso no es mayor que la que tiene de la falta de luz el astrónomo que observa un eclipse; si por haberlo previsto manda con anticipación encender otras luces, esto no justifica ante la gente sensata la acusación de haber sido el autor del fenómeno."[52]

La misión de Barreda ha sido la de restablecer el orden y a esta misión nada se opuso con más fuerza que la doctrina liberal

[50] Gabino Barreda, "Mahoma y Robespierre", publicado en la *Revista Positiva*, y en *Opúsculos...*, p 247.

[51] Gabino Barreda, "Rectificaciones Históricas", en *Ob. cit.*, p. 220.

[52] Gabino Barreda, "Discurso leído en la distribución de recompensas escolares" en *Estudios* y en *Opúsculos, discusiones y discursos*, p. 221.

cuyo origen se encuentra en el siglo de que nos habla nuestro pensador: el siglo XVIII. Son las ideas originadas en este siglo las que según Barreda han hecho imposible el orden social. Barreda nos dice que no están contra ninguna idea, que respetan las creencias, que sólo están contra la anarquía en todas sus formas. No están contra ninguna bandera, porque ya no hay banderas, sino que quieren plantar una nueva. No quieren entrar en polémicas, porque no hay sobre qué polemizar; lo único que quieren es orden. Será por conseguir este orden por lo que tendrán que enfrentarse a toda ideología que siga sosteniendo el desorden. No vienen tampoco a herir creencias porque éstas no existen, sino que vienen a despertarlas. En vez de venir a combatir, los positivistas aseguran que vienen a construir. La burguesía mexicana ha entrado en la fase constructiva y se opone ahora a las ideologías que antes le sirvieran para destruir un orden que no era el suyo. La doctrina de la burguesía mexicana es ahora de tipo constructivo, quiere ordenar, ya no tiene por qué combátir. La burguesía una vez destruidas las viejas creencias, tratará de establecer otras nuevas. En esta labor constructiva, la burguesía mexicana sabe que tiene que andar con cuidado si no quiere ver destruido lo que ha ido construyendo. En su fase combativa aprendió cómo las ideas destruyen a las ideas, cómo enfrentando unas ideas a otras se provoca el desorden; de aquí que ahora tenga mucho cuidado en no enfrentar las ideas con las cuales trata de construir a las ideas que aún permanecen. De aquí también que adopte una doctrina por la que se abstenga de juzgar ideas que no pueden ser demostradas.

Ponerse a favor de una idea o grupo de ideas es provocar el desorden. De aquí que, por boca de Barreda, asegure nuestra burguesía no estar en contra de idea o creencia alguna. El orden social debe ser ajeno a la personal ideología de cada mexicano. La bandera que se quiere plantar es una bandera de carácter social; por lo tanto al servicio de todos y no contra las ideas que cada individuo pueda tener. Las ideas que en lo particular puedan tener los mexicanos no son peligrosas si no se oponen al orden; si se oponen, sí que lo son. Esto es lo que pasa con los jacobinos, los cuales no se conforman con mantener sus ideas como particulares, sino que defienden estas ideas y las ponen en contra del orden social. El jacobinismo representa para Barreda una doctrina de desorden y de violencia. En una polémica sostenida por Barreda en contra de Justo Sierra sobre Robespierre,[53] ataca al jacobinismo como representante de una doctrina de violencia y desorden. Contra esta doctrina está la filosofía positiva, que no es capaz de afirmar y menos de

[53] Citada en la nota 51 de esta Sección.

imponer nada que no haya antes demostrado. *La filosofía positiva es la única que podía hacer posible el orden, porque los supuestos en que se apoyaba no podían provocar el desorden, ya que estaban al alcance de cualquier hombre que desease comprobar la verdad, al alcance de todos los mexicanos; era la única que estaba capacitada para ofrecer a éstos un* fondo común de verdades *por medio del cual fuese posible el orden social y el bienestar de todos los mexicanos.*

IV. DEFENSA HECHA POR BARREDA DE SU PLAN EDUCATIVO

§ 48. Ataques al plan educativo propuesto por Barreda

El plan educativo de Gabino Barreda tuvo que sufrir una serie de ataques que venían tanto del sector conservador como del sector liberal. En el capítulo anterior hemos visto las alusiones que Barreda hace a algunos de dichos ataques. Estos ataques fueron mutilando poco a poco el plan original de Barreda. En 1868 y en 1869 se inician las primeras reformas del plan. En 1873 se le ataca más rudamente al ser eliminadas algunas de las materias consideradas por sus opositores como innecesarias para los estudiantes que se preparaban para las carreras de medicina y jurisprudencia. Estas materias eran la analítica y el cálculo infinitesimal. En 1877 el ministro Ignacio Ramírez disponía que los futuros arquitectos quedaban eximidos de cursar en la preparatoria el castellano, la literatura y la lógica.[54]

En 1880, siendo secretario de instrucción pública don Ezequiel Montes, se expedía un decreto en que se atacaba a la instrucción basada en el positivismo, al ordenar que la lógica de Stuart Mill y la de Bain, que servían de texto en la Escuela Preparatoria, fuesen sustituidas por la *Lógica* de Tiberghien. Este pensador krausista de nacionalidad belga, había sido dado a conocer en México por el Lic. Juan José de la Garza en el Colegio de Abogados. Las razones que se daban en apoyo de dicho decreto eran las mismas que durante mucho tiempo habían dado los católicos y aun los mismos liberales en contra del positivismo. Y eran, las de que en la filosofía positiva no existía certidumbre alguna respecto a las cuestiones de orden moral, como lo eran la existencia de Dios, la del alma y el destino del hombre. En cambio, en la lógica de Tiberghien, aunque se tratase de un escritor liberal, se encontraba una filosofía de carácter espiritualista. En el mismo decreto se dice que el positivismo ataca la libertad de conciencia al negar con sus enseñanzas la que los padres enseñaban a sus hijos sobre proble-

[54] Sobre las reformas sufridas por el plan educativo de Barreda, puede verse una excelente exposición de su hijo Horacio Barreda titulada "La Escuela Nacional Preparatoria. Lo que se quería que fuese este plantel de educación y lo que hoy se quiere que sea", en *Revista Positiva*, t. VIII, México, 1908. Un resumen de estas reformas se encuentra en el propio prólogo de José Fuentes Mares a *Estudios* de Gabino Barreda.

mas espirituales. Al gobierno, reza el decreto, no le interesa saber el hecho de que el positivismo sea la única filosofía; lo que le interesa es el hecho de que esta filosofía ataca los derechos de respetables ciudadanos; el positivismo es una doctrina que ataca el dominio del hogar y la conciencia; el gobierno debe guardar miramiento a todos los cultos y neutralidad y no permitir este tipo de enseñanza.

"En vano se dirá —sigue diciendo el decreto— que la lógica positivista nada contradice en punto a la religión, porque nada afirma ni niega. Esto no es exacto; pues afirma que no puede saberse nada, que es imposible llegar a una certidumbre."[55] Una tesis tal tenía que conducir al escepticismo religioso. En el decreto se considera que a diferencia de la doctrina positiva, la sostenida por el texto de Tiberghien es menos hostil a la religión. Otra acusación lanzada a la filosofía positiva es la de que ha causado la corrupción social: "suicidios, duelos, insubordinaciones, vicios, libertinaje, se advierten en la juventud" a causa de la enseñanza del positivismo, sigue diciendo el decreto aludido. Pero hay más: por culpa del positivismo ha aumentado la hostilidad a las instituciones democráticas, fortaleciéndose los grupos enemigos de ellas. El catolicismo, dice el decreto, ha tomado auge al tratar los padres de familia de salvar a sus hijos de una instrucción contraria a la moral; ha aumentado el número de seminarios y escuelas católicas en los cuales "se enseña el odio a las instituciones democráticas y a los que las defienden". El dilema que se plantea en dicho decreto es el siguiente: o se elimina una enseñanza que por su escepticismo es contraria a la religión y la moral, o se la deja, incrementando con ello la enseñanza religiosa que está contra el gobierno.[56]

Detrás de estos ataques, que parten de miembros del propio gobierno mexicano, se adivina el afán de orden que hemos encontrado que caracteriza a la burguesía mexicana. El positivismo se le ha presentado como un instrumento ideal para hacer que los mexicanos piensen en términos de orden. Sin embargo, esta primera idea se ha visto defraudada porque ha entrado dicha doctrina en polémica con otras ideas; no ha permanecido en el terreno neutral que se esperaba; ya se ha visto en el decreto antes citado cómo se piensa que con el escepticismo a que da lugar la filosofía positiva, ataca a los dogmas religiosos. El positivismo es útil, pero siempre y cuando no trate de imponerse a la sociedad como doctrina, por-

[55] El texto del Decreto se encuentra en la obra de Emeterio Valverde Téllez, citada en la nota 18 de la Introducción.

[56] *Ob. cit.*

que esto es peligroso, pues hace que las fuerzas enemigas de la burguesía se agrupen y la ataquen. *Al orden propio de la burguesía mexicana se va sacrificando la idea de planificación educativa de Gabino Barreda. El positivismo no es sino un instrumento al servicio de los intereses de la burguesía mexicana; de aquí que ésta no pueda aceptar del mismo sino aquel conjunto de ideas que le sean útiles y desechar todo lo que implique algún peligro para el orden que ha establecido. El ideal de orden de la burguesía mexicana llegará a estar sobre el ideal de orden del positivismo.*

§ 49. Nuevo plan de instrucción pública y su crítica

Sin embargo, a pesar de los ataques hechos a la filosofía positiva por los hombres que ven en ella un peligro para el orden, los positivistas mexicanos, defenderán la tesis de que el orden basado en la doctrina positiva es el orden que necesita la sociedad mexicana. No conceden a sus enemigos el derecho a llamar a la educación que han establecido una educación anticonstitucional, contraria a los intereses de la sociedad. Si el fin perseguido por la educación positiva es el orden, es falso que dicha educación esté contra el orden. Gabino Barreda escribe y publica un trabajo titulado *Instrucción Pública;*[57] en este trabajo hace la crítica de un plan de reforma educativa por medio del cual se quiere anular su propio plan. El nuevo plan ha sido formulado por un grupo de diputados de ideología liberal, uno de los cuales es el Lic. Guillermo Prieto. Gabino Barreda analiza el proyecto de reforma educativa y lo va desbaratando párrafo por párrafo.

La defensa que hace Barreda de su propio plan es la de que dicho plan educativo realiza el fin para el cual ha sido propuesto, el orden. La educación, dice Barreda, es la que da la mejor base para establecer un orden social permanente. La pedagogía no debe ser otra cosa que un instrumento al servicio del orden. Existiendo orden en los espíritus, orden en las mentes, existe el orden social. *El orden social o material depende del orden espiritual.* Ciudadanos de mente ordenada son ciudadanos de orden social. Es al orden de la mente a lo que ha tendido la reforma educativa de Barreda. Este orden era imprescindible después de más de medio siglo de desorden, en el cual los mexicanos se habían destruido entre sí, faltos de una doctrina que los uniese. Una vez obtenido el orden material, logrado por las armas del grupo vencedor en tal lucha, era menester un orden espiritual, que hiciese permanente el primero.

[57] Gabino Barreda, "Instrucción Pública", publicado en el t. I de la *Revista Positiva.* México, 1901.

No bastaba el orden impuesto por las armas; dicho orden sería efímero si las mentes de los mexicanos seguían en desorden. El orden material duradero no era posible sino mediante un orden espiritual. La escuela de Barreda tendió hacia este tipo de orden; de aquí que todo nuevo intento de reforma educativa tenga que ser muy cuidadoso, cuidando de que no se vaya a alterar el orden sostenido por la educación que se quiere reformar. Gabino Barreda nos dice, al analizar el proyecto de reforma propuesto por los liberales: "Persuadido asimismo de que la resolución que en tan grave materia se tome en estos momentos en que todo hace creer que la paz está definitivamente consolidada en nuestra patria, y, el plan que se adopte, pueden contribuir muy poderosamente, si son acertados, a perpetuar esta paz y a cimentar el orden, única base y garantía de todo progreso real."[58] En nombre de esta consideración hace Barreda la crítica del nuevo plan; va a tratar de demostrar si dicho plan es capaz de guardar el orden social. Cada una de las bases propuestas en el proyecto representa una crítica al plan educativo de Barreda; éste a su vez hará una defensa de su propio plan y una crítica del nuevo.

En la primera base se sostiene la absoluta libertad de enseñanza, diciendo que no se debe exigir a los alumnos otro requisito que el de la instrucción. En esta base se ataca a la reforma de Barreda de sectaria. Implícitamente se manifiesta que la instrucción vigente en la preparatoria es de carácter doctrinario, se dice que se imparte en ella una doctrina a pesar de que la Constitución ha declarado que la instrucción debe ser laica. Los autores del nuevo proyecto consideran que la instrucción pública no tiene otra misión que la de instruir, es decir, la de enseñar a los estudiantes una serie de materias que les sean útiles en un sentido instrumental, como es el enseñar al abogado las leyes, al médico la medicina y al ingeniero las matemáticas; pero no dar a todos ellos una cierta y uniforme manera de pensar. Esta manera de pensar de los individuos debe quedar a su propio criterio. Los autores del proyecto están contra la tesis de Barreda de dar a todos los educandos "un fondo común de verdades". La verdad es algo que cada individuo debe buscar por su cuenta, por medio de su propia razón.

Ahora bien, la tesis sostenida por los autores del proyecto es, en el concepto de Barreda, una tesis que va en contra del orden social, en contra de la paz pública. Está bien que los individuos piensen y crean en lo que quieran; pero siempre y cuando dichos pensamientos o creencias no alteren el orden social. La instrucción pública tiene como misión hacer posible el orden público, y no sim-

[58] *Ob. cit.* p. 259.

plemente instruir. Además, nos dice Barreda, dicha base no tiene razón de ser, pues la instrucción en la forma en que se imparte en la preparatoria es libre. Ahora bien, nosotros ya sabemos cómo entiende Barreda la libertad. Cuando dice que la instrucción en la preparatoria es libre, nos está diciendo que lo que allí se enseña son todas aquellas ciencias que pueden ser demostradas. Todo lo que en la escuela preparatoria se enseña es demostrable, lo cual hace que sea aceptado por todos *libremente. Todo aquello que puede ser demostrado tiene que ser aceptado por todos; aquí no cabe la libertad en un sentido negativo, nadie puede negar aquello cuya demostración no deja lugar a dudas. Esto es lo que se hace en la preparatoria: enseñar lo positivo, lo demostrable, donde no cabe la libertad de negar, sino tan sólo la de afirmar.* En cuanto a lo que dice el proyecto de que se debe *instruir* a los estudiantes en aquello que sea útil, ¿qué mayor utilidad y qué mejor instrucción, nos dice Barreda, que la de enseñar al estudiante a vivir como buen ciudadano?

En la segunda base del contraproyecto a la reforma educativa de Barreda, se propone el no recargamiento en las profesiones con el estudio de ciencias poco necesarias a su ejercicio. Esta segunda base está contra la instrucción de carácter enciclopédico, que se ha establecido para dar a los estudiantes un fondo común de verdades positivas; está contra la tesis de Barreda de una educación orgánica, por medio de la cual se quiere que todas las ciencias positivas sean conocidas por todos los educandos, cualquiera que sea la carrera que éstos quieran seguir. Hemos visto (§ 44) cómo este tipo de educación es considerado por Barreda como indispensable para establecer las bases del orden social, pues del hecho de que todos los estudiantes alcancen un conocimiento semejante en todas las ciencias resultará la unidad de pensamiento, y con ésta, su capacidad para entenderse unos con otros independientemente de la diversidad de sus profesiones o quehaceres. La incapacidad de comprensión de unos mexicanos con otros se tendrá que derivar del fondo común de verdades asimiladas.

Gabino Barreda considera que de aceptarse esta segunda base, lo que de hecho se hará, se haría inútil la existencia de la escuela preparatoria; el estudiante debería entonces pasar directamente a la escuela profesional. La escuela preparatoria tiene una misión más amplia que la de preparar profesionistas, y esta misión es la de preparar a los mexicanos a vivir como ciudadanos, a convivir unos con otros. Sólo esta convivencia hará posible el orden nacional. El orden social sólo es posible mediante la unidad de criterio que se logra por medio de una enseñanza enciclopédica y orgánica. Si se ataca este tipo de enseñanza, la escuela preparatoria pierde su razón de existir.

La tercera base, que establece el aumento de las *escuelas especiales*, es considerada por Barreda como continuación de los ataques enderezados hacia el orden, puesto que establecer escuelas de especialización es fomentar el desacuerdo entre los mexicanos, haciendo que cada mexicano no entienda sino de aquello en lo cual se ha especializado. En cuanto a la cuarta base, se establece la abolición de los alumnos especiales; base que considera Barreda fuera de lugar como reforma, pues de hecho en la escuela preparatoria ningún estudiante pasa de grado si antes no ha terminado los estudios correspondientes al grado en que se encuentra.

En cuanto a la quinta base del proyecto de reforma, se establece que "La instrucción primaria sea gratuita y obligatoria en toda la República."[59] Esta base le parece a Barreda excelente y ya hemos visto la defensa hecha por el mismo de dicha instrucción (§ 45). Sin embargo, en esta crítica adopta una posición de extremo realismo cuando dice que aunque excelente, tal deseo es impracticable en esa época, salvo, nos dice, que se entienda por "toda la República" el Distrito Federal, pues si no se entiende así, sino que se refiere a toda la República Mexicana, el gobierno se encuentra incapacitado materialmente para lograr su realización. La crítica que hace Barreda a esta base del proyecto no es sustancial, pues de hecho está de acuerdo con ella; aquí la crítica tiene como origen un no estar conforme con lo que del contrario venga. Aquí se deja a un lado una crítica de carácter sustancial y se hace la crítica de lo que es considerado como irrealidad del proyecto, sirviendo para hacer una crítica a la educación recibida por los autores de dicho proyecto. Esto sirve a Barreda para criticar los resultados del viejo tipo educativo, que es al que considera quieren volver los que apoyan el nuevo proyecto, mostrando al mismo tiempo las ventajas de su propia reforma.

La antigua educación no ha formado sino soñadores, hombres fuera de la realidad que quieren adaptar ésta a sus fantasías. "La sustitución de los cinco años mal gastados en aquella educación puramente escolástica y vacía, con otros cinco años también, pero empleados fructuosamente en estudiar a la naturaleza como es y no como nosotros quisiéramos que fuese, en mirar los hechos en sí y no de nuestra fantasía, en hacernos, en fin, hombres prácticos, en la verdadera acepción de la palabra, y no soñadores políticos o de cualquier otro género, ha sido, como me propongo demostrar más adelante, una de las ventajas principales y que hablan

[59] *Ob. cit.* p. 265.

más en favor del plan que ahora rige."[60] Los hombres que atacan la reforma de Barreda son según éste, hombres fuera de la realidad, hombres formados en una educación nada práctica. Dicha educación ha formado idealistas, soñadores, pero no hombres prácticos. En cambio los hombres educados en las ciencias positivas son auténticos realistas, hombres prácticos que no se detienen en sueños, que sólo quieren aquello que los hechos demuestran que puede ser. *Como se ve, los hombres educados en el positivismo no pueden ser sino hombres prácticos, hombres que no se pueden permitir soñar. Ahora bien, este ideal de hombre de los positivistas, ¿no era también un sueño? ¿No eran también los positivistas idealistas y soñadores a pesar suyo? De hecho, estos hombres* realistas *trataban de realizar un tipo* ideal *de hombre.*

§ 50. Defensa del poder espiritual en contra del poder material

Las últimas bases del proyecto y las críticas que les dirige Barreda, son las más importantes, porque sacan a flote un ideal hasta ahora ocultado por los positivistas. Este ideal lo harán patente años más tarde los discípulos de Barreda, entre los que se encuentra su hijo Horacio Barreda (§§ 72-77). Este ideal era el que los positivistas formasen el poder espiritual dejado vacante por la iglesia católica. Dicho ideal, aunque no quede explícito en Barreda, no por esto deja de asomar, como se verá a continuación.

En la sexta base del proyecto contra la reforma de Barreda se establece que la Junta Directiva de Educación no deberá estar formada por profesores que ejerzan sus funciones en las escuelas nacionales. Esta base, nos dice Barreda, equivale a una destitución en masa de todos los miembros de la Junta Directiva, pues todos ellos son profesores en funciones. "¿Han querido —se pregunta nuestro pensador— con semejante prohibición significar dichos señores que en su concepto el primero que pase por la calle será más apto para hacer aquella calificación (se refiere Barreda a la de los textos, tarea encomendada a la Junta) que los que han consagrado su vida al honroso ejercicio del profesorado, y al estudio y meditaciones continuas que él exige?"[61] De ser así, continúa diciendo Barreda, la "mayor parte de las atribuciones de la Junta desaparecerían, y por consiguiente, desaparecería también la utilidad de la Junta, si sus miembros no tuviesen un conocimiento íntimo, inmediato y continuo de los establecimientos de instrucción pública".[62]

[60] *Ob. cit.* p. 266. [61] *Ob. cit.* p. 269. [62] *Ob. cit.* p. 272.

Y más adelante continúa diciendo: "Pedir que el cuerpo consultivo de instrucción pública no se componga de profesores, porque éstos tienen interés personal y de corporación, sería lo mismo que exigir que los Secretarios de estado de México no fuesen mexicanos porque son parciales."[63]

En esta forma Gabino Barreda defiende al grupo de hombres a quienes está encomendada la misión de ordenar la mente de los mexicanos. Es el mismo grupo del que nos dirá Horacio Barreda se quería sacar a los directores del poder espiritual de la nación (§ 72). Hemos visto cómo a la educación pública está encomendada la misión de establecer el orden espiritual mediante el cual será posible el orden material o social. A los educadores les corresponde la tarea de guiar y ordenar el espíritu de los mexicanos, mientras que al gobierno le corresponde la tarea de guardar el orden material. Educadores y gobernantes forman dos fuerzas a las cuales está encomendada una misión de orden: a unos el espiritual y a otros el material. Unos y otros se necesitan, pero sin que esto quiera decir que deban intervenir en sus particulares funciones; cada uno debe cumplir su propia misión sin intervenir en la del otro. De aquí que no deba ser aceptada la intervención del poder material en funciones propias del poder espiritual tratando de organizar un poder al que se debe dejar plena libertad para que cumpla con eficacia sus funciones. Quitar de la Junta de Educación a los únicos hombres con capacidad para dirigir en el campo espiritual, es destruir de hecho al poder espiritual. Cambiar a los profesores de la Junta por gente extraña a los quehaceres educativos es destruir el poder espiritual, del que han quedado faltos los mexicanos al derrumbarse el poder espiritual de la iglesia. La parcialidad de que se acusa a los miembros de la Junta, no es sino la parcialidad propia de todo cuerpo en lo que se refiere a los problemas que le atañen. Los miembros de lo que puede ser el poder espiritual de México tienen que ser parciales en lo que se refiere a los problemas que les atañen, como lo tiene que ser todo funcionario mexicano en lo que se refiere a problemas que atañan a México. El proyecto de reforma de los liberales es un proyecto que tiene como fin destruir un poder que han visto perfilarse. Saben que eliminando al profesorado de la Junta educativa, eliminan las bases de un posible poder espiritual con el cual no están de acuerdo.

Los ataques de los liberales mexicanos están dirigidos a minar las bases del que trata de ser nuevo poder espiritual; de aquí su hostilidad a que se imparta una educación homogénea, a que se imparta el llamado "fondo común de verdades" a todos los educan-

[63] *Ob. cit.* p. 273.

dos, cualquiera que sea la profesión que éstos quieran seguir. En efecto, es esta educación, este tipo de educación, la base sobre la cual se quiere formar un nuevo poder espiritual; recuérdese cómo Barreda ha hablado de realizar en el terreno de la conciencia lo que no pudieron lograr los jesuitas (§ 44); es decir, no dejar al individuo el menor resquicio al error, o sea, no dejar al individuo nada que pueda interpretar según su criterio. Barreda ha propugnado un tipo de educación total que modele la conciencia de todos los mexicanos conforme a un mismo modelo. Ahora bien, ¿quiénes serían los encargados de esta modelación? ¿Quiénes habrían de tener el poder capaz de modelar la conciencia de los mexicanos? Este poder estaría en un nuevo grupo social, en una nueva casta, a la que podemos dar genéricamente el nombre de *positivistas*. Contra este poder, contra su creación, contra este nuevo cuerpo, se enderezan los ataques de los liberales mexicanos a los cuales se unirán también los de los católicos. La lucha que se ha ido y se irá desarrollando es una lucha por el poder espiritual.

Gabino Barreda defiende el ideal de un nuevo poder espiritual en manos de hombres formados en la filosofía positiva, al defender su plan educativo en contra de los ataques que se le lanzan. Continuando su defensa de una enseñanza orgánica y enciclopédica nos dice: "Desean [se refiere a los autores de la reforma educativa] que los estudios preparatorios se calculen de manera que los alumnos no adquieran en ellos otros conocimientos que aquellos que siendo conexos con su profesión, hayan de tener aplicaciones más o menos frecuentes en el ejercicio de ésta."[64] Dicha tesis, nos dice Barreda, no es sino un intento para volver a la educación de castas. Barreda nos dice que la educación debe tener un fin social y no de castas; y este fin debe ser el logro del acuerdo de todos los ciudadanos. Para el logro de dicho acuerdo hay que quitar a las profesiones el carácter de secretas, puestas tan sólo al servicio de determinados fines individuales. Es menester mostrar cómo todas las profesiones se encuentran ligadas entre sí por el fin social que ellas deban perseguir. La escuela preparatoria tiene esta misión, la de mostrar el lazo de unión de todas las profesiones, y dicha misión se realiza por medio de la enseñanza de las ciencias positivas al mostrar las relaciones de unas ciencias con otras con lo cual se crea un sentimiento de cooperación entre todos los educandos.

Barreda nos dice que una educación en la que sólo se ofrecen conocimientos parciales a los educandos, es una educación digna tan sólo de una época teológica y no de una época positiva como

[64] *Ob cit.* p. 284.

es la que se vive. La educación que sólo atiende a la formación de profesionistas es una educación que se semeja a la de castas. En una sociedad de castas, dice Barreda, cada clase social tiene una determinada misión intransferible; los individuos nacen predestinados para dedicarse a una determinada profesión; de acuerdo con la clase a que pertenezcan será el tipo de educación que se les dé. Cada hombre es educado bien para médico, sacerdote o rey; siendo el tipo de educación de estas profesiones de carácter secreto, el cual es intransferible a hombres que no pertenezcan a sus castas. En este tipo de educación, los descubrimientos se guardaban secretos. "El que lograba hacer un descubrimiento propio para fundar un arte o una profesión —dice Barreda—, tenía interés en conservarlo secreto, así como los perfeccionamientos que poco a poco le iban dando. Tenía interés en formar de él su propio patrimonio, y después el de su familia." "Este empeño de guardar el más profundo sigilo respecto de cada clase de conocimientos hacía imposible otra educación que no fuese enteramente especial."[65] Este sistema de educación no podía ser sino antisocial y egoísta, dice Barreda.

Ahora bien, este sistema de educación ha sido superado por la educación católica, sigue diciendo nuestro pensador. Al tomar la iglesia católica la dirección de la educación, se estableció un tipo de educación homogénea, igual para todos los hombres. Los jesuitas son los que más hicieron respecto a este tipo de educación. "Con esta institución, y con el propósito que el clero formó desde su nacimiento, de abolir el carácter hereditario de las funciones y dignidades sacerdotales, desapareció completamente todo vestigio de educación de castas."[66] Y a continuación sigue diciendo Barreda: "Pretender hoy, y en una república, resucitar esta educación mezquina y estrecha que se llama especialidades... es querer volver tres mil años atrás en las instituciones, es desconocer las más evidentes necesidades de nuestra época...".[67]

En esta forma defiende Barreda la tesis de una educación igual para todos, acusando de retrógrados y de egoístas a quienes tratan de reformar dicho principio. A la sociedad positiva en que se vive toca un tipo de educación positiva, adecuado a las necesidades que plantea. Estar contra la solución de estas necesidades sólo se explica, nos dice Barreda, por la ignorancia de los autores del proyecto. "Yo reconozco y proclamo con positiva satisfacción que mi amigo el Sr. D. Guillermo Prieto, es, a mi juicio, el mejor poeta lírico de mi país, y tal vez de América; que nadie le aventaja en expresar sus emociones y afectos personales; pero no me es posi-

[65] *Ob. cit.* p. 285. [66] *Ob. cit.* p. 285. [67] *Ob. cit.* p. 286.

ble concederle competencia en materias en que no está versado y sobre las que jamás ha meditado."[68] Con estas palabras está sosteniendo Barreda el derecho que sólo tienen los hombres versados en las ciencias educativas a hablar de educación. Con estas mismas palabras se afianzan los derechos de los hombres que han de formar el nuevo poder espiritual en contra de la intromisión de gente ajena, sin competencia para juzgar en materia que sólo a ellos atañe. En materia de educación nadie tiene autoridad para hablar, como no sean los propios educadores.

A continuación hace Barreda una defensa del plan de estudios vigente en la Escuela Preparatoria, mostrando cómo cada una de las materias es útil para formar ciudadanos capaces de servir a la sociedad y a sí mismos. En la defensa hecha de las materias que forman el plan que implantó Barreda en la preparatoria, es interesante la que se refiere a la literatura. En una educación de tipo positivo, en la que por lo general sólo se hace justicia a las ciencias naturales, parece incongruente que se establezca el estudio de la literatura. Sin embargo, Barreda lo ha incluido y la defiende como asignatura útil para el fin perseguido por todo el plan: formar ciudadanos útiles a la sociedad. Barreda considera que el estudio de la literatura es útil porque logra equilibrar el corazón con la cabeza, los sentimientos con la razón. Piensa Barreda que una enseñanza en la que sólo hubiese preocupación por las ciencias positivas, haría del hombre un individuo ajeno a todo sentimiento; tal hombre no podría sentir amor alguno por sus semejantes; se le secaría el corazón. "Como rama de educación, no es posible desconocer la utilidad de cultivar, aunque sea como iniciación, una de las bellas artes más propias para mejorar nuestro corazón, inspirándonos los sentimientos de lo más bello, de la armonía, de lo justo y de lo grande. El estudio abstracto de la pura ciencia tiende a secar nuestro corazón, y es conveniente presentar el antídoto de las creaciones poéticas antes de que el mal se haya hecho irremediable." "Las creaciones poéticas, digo, son muy propias para corregir la demasiada aridez afectiva de la ciencia pura, antes de que se haga crónica."[69]

Estos hombres, como Barreda y sus discípulos, que subordinan los sentimientos, como podrá verse (§ 55), a la realidad positiva, buscan un escape a dichos sentimientos. Este escape creen encontrarlo en lo que llaman las bellas artes. Un orden a toda costa hacía imposible la expansión de los sentimientos. Había pues que buscar un sustituto por donde se sublimasen tales sentimientos. No

[68] *Ob. cit.* p. 293 nota al pie.
[69] *Ob. cit.* p. 320.

querían aceptar nada que la ciencia positiva no demostrase, no querían obrar sino sobre realidades demostradas, no querían idealizar; todo ello era fantasía que perturbaba el orden y el bienestar social. Sin embargo, la fantasía, la facultad de idealizar, los sentimientos, no podían arrancarse, puesto que acompañan a la naturaleza humana, son propios de ella, y los positivistas por mucho que hicieran no podían dejar de ser hombres. De aquí que buscasen un sustituto por donde dar salida a sus sentimientos, y este sustituto lo constituyeron la poesía sentimental, las leyendas fantásticas, la imaginación puesta en cualquier suceso. Esta es una época en la que los hombres formados en el positivismo no se preocuparán mucho por sus semejantes de carne y hueso, pero, en cambio, se enternecerán frente a ficciones poéticas, sufrirán con los protagonistas de las novelas y descargarán su imaginación en sucesos comunes dándoles una calidad de sucesos extraordinarios.[70] Son estos mismos hombres los que —como lo hará uno de los discípulos de Barreda (§ 57)— sostendrán duras tesis contra las clases desposeídas al mismo tiempo que hablarán de su gran amor a un ente ficticio llamado humanidad, ya que en él no quedan incluidos los hombres que necesitaban de la cooperación que se decía se debía prestar a la humanidad. A nombre de este ente nuestros positivistas pedirán un determinado orden, en el cual el mejor lugar lo tendrán ellos.

Contra este orden, que los liberales han visto perfilarse, es contra el que lanzan sus ataques. Barreda contesta a sus ataques llamándolos sectarios y ciegos, porque no son capaces de ver que el orden que propugna es el orden que corresponde a la nueva época. Barreda dice de ellos que son ciegos al progreso de una humanidad que ha llegado a su etapa positiva. Es más, les acusa de querer establecer una nueva secta, con nuevas autoridades infalibles, fuera de las cuales no tienen ningún apoyo. "Las ciencias naturales sustituyendo al silogismo, la inducción a la interpretación de los textos y de las autoridades, la interpretación de la naturaleza y la experimentación a la pura argumentación, debían cambiar poco a poco ese estado de cosas. Pero este cambio no era tan fácil como pudiera creerse a primera vista; ya hemos notado más arriba que los puros letrados de hoy, los que no se han familiarizado bastante con las ciencias naturales, arguyen exactamente del propio modo que los teólogos que condenaron a Galileo, con la única diferencia de que aquéllos tomaban como premisa mayor de sus silogismos, un texto de la Biblia o un canon, y éstos parten de una

[70] Sobre este sentido imaginativo de los mexicanos en esta época puede verse el citado trabajo de Valadés, cap. titulado "La poética de la sociedad".

máxima de Rousseau o de Hobbes, de Adam Smith o de Chevalier."[71]

Detrás de toda esta discusión, lo que en el fondo se discute es el poder espiritual. Los liberales acusarán a los positivistas de sectarios, y éstos a su vez los acusarán a ellos como lo hace Barreda. En realidad, tanto liberales como positivistas son sectarios; ambos se disputan el poder espiritual que ha quedado aparentemente vacante. El clero entra también en esta disputa para reconquistar su poder. Más adelante se verá cómo el clero, desposeído del poder espiritual, y el liberalismo, que también aspira a un cierto orden de cosas, se unirán para atacar el enemigo común, que en este caso lo es el positivismo mexicano. Pero es más, el mismo gobierno intervendrá en esta lucha, alegando las mismas razones con que los liberales y los católicos se enfrentan al positivismo; estas razones son las de que dicha filosofía es una filosofía sectaria, en lo cual tendrán razón. El gobierno, exponente de los intereses de la burguesía mexicana que se ha constituido en poder material, encontrará que el positivismo no le ofrece las buscadas bases para el orden. Caerá en la cuenta de que tal filosofía no es sino instrumento al servicio de un grupo que quiere ser dueño del poder espiritual. Y ello está contra el originario afán de paz y orden de la burguesía mexicana. Entregar el poder espiritual a otro grupo implica volver al desorden, puesto que éste le será disputado por otros grupos, como lo hacen liberales y católicos. El positivismo no puede representar para la burguesía mexicana otro valor que el de instrumento al servicio del orden material. Para el logro de tal orden es menester que puedan convivir en la sociedad toda clase de creencias, toda clase de ideas, sin que ninguna de ellas represente el poder espiritual; y al decirse ideas o creencias se alude también al positivismo. Es menester una sociedad en la cual puedan convivir católicos, jacobinos y positivistas. Este ideal será el que se realice con el Porfirismo; pero para el logro de tal ideal es menester ir quitando fuerza a un poder que amenazaba con ser el principal. De aquí las mutilaciones y reformas al primitivo plan de educación de Barreda. Con estas reformas se buscaba el equilibrio social; se iba reformando en aquellos puntos donde el interés social se imponía, sin que para esto importase la afirmación de los positivistas de ser ellos los poseedores de la verdadera filosofía, de un fondo común de verdades válido para toda la sociedad.

Gabino Barreda, como nos dice el Ing. Agustín Aragón, ha provisto "por medio de la Junta Directiva de Instrucción Pública del Distrito Federal, a la progresiva y completa independencia de la

[71] Gabino Barreda, "Instrucción Pública", *Ob. cit.* p. 320.

vida escolar del poder público, temporal o político".[72] Es decir, por medio de la Junta de la cual hemos visto se ha querido lanzar a los profesores en funciones, Gabino Barreda ha tratado de establecer un poder espiritual independiente del poder material, supliendo las funciones que antes tenía la iglesia católica. (Sobre esta idea nos ofrecerá Horacio Barreda una exposición más explícita.) Sin embargo, la idea no alcanzará el éxito porque es opuesta a los intereses de la clase dueña del poder material, de la burguesía mexicana. Los positivistas que obtendrán éxito dentro de dicha clase, serán precisamente aquellos que subordinarán su ideología a los intereses materiales de la clase a que pertenecen. *Los positivistas que alcanzarán los mejores puestos en el Porfirismo serán los que se servirán de la filosofía positiva como de un instrumento al servicio del poder material; serán éstos los que harán del positivismo un arma política en su sentido puramente material.*

[72] Agustín Aragón, *Gabino Barreda y sus discípulos.*

Sección Cuarta

EL DESARROLLO: "LOS DISCIPULOS"

I. LOS POSITIVISTAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO ORDEN

§ 51. La fundación de la asociación metodófila

El 4 de febrero de 1877, diez años después del triunfo de la revolución llamada de Reforma y de la entrada de Gabino Barreda como colaborador en el gobierno de Juárez para reorganizar la instrucción pública, bajo la presidencia del propio Barreda y tras breve discusión, se aprobaban las bases que habían de reglamentar la *Asociación Metodófila "Gabino Barreda"*. El reglamento aprobado decía así:

I. En cada sesión será leída una memoria cuya cuestión será señalada con un mes de anticipación.

II. Los socios elegirán por escrutinio al que debe tratarla.

III. Todos los socios pueden proponer cuestiones.

IV. El socio que la formule, debe manifestar la idea que se propone.

V. Las sesiones serán los domingos, principiarán a las diez de la mañana, y durarán dos horas improrrogables.

VI. En caso de no haber quien pida la palabra, el presidente puede concederla a cualquier socio.

VII. Cada tres meses se sustituirá la disertación científica, con la biografía de alguno de los benefactores de la humanidad.

VIII. La sociedad no se opone a que si alguna persona de la concurrencia desea hacer uso de la palabra en alguna cuestión, lo haga en el sentido que guste.[1]

En esta sociedad predominaban los estudiantes de la Escuela de Medicina, había dos de Jurisprudencia, uno de Ingeniería y otro de Farmacia. Con el tiempo, se habrían de destacar de este grupo de estudiantes Porfirio Parra, Miguel S. Macedo, Luis F. Ruiz y Manuel Flores, los cuales llegarán a ser los maestros de la segunda generación de positivistas, entre la que se encuentra el ingeniero Agustín Aragón, quien entró en el positivismo debido a la lectura de dos de los trabajos publicados por la Asociación. El mismo Aragón nos dice lo siguiente: "le travail du Dr. Parra sur *les causes premières*, l'essai sur *les devoirs réciproques des supérieurs et des inférieurs* par l'avocat Miguel S. Macedo: ces deux derniéres études, dont les auteurs devaient devenir mes maîtres, dénotent une

[1] *Anales de la Asociación Metodófila.* México, Imp. del Comercio de Dublán y Chávez, 1877.

acceptation franche et compléte des idées d'Auguste Comte. Ma conversion au Positivisme date de cette époque".[2] La labor de Gabino Barreda en esta sociedad fue la de un maestro, que cuida de que la exposición y réplica de los trabajos que presentan sus discípulos no se descarríe del método que les ha enseñado. Este método, el que todos ellos consideraban como el más firme y seguro, era el positivismo. Todas las ideas y cuestiones que se proponían eran sometidas por Barreda a una rigurosa intepretación desde el punto de vista del método positivo, eliminándose todas aquellas ideas que no resistían dicha prueba.

Uno de los principales fines perseguidos por la Asociación Metodófila era el de mostrar cómo un grupo de hombres dedicados al estudio de distintas especialidades podía entenderse y unirse por medio de ciertos principios que eran considerados como fundamentales por medio de un método de interpretación susceptible de ser aplicado uniformemente a la solución de diversas cuestiones. En la Asociación Metodófila se presentaron varios estudios sobre no menos variados problemas. Las ponencias presentadas versaban sobre astronomía, física, química, biología, medicina, matemáticas y sociología, no faltando estudios sobre grandes hombres como Dante y Galileo. En la marcha seguida por la Asociación puede adivinarse el ensayo tendente a realizar el ideal de Barreda de dar a los hombres de su época lo que llamaba un "fondo común de verdades". El método aplicado a las diversas cuestiones que se planteaban en la Asociación era único: el positivo. Los miembros de la sociedad sometían sus ideas al método que habían recibido en su formación preparatoriana.

Los jóvenes que se reunían domingo a domingo bajo la dirección de Gabino Barreda eran en su mayoría estudiantes salidos de la Escuela Nacional Preparatoria; representaban los primeros frutos de la reforma realizada por Barreda en dicha escuela. Al reunirse frente al maestro iban a probar el resultado de su obra. En la Asociación Metodófila se ponían a prueba las ideas resultantes de la formación ideológica que estos estudiantes habían recibido. Del resultado de esta prueba dependía el éxito de la misión social encomendada a Barreda de que proporcionara las bases ideológicas que hicieran posible el orden social. Los discípulos de Barreda probarían si eran hombres de mente ordenada y capaces de guardar el orden que necesitaba tanto la sociedad mexicana.

Porfirio Parra, en la exposición que hace de los motivos por los cuales se ha fundado la Asociación Metodófila, nos dice: "consideramos como un deber ineludible colaborar con nuestros contemporáneos en la elaboración de la obra magna del porvenir: infiérase de aquí la obligación de indicar la naturaleza de los asuntos a que nos consagramos, de manifestarles el grano de arena, digamos así, con que pensamos contribuir al levantamiento del gran edificio de la reconstrucción, de explicar al público la razón de por qué esta vez solicitamos su atención".[3] Como se ve, el ideal de los discípulos de Barreda, expuesto por uno de los más destacados de entre ellos, es el de la reconstrucción de un gran edificio y este edificio es la nación mexicana. Nos dicen por boca de su expositor que quieren colaborar con un grano de arena a la tarea de levantar el derruido edificio. Será este grano de arena el que, al convertirse en un apretado bloque, imponga el sentido de orden que animará a toda la gran época conocida bajo el nombre del Porfirismo. Estos jóvenes entrarán en la vida pública con la conciencia de que son poseedores de un método de incalculable poder. Parra nos dice en un tono que pretende ser de humildad: "por más que estemos convencidos de nuestra insuficiencia personal, por más que signifiquemos poco en la corriente majestuosa del progreso de nuestro siglo, nos consideramos como activos aunque imperceptibles miembros del grandioso cuerpo de las sociedades".[4] Como miembros de este cuerpo de sociedades, se consideran en la obligación de cooperar en la magna tarea de construir el edificio que las afirme y organice; y, aunque conscientes de una posible insuficiencia personal, son también conscientes de que poseen un método de reconstrucción considerado como infalible; se saben poseedores de un instrumento capaz de realizar plenamente la obra de reconstrucción social. Porfirio Parra nos dice, refiriéndose al maravilloso método de que van a servirse para la reconstrucción: "Iniciados en el método científico, merced a una educación sistemática y eminentemente filosófica, durante la cual lo vimos aplicar a toda clase de fenómenos, y conducir en todo caso a conclusiones seguras, susceptibles de engendrar la convicción más íntima, hemos tenido ocasión de convencernos de su excelencia y alto alcance, a tal punto, que le miramos hoy como el medio único que posee el hombre de llegar a inequívocos y garantizadores resultados, como infalible piedra de toque de la verdad, que, como mágica palabra de los cuentos árabes, despliega ante nosotros las maravillas del mundo fenomenal en su efectivo enlace, y nos indica los puntos de apoyo, que la actividad humana busca como Arquímedes, para fijar la palanca que cambie la faz del mundo."[5]

[2] Agustín Aragón: *Essai sur L'Histoire...* p. 44.

[3] Porfirio Parra, "Prólogo" a los *Anales de la Asociación Metodófila*, p. 6.
[4] *Ob. cit.* p. 6.
[5] *Ob. cit.* p. 6.

El método aprendido bajo la dirección del maestro Barreda es considerado por sus discípulos como el mejor y más perfecto instrumento para reconstruir la casi aniquilada sociedad. *Barreda ha cumplido la misión que le ha sido encomendada, ha dado las bases para una nueva fe, ha plantado la bandera de una nueva creencia donde, como él mismo nos decía, no quedaba ninguna. Ha hecho posible que un grupo de hombres se sienta capaz de realizar una obra de reconstrucción después de la terrible etapa de destrucción y anarquía sociales. Ha hecho posible que se vuelva a sentir la seguridad; ahora sus discípulos se sienten capaces de cambiar la faz del mundo, apoyados por lo que consideran una palanca tan poderosa como la buscada por Arquímedes. Con mentes así, será posible establecer un orden con pretensiones de permanente.*

§ 52. Sentido de la crisis en los discípulos de Barreda

Sin embargo, los discípulos de Barreda en esta su primer fase, se consideran como individuos oscilantes dentro de una época de transición. Todavía tienen la visión del México anárquico, de las luchas de los mexicanos contra los mexicanos, y esta visión les hace sentirse descorazonados, decepcionados de un pasado cuyos hechos no pueden comprender. Este decepcionante pasado no lo ven ya como Barreda: como la lucha del espíritu positivo, tratando de realizarse, contra las fuerzas negativas que se le oponen. La decepción del pasado es completa y se expresa por las siguientes palabras de Parra cuando contempla el espectáculo de la sociedad contemporánea y la ve "oscilar entre un pasado que se aborrece y un porvenir que no se ve claro aún, presentar los encontrados caracteres, propios de las épocas de crisis, ser el teatro de desencadenada tempestad, que destrozar amenaza las delicadas flores de la moral..."[6] Estos hombres se sienten desenraizados, fuera de su medio, se muestran inconformes con lo que les rodea. Esta circunstancia es para ellos anarquía pura; carecen de un pasado del cual sentirse orgullosos, así como de un futuro seguro. Hombres así tendrán que buscar la base donde apoyarse fuera de su circunstancia. De lo único que se sienten seguros es del método por medio del cual tratarán de construir el nuevo edificio social.

Decepcionados de su pasado, sentirán en forma negativa su propia historia. De sus auténticas raíces, las hispanas, no verán estos hombres sino al conquistador español y a los clérigos. Tratarán de olvidar a España, volviendo sus ojos a otros países, como Francia. Desechando una cultura de la cual eran legítimos herederos, buscarán en la cultura francesa los modelos frente a los cuales no serán sino imitadores serviles. La imitación se hará en todos los aspectos de la cultura, llegando en muchas ocasiones hasta el ridículo. No se hablará en los círculos sociales de la nueva y desarraigada clase, sino de las últimas novedades francesas, dejando a un lado los valores auténticos de México.[7] Con los ojos puestos en ultramar poco querrán saber de la realidad mexicana. Querrán hacer de México y de su sociedad una masa modelable conforme a los patrones europeos. Ahora estos hombres son poseedores de un método importado, al que se considera como infalible, y la construcción de la nueva sociedad tendrá que hacerse de acuerdo con los lineamientos que señala dicho método. Lo importante en dicho método es el orden, lo único que se podía desear después de un pasado de pleno desorden. Un orden a toda costa será lo que persigan los hombres formados en esta circunstancia. El orden, aun en contra de la propia doctrina positiva, si ésta se transforma en instrumento de desorden. Será éste el ideal de la burguesía mexicana cuya formación ideológica le fue encomendada a Barreda. Los frutos de esta instrucción comienzan a hacerse sentir. Los futuros maestros de la propia burguesía empiezan a hablar exponiendo sus ideas en torno a los múltiples problemas que les agitan dentro de la circunstancia en que se encuentran.

Estos hombres, que se sienten en crisis, sin raíz alguna en el pasado y sin un porvenir cierto, encontrarán la base sobre la cual apoyarse en el método positivo. Continuando la descripción de la forma en que siente su época Porfirio Parra nos dice que "en una época cuyos matices crepusculares inspiraban ilusiones de supervivencia a los últimos representantes de una filosofía agonizante, y motivos de volterianas carcajadas a la misantropía escéptica, hemos creído que sólo el método científico, franca y explícitamente aplicado al estudio de los fenómenos sociales, sería la segura panacea de los presentes males, sería el iris de serena paz, que marcara el fin de la tormenta, que sólo el sol de la ciencia haría desaparecer con sus vívidos rayos los postreros fantasmas ontológicos que sombrean aún las más elevadas regiones del saber humano".[8] La agonizante filosofía y los fantasmas ontológicos de que habla Parra no son otros que las ideas impartidas por la iglesia católica; por lo que se refiere a las volterianas carcajadas y a la misantropía escéptica, no hace más que aludir a la ideología liberal. Ni las creencias religiosas ni el escepticismo de los liberales podían servir para hacer luz en las tinieblas en que estos hombres dicen

[6] *Ob. cit.* p. 7.

[7] Véase Samuel Ramos, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México.*

[8] Porfirio Parra, "Prólogo" a los *Anales de la Asociación Metodófila*, p. 7.

haberse encontrado; la luz, el apoyo, el instrumento necesario para curar todos estos males, no puede ser otro que el método positivo. Nada de ideas ni de creencias que no tengan su fundamento en este método. Lo único que puede ofrecer la seguridad anhelada por estos hombres es "la convicción hija de la demostración irrecusable".[9] Frente a la fe ciega y el escepticismo, está la demostración rigurosa, y por lo mismo indiscutible, que de sus verdades hace el método positivo.

§ 53. El rigor del método positivo y lo que de tal rigor esperaban los discípulos de Barreda

Este grupo de jóvenes discípulos de Barreda no niega su origen, sino que hace patente el hecho de que la fuerza con la cual se sienten tan seguros es obra de la educación que del maestro han recibido. Porfirio Parra al hablar de las razones por las cuales el maestro debía presidir y aconsejar los trabajos que haya de realizar la Asociación Metodófila, dice: "Él, que durante diez años ha sostenido una lucha de titán, con el fin de plantar entre nosotros un sistema de educación general y uniforme, sea cual fuere la ulterior especialidad a que se consagre el educando, sistema que establece una unión íntima y espiritual entre los que a él se someten, habituándolos a sustituir la fe ciega en principios indiscutibles e indemostrables por la convicción hija de la demostración irrecusable; él, que guió nuestros primeros pasos en tan fértil vía, era el único a quien recurrir debiéramos para que dirigiese los subsecuentes...".[10]

Los discípulos de Barreda se consideran como un grupo unido, enlazado por la seguridad que le ha dado un fondo de verdades que les es común a todos con independencia de la diversidad de las profesiones que siguen. Todos ellos se consideran unidos por la educación que ha uniformado sus criterios. Unidos por criterio común tratan ahora de unificarse en la solución de sus diversos problemas, los que se les planteaban como individuos, como sujetos de una forma particular de vida, por una profesión que les es propia. Agrupados públicamente en una sociedad, estos diversos individuos van a mostrar cómo el método que en su educación han aprendido es susceptible de aplicación a cualquier clase de problemas que se les plantee y cómo todos ellos se pondrán de acuerdo en las soluciones que se den, siempre y cuando tales soluciones sean las que se obtengan con todo el rigor de la aplicación del método positivo. Las soluciones así logradas serán irrecusables, pues nada se puede

[9] *Ob. cit.* p. 7.

[10] *Ob. cit.* p. 7.

discutir contra lo que la experiencia prueba. Barreda, el maestro, el que ha enseñado a estos jóvenes el método positivo, será quien cuide de la aplicación rigurosa del método. Esto es lo que hará el maestro: en todas las discusiones será él quien diga la última palabra, será él quien se encargue de hacer que sus discípulos permanezcan dentro de los límites del método que se quiere aplicar.

Parra dice, refiriéndose a la rigurosa aplicación que se hace del método positivo: "no nos afiliaremos a sistema alguno determinado, que el cultivo del método científico será el objeto preferente de nuestras tareas; a su alto criterio someteremos todas las doctrinas, todas las opiniones; aquellas que él sancione, formarán parte integrante de nuestro inmutable Credo; aquellas que con él fueren incompatibles, serán condenadas sin piedad, por muchas que fueren las simpatías que antes de tal prueba nos hubiesen inspirado".[11] Sobre las simpatías, y los afectos, está el inmutable credo de aquellos que el método acepte o rechace. La rigurosa aplicación del método dará el patrón o modelo conforme al cual deberán ser recortadas en adelante todas las posibles opiniones. Las opiniones, ideas o creencias, que no resistan el rigor de la prueba del método positivo "serán condenadas sin piedad", independientemente de las simpatías que por ellas pudiera haberse tenido. Mediante la rigurosa aplicación del método se obtendrá el fondo común de verdades de que nos hablaba Barreda.

Es así como tratan de encontrar un credo inmutable; un credo que haga posible el orden y la paz; un credo que dé fin a la crisis dentro de la cual se encuentran. Un grupo de hombres atemorizados por la anarquía pasada, faltos de un pasado y sin un seguro porvenir en qué afianzarse, se entrega a lo que parece poder darle las bases de una nueva fe, de una nueva creencia. Sacrifican todo afecto, toda simpatía en beneficio de la seguridad que parece ofrecerles el método positivo. Cierto que no por esto dejarán de hablar de un brillante futuro. Los hombres que se sentían sin un porvenir seguro, se encuentran ahora con que se les depara un gran porvenir si aplican con rigor el método positivo. Parra defiende a los positivistas de la acusación que se les hace de ser hombres descreídos; es todo lo contrario, nos dirá; tienen su certeza y creencia puestas en un seguro y gran porvenir. El sistema positivo, dice Parra, no es un sistema desalentador, ni tampoco degrada al género humano, sino todo lo contrario: le ofrece "un teatro vastísimo;... en el estudio metódico de los fenómenos naturales, le prometemos el *cetro del globo*, y proyectamos en su porvenir la halagüeña perspectiva de un progreso cuyos límites ninguna mano osa trazar hoy".[12]

[11] *Ob. cit.* p. 8.

[12] *Ob. cit.* p. 9.

Sin embargo, esta idea del progreso se presenta por lo pronto como algo vago para estos hombres; no se atreven a trazarla porque lo ignoran. Hablan de un gran porvenir y, sin embargo, no saben cuál es este porvenir. Lo inmediato, lo que se quiere alcanzar por lo pronto, no es otra cosa que el orden. El progreso está pensado en términos de orden social. Lo que se quiere lograr antes que nada es el orden. La aplicación del método positivo está encaminada hacia este ideal de orden. Años más tarde, estos mismos hombres creerán haber alcanzado dicho orden y verán en la obra de Barreda las bases del mismo (§§ 64-65). El rigor del método de que se trata no será otra cosa que la aplicación de una metódica desconfianza hacia todo lo que no se adapte al fondo común de verdades que les ha sido impuesto. Todo lo que no quepa dentro de dicho fondo, todo lo que no pueda entrar en los lineamientos del nuevo credo, debe ser destruido, eliminado, porque su existencia es peligrosa y altera el orden que tras tanta dificultad se quiere lograr.

El orden y la paz, sólo eran posibles mediante el orden y la uniformidad en las mentes; a dicha uniformidad deberían someterse en adelante todas las ideas, todas las creencias y todas las opiniones que se pudiesen tener. Hacer otra cosa implicaba la vuelta a la crisis, al sentimiento de inseguridad. Esta forma de pensar tenía que dar por resultado una sociedad en la cual el progreso no podía significar sino un mayor orden, la timorata entrega de los hombres de esa sociedad a un orden y paz ficticios, a un orden que a fin de cuentas no sería capaz de contener las fuerzas que se iban concentrando en el espíritu de los mexicanos, hasta llegar a la inconformidad moral y social. Sin embargo, esto había de tardar aún; antes tenía que sentir la sociedad mexicana la presión de un orden falto de ideas, de un orden cuya última finalidad era el orden mismo. Buscando la unidad de las mentes y el orden de una posible nueva sociedad, los discípulos de Barreda harán una serie de estudios y discutirán diversos problemas de índole cultural y social. De ellos vamos a ver los que más se destaquen y muestren mejor el espíritu de que estaban animados los que los afrontaron.

II. LA APLICACIÓN DEL MÉTODO POSITIVO

§ 54. La aplicación del método positivo a problemas de índole ideológica

El método aprendido en la escuela de Barreda es aplicado a diversos problemas tanto de índole ideológica como social por sus discípulos en la Asociación en que se han reunido. Barreda será el encargado de cuidar de que las ponencias no se salgan de la rigurosa aplicación del método. Entre los trabajos de índole ideológica se destaca el de Porfirio Parra sobre *Las causas primeras.* En dicho trabajo Parra trata de hacer una historia de la noción de causas primeras en el paralelo con la historia de la ciencia. Dicho trabajo tenía como fin hacer una crítica de la filosofía que se basaba en la creencia en dichas causas, así como una exposición de la filosofía que profesa el autor. En esta exposición quedan contrapuestos dos tipos de filosofía: la que se apoya en las primeras causas, y la que se apoya en la demostración. La primera no tendrá para Parra otro soporte que el de la voluntad; la segunda lo obtendrá en la realidad misma. Las consecuencias sociales que de estos tipos de filosofía podían sacarse han sido vistos en nuestro estudio sobre Barreda: la primera, como basada en la voluntad, da lugar a una imposición de ideas; en cambio, la segunda da lugar a su aceptación mediante la demostración.

El hombre primitivo, dice Parra, trató de explicarse los fenómenos de la naturaleza utilizando para ello la única noción que de causalidad era entonces posible: la de un principio o causa primera. Observando en la naturaleza, "notó que los cambios en ella verificados, eran determinados por un agente en apariencia espontáneo y omnímodo, la voluntad; adquirida esta primera noción causal, y urgido por la mano de hierro de las leyes lógicas de la inteligencia, transportándola al mundo exterior cuya diversidad fenomenal creyó real, creó tantas voluntades diversas e independientes, cuantos eran los fenómenos".[18] En esta forma surgió el fetichismo; pero luego dichos fenómenos, aparentemente independientes, se fueron agrupando, reduciendo las que antes eran múltiples voluntades y surgió el politeísmo. En este estado el hombre continuó "explicándose el orden del mundo por el acuerdo de las voluntades

[18] Porfirio Parra, "Las causas primeras", en *Anales de la Asociación Metodófila*, p. 53.

des o divinidades que le rigen".[14] De acuerdo con este tipo de observación incompleta de la naturaleza, todos los fenómenos físicos eran considerados como trastornos del orden general establecido. Las tempestades, los temblores de tierra y los eclipses eran considerados como consecuencias del desacuerdo entre los diversos dioses que se creía que animaban la naturaleza. Más tarde, dice Parra, se fueron reduciendo estas voluntades, hasta enlazar todos los fenómenos como provenientes de una sola voluntad, "considerada como causa primera y final del universo".[15] Este era para Parra el origen de la filosofía de las causas primeras.

Pero hubo otro camino que también fue seguido por el hombre en el conocimiento de la naturaleza, y fue el de la observación directa de los hechos. Un ejemplo de hombre que ha seguido este camino es, para Parra, el filósofo griego Aristóteles, el cual "no se propone averiguar la causa primera de las cosas sino el hecho más general que comprende el mayor número posible de hechos particulares; no se lanza como Platón a las elevadas, pero quiméricas, regiones de un mundo puramente subjetivo; con sus perspicaces ojos somete todo a su examen; sin dejar de ver la tierra se elevará hasta el cielo; su programa es el de la ciencia, su método el científico".[16] La filosofía científica se apoya en los hechos reales y en su experimentación.

El trabajo de Parra, del cual se ha hecho un resumen, es objetado por Barreda desde el punto de vista de la rigurosa aplicación del método positivo. Barreda dirá que nada tiene que objetar a dicho trabajo salvo el hecho de que su autor, en vez de tratar de demostrar, conforme lo exigía el método positivo, no ha hecho otra cosa que afirmar el valor de la experiencia frente al conocimiento que se apoya en las causas primeras. Este trabajo, dice Barreda, parece ser un trabajo de *secta*. Antes de afirmarse el valor de la filosofía basada en la experimentación, hay que tratar de *convencer* por medios adecuados a los que no creen en ella. Barreda dice lo siguiente: "puede hacérseles una observación fundamental, y es que tal como se ha presentado es un trabajo de *secta*, y no *adecuado* para convencer a los que sean de opinión contraria... para nosotros es tan obvia la verdad de los principios que profesamos, que la redacción de la Memoria está bastante buena; pero para los que no tienen la misma convicción no está adecuada, se necesita demostrar que nuestra doctrina es buena y fecunda, como lo ha demostrado el Sr. Parra, y en seguida probarles que la suya es insuficiente, infecunda y por lo tanto mala. Pues es claro que nuestra idea no debe ser hacernos mutuamente coro, sino ganar

[14] *Ob. cit.* p. 54. [15] *Ob. cit.* p. 54. [16] *Ob. cit.* p. 55.

prosélitos".[17] Es menester demostrar, convencer de la bondad de la doctrina a todos los que no participan de las ideas positivas. Ninguna afirmación, porque ésta sólo puede provocar reacciones negativas, es lo que quiere decirnos Barreda. El ideal que sostiene en adopción la doctrina positiva es el de orden; se quiere eliminar todo motivo de desorden; se quiere que todos los mexicanos puedan llegar a pensar igual. Ahora bien, tal cosa será imposible si antes de convencer se afirma que una doctrina es buena y que otra es mala; antes es menester convencer de la bondad de la primera y de la falta de bondad de la segunda. Sólo en esta forma es posible que todos los mexicanos lleguen a tener un fondo común de verdades.

Trabajos que sólo toman en consideración el saber de los hombres que se encuentran dentro de la escuela, no pueden ser otra cosa que trabajos de secta, y como tales aceptados tan sólo por sus prosélitos sin discusión. Mas no se trata de esto: lo que quiere Barreda son prosélitos, y para obtenerlos es menester realizar otro tipo de trabajo, que no es el de la simple afirmación de que la doctrina que se sigue es buena, sino también el de la demostración de que la doctrina o las ideas que los neófitos tienen son inferiores a las que se les ofrecen. Teniendo, como tiene, el método positivo una función social, es menester atender en primer lugar a los no participantes en tales ideas. Es menester convencer de la bondad de la doctrina que se sostiene. La filosofía positiva es tan sólo un instrumento de planificación u ordenación de las conciencias de los mexicanos; de aquí que los hombres encargados de planificar dicha conciencia tienen que aprender a utilizar la doctrina como instrumento de convencimiento, tienen que aprender a convencer. Los encargados de esta labor deben seleccionar las verdades que hayan de formar parte del fondo común, para ofrecer éste a la conciencia de los mexicanos.

Es ésta la razón por la cual no quiere Barreda que las verdades de la filosofía positiva sean expuestas como verdades obvias para quienes participan de ellas, sino que quiere que lo sean también para todos los hombres: lo importante es ganar prosélitos. La filosofía positiva no debe ser, según Barreda, una filosofía de secta, sino una filosofía de toda la sociedad y, como tal, obvia para cualquier miembro de ella. Es menester que sus verdades se impongan por su propio valor a cualquier otro tipo de verdades que puedan existir en dicha sociedad. *Sin embargo, a pesar de que se dice que*

[17] Gabino Barreda, réplica al trabajo anterior de Porfirio Parra citada en el acta de la Asociación Metodófila; p. 71 de los *Anales*.

no se quiere atacar ninguna idea ni doctrina, uno de los requisitos para el éxito del positivismo como filosofía adoptada por toda la sociedad es el de que sus verdades sean vistas como superiores a las de esas ideas y doctrinas que se dice no se quiere atacar.

§ 55. La estricta aplicación del método positivo con independencia de todo afecto o simpatía

Entre los trabajos presentados en la Asociación Metodófila está el de Pedro Noriega titulado *Consideraciones sobre la teoría de Darwin.* En la discusión de dicho trabajo interviene Barreda para exponer sus ideas, no tanto sobre la teoría de Darwin como sobre el fundamento que ésta pudiese tener dentro de la filosofía positiva. Darwin es el pretexto para la aplicación rigurosa del método positivo. La conclusión a que llega Barreda es la de que dicha teoría no tiene apoyo en el método científico. Considera que en vez de apoyarse en la observación, se apoya en consideraciones *a priori.* "Cualquiera que sea, en efecto, el valor que quiera darse a los datos de forma y aun de estructura —dice Barreda refiriéndose a la teoría de Darwin—, no es de ellos de donde debemos sacar las leyes efectivas de la reproducción y de la transmisión hereditaria; el estudio mismo de la función en los seres que aún los poseen, es inconcusamente la única conducta que el buen método justifica. Inferir *a priori* esas leyes partiendo de datos morfológicos en vez de determinarlas *a posteriori,* por medio de la observación, es volver a los tiempos de la metafísica y de la pura intuición."[18]

Barreda aprovecha esta discusión para sustentar la tesis ya expuesta por Porfirio Parra: que no se deben admitir teorías, ideas o creencias, por el simple hecho de que nos merezcan simpatía; tan sólo deben admitirse aquellas ideas que resistan la prueba del método positivo. Refiriéndose Barreda a las causas por las cuales la teoría de Darwin tenía gran aceptación entre los jóvenes estudiantes mexicanos, nos dice: "Fácil es explicarse por qué, a pesar de esta insuficiencia lógica, esta teoría es admitida muy generalmente, pues se ha creído que ella simboliza un progreso, por lo cual tiene atractivo para los jóvenes; por otra parte tiene la inmensa ventaja de reemplazar con ella las cosmogonías teológicas. Esta circunstancia hace que comunmente los partidarios de Darwin crean que todo aquél que no acepte su teoría, es necesariamente partidario de la creación en la forma bíblica, y lo tachan, por tanto, de retrógrado y de teológico, presentándose ellos como únicos representantes del progreso."[19]

[18] Gabino Barreda, réplica el trabajo de Pedro Noriega titulado *Consideraciones sobre la Teoría de Darwin,* en *Anales...* p. 174.

De estas ideas se puede concluir lo siguiente: que no bastaba exponer una teoría como buena para combatir prejuicios, partiendo simplemente del hecho de que dicha teoría era opuesta a tales prejuicios. No es bastante que una teoría como la de Darwin sea opuesta a las ideas teológicas sobre la creación, para que por tal motivo sea considerada como buena para acabar con tales prejuicios. Será menester demostrar por medio de hechos positivos que la doctrina que se enfrenta a la que sostiene la creación es verdadera; será menester probar con hechos, por medio de la experimentación, que dicha teoría contraria es verdadera; porque si no, no se podrán combatir tales prejuicios: un prejuicio no se puede combatir con otro. La afirmación *a priori* de que el hombre es el resultado de la evolución de la especie animal, no basta para combatir el *a priori* de que el hombre es una creación divina. Careciendo la teoría de Darwin de fundamentos demostrables, no puede servir para combatir prejuicios religiosos. El método positivo no combate con afirmaciones *a priori,* sino con demostraciones; sus afirmaciones lo son *a posteriori.* Lo que la ciencia positiva afirma lo puede comprobar cualquier hombre. La teoría de Darwin tal y como es utilizada por los jóvenes no puede ser un instrumento de convencimiento sino de discordia; es tan sólo utilizada para atajar y combatir las ideas de un determinado grupo de hombres, pero no para convencerlo de que sus ideas son falsas.

"Se dice que la teoría —continúa Barreda refiriéndose a la de Darwin— nos conduce a reglas mejores de moralidad: será, pero insisto en que debemos concretarnos exclusivamente al método, es decir, a las pruebas, sin preocuparnos de los resultados. No es lógico admitir una cosa como un hecho, porque sus resultados tienen nuestra *simpatía,* sino por las pruebas en que la aserción se apoya."[20] El método positivo, el de la demostración, debe estar por encima de toda simpatía. Barreda quiere que toda afirmación tenga su prueba en los hechos; los hechos deben predominar sobre toda posible simpatía. La simpatía, el corazón, puede engañar; en cambio, la rigurosa aplicación de la lógica positiva no puede engañar. Estos hombres trataban de eliminar la *discordia;* ahora bien, para eliminarla, el mejor camino era eliminar el *corazón.* Ya no se quiere *concordia,* porque donde había corazón podía también haber *discordia;* lo que se quiere es simplemente *orden.* Pero el orden sin corazón, el orden que no tenga como base la cordialidad, no podrá ser otro que el orden físico, el orden de los hechos

[19] *Ob. cit.* p. 102.

[20] *Ob. cit.* p. 106.

naturales; a este orden deberá someterse toda simpatía o antipatía. Ya que no era posible un pleno acuerdo en los *afectos* sentidos por el hombre, se quería lograr tal acuerdo sobre los hechos. A la *discordia* que tiene su fundamento en lo humano, se quiso imponer el orden de las ciencias naturales.

Esto no quiere decir que Barreda no haya hablado de la subordinación de la inteligencia al corazón; recuérdese su idea acerca de la necesidad de que los estudiantes aprendan literatura para equilibrar la razón con el corazón y evitar que éste se seque (§ 50). En un discurso que con motivo de la coronación de un artista pronunció, nos dice: "El corazón mejorado y perfeccionado con el cultivo y crecimiento de las inclinaciones benévolas, es quien debe mandar, y el espíritu o inteligencia fortalecida con la ciencia, es quien debe obedecer."[21] Pero, al mismo tiempo no se debe olvidar lo que también nos ha dicho Barreda respecto a la educación moral cuando decía que por medio de una adecuada gimnasia se podía lograr que los actos simpáticos o altruistas pudiesen repetirse con más frecuencia mientras que los actos destructores y egoístas pudiesen ser evitados (§ 38). La simpatía era así objeto de cultivo; se la podía dirigir hacia determinado fin. Ahora bien, este fin era, desde luego, objeto de una apreciación racional. Era la razón la que calculaba fríamente qué era lo que mejor convenía a la humanidad; y de acuerdo con este cálculo, de acuerdo con sus resultados, sería guiada la simpatía. La simpatía quedaba subordinada a la razón; era la razón la que iba a guiar los afectos aplicando con todo rigor el método positivo. El corazón no sabía el camino que debería seguir; era la fría razón la que lo había encontrado por medio de sus cálculos. La razón debería, pues, dirigir al corazón. La razón era la que sabía el camino que la humanidad debería seguir para su progreso; el corazón debería subordinarse, haciéndose objeto de cultivo; debería ir por donde la razón creyese más conveniente. Ésta era la causa por la cual nuestros positivistas sobreponen a toda simpatía y a todo afecto la investigación de la realidad por medio del método positivo. Todas las doctrinas y opiniones que no resistan la prueba, "serán condenadas sin piedad, por muchas que fuesen las simpatías que antes de tal prueba nos hubiesen inspirado". Esto es lo que nos dice un discípulo de Barreda.

La nueva moral deberá ser establecida sobre bases de carácter positivo. La moral no puede tener como origen simpatías o antipatías, sino que deberá ser el resultado de la rigurosa aplica-

[21] Gabino Barreda, "Discurso de laudación del artista Juan Cordero", en *Opúsculos*... p. 154. (Se reeditó en *Estudios*).

ción del método basado en la evidencia. Esto es lo que pretenden nuestros positivistas; creen que podrán en esta forma acabar con la anarquía, de la cual consideran culpable al siglo XVIII. *Barreda, que en su discurso de Guanajuato culpaba al clero de ser el causante del desorden por haberse opuesto al progreso del espíritu positivo, nos dirá diez años después que el desorden, que la anarquía, tiene su origen en el siglo que dio las bases filosóficas del liberalismo.* De acuerdo con este criterio, la moral positiva será el resultado de la evidente necesidad de imponer el orden moral frente al desorden provocado por las ideas de dicho siglo. "Esta sistematización de la moral sobre bases positivas y evidentes —dice Barreda—, cuya posibilidad está ya demostrada, es también una imperiosa necesidad actual para hacer cesar de una vez ese anárquico e inmoral escepticismo que fue la necesaria e inmediata consecuencia del rápido y creciente descrédito a que desde la aparición de las doctrinas disolventes del siglo XVIII y, sobre todo, desde la grande explosión francesa, quedó irrevocablemente sujeto al catolicismo y con mayor razón al protestantismo."[22]

[22] Gabino Barreda, "De la educación moral", en *Opúsculos*... p. 117.

III. TEORÍA DEL ORDEN SOCIAL DE ALGUNOS POSITIVISTAS

§ 56. Las relaciones entre los superiores y los inferiores

Los discípulos de Barreda agrupados en la Asociación Metodófila aplicaron también el método positivo a problemas de orden social. De los ensayos publicados por dicha Asociación se destaca el de Miguel S. Macedo —quien más tarde será uno de los directores del partido político de los *Científicos*— titulado *Ensayo sobre los deberes recíprocos de los superiores y de los inferiores.*[23] En este trabajo se expone una tesis sobre las relaciones entre los superiores y los inferiores; una teoría de carácter social en la que se establecen las obligaciones de unos y otros. En dicha teoría se hace patente la ideología que será peculiar a los hombres que más tarde habrán de tomar el poder político. Esta ideología se presenta aquí en embrión, pero detrás de ella se puede adivinar una de las formas de sentir la sociedad propia de estos hombres. En la teoría que aquí se expone, como en otra que veremos más adelante, está la justificación que estos hombres hacen del puesto que en la sociedad tienen, o quieren llegar a alcanzar. Esta justificación la encuentran sirviéndose de lo que llaman la aplicación del método positivo a problemas como el de las relaciones entre los superiores y los inferiores. O bien en la aplicación del método científico a problemas sobre el derecho a la subsistencia social como se verá a continuación.

De acuerdo con la tesis de Macedo, no caben en la humanidad otras relaciones que las de orden. En la humanidad todos los hombres tienen un determinado puesto; las relaciones entre unos y otros están determinadas por el lugar que ocupan estos hombres en la sociedad. Los hombres por su lugar en dicho orden pertenecen a dos grandes campos: el de los superiores y el de los inferiores. La sociedad es un gran campo ordenado en el cual les corresponde a unos hombres dirigir y a otros obedecer. A cada uno de estos dos grandes grupos de hombres le es inherente una serie de deberes y obligaciones en las sobrerrelaciones que mantienen entre sí. Macedo define la superioridad como "la cualidad de poseer otra cualidad en un más alto grado que otro u otros".[24] En cuanto a la inferioridad la considera como la carencia de dicha cualidad. La

[23] Publicado en *Anales de la Asociación Metodófila.*
[24] Miguel S. Macedo, *Ob. cit.* p. 214.

superioridad puede tener diversas formas o campos: existe una superioridad por "razón de afecto"; otra por inteligencia, en la que sitúa Macedo a la clase que llama contemplativa; y una superioridad por la fuerza práctica. Las relaciones que los hombres poseedores de cualquiera de estos tipos de superioridad deben mantener con los inferiores que carecen de ellos, así como las relaciones de estos últimos con aquéllos, las reduce Macedo a la siguiente fórmula: "Abnegación de los superiores para con los inferiores: respeto y veneración de los inferiores hacia los superiores."[25]

Macedo considera la superioridad por "razón de afecto" como la más elevada, porque del corazón, dice, parte todo impulso a la humanidad. La mujer es el sujeto poseedor de esta cualidad en más alto grado. En este campo es superior la mujer a quienes poseen la superioridad física e intelectual. El varón, continúa diciendo Macedo, a causa de las continuas luchas materiales y morales que tiene que sostener, va perdiendo poco a poco el afecto, con lo cual se va transformando en un inútil social, ya que no es capaz de amar a sus semejantes. De aquí que la mujer, al ser superior en este campo, tenga el deber de inspirar al hombre las acciones más elevadas y morales. La obligación del hombre, inferior por razón de afecto, es la de venerar y respetar a la mujer. En la tesis de Macedo se hace patente una forma, propia de la época, sobre las relaciones entre el hombre y la mujer: la mujer como inspiradora de elevadas acciones, y el hombre como admirador respetuoso de la mujer.

Otro tipo de superioridad, perteneciente también al campo de la llamada "razón de afecto", es el que llama Macedo el de "energía y bondad de carácter", que considera como el más poderoso elemento de actividad puesta al servicio de la humanidad. Dentro de esta forma de superioridad el deber del poseedor de tal cualidad es el de ayudar a la humanidad, y el deber del inferior es el de venerar y sentir gratitud hacia el poseedor de esta cualidad. Los inferiores no deberán oponer resistencia alguna a la actividad que los superiores realicen en beneficio de la humanidad. "Deben tener para él veneración y gratitud —dice Macedo—, pues de otra manera, ellos serían forzosamente una rémora para la conquista del bienestar y del progreso; oponiendo una resistencia, cualquiera que ella fuese, ora activa, ora pasiva y consistente en el solo hecho de no coadyuvar, obligarían a su superior a distraer una parte de su actividad y de sus trabajos en vencerla, parte cuya pérdida será, a no dudarlo, en extremo sensible, pues impediría o retardaría la realización de numerosos adelantos."[26] *En esta tesis se per-*

[25] *Ob. cit.* p. 215.
[26] *Ob. cit.* p. 218.

fila uno de los argumentos que se utilizarán para fines políticos: la promesa de la realización de determinados bienes sociales, y la obligación que tendrán quienes van a recibir tales bienes, de no oponerse a su realización. Esta es la tesis de los sostenedores del Porfirismo: no deberá hacerse oposición alguna a un gobierno cuyo fin es la realización de la paz; ninguna oposición a una dictadura encaminada a realizar el progreso. Tratándose de una dictadura bondadosa encaminada al bien social, nadie debe oponerse a ella; lo único que cabe es la veneración y la gratitud.

§ 57. Las relaciones entre ricos y pobres

Hombres que aspiran al bienestar material, hombres cuyo último fin no podía ser otro que el de la obtención de la riqueza, tendrían que sostener una tesis que fuese favorable a los poseedores de la misma. La riqueza tendría que ser justificada moral y socialmente, como también el puesto que en dicha sociedad llegarían a tener los ricos. Macedo dice que uno de los tipos de superioridad social es el de la riqueza. Hay en la sociedad ricos y pobres, superiores e inferiores por la riqueza. Los ricos, dice Macedo, son parte importante de la maquinaria social; éstos tienen una función que les es propia así como determinadas obligaciones. El valor de esta clase se deriva de "los poderosos elementos con que cuenta, y que *puede* poner al servicio de la humanidad".[27] La posesión de la riqueza hace posible el que dicha clase ofrezca grandes servicios a la humanidad. El rico tiene por dicha razón capacidad para hacer el bien social. Es ésta una razón por la cual puede considerarse al rico como socialmente superior, ya que posee una cualidad que no posee el pobre, cualidad que se deriva de su riqueza. Piensa Macedo que quien es superior por la riqueza puede serlo también moralmente. "Esa superioridad —dice Macedo— puede trocarse fácilmente en superioridad moral; para eso basta sólo que el rico emplee sus caudales en el bien."[28] Y más adelante agrega, "no vacilo en creer que la riqueza constituye, o puede constituir, al menos una superioridad moral".[29]

Teniendo la riqueza, no sólo puede ser el rico superior económicamente al pobre, sino también moralmente. El rico no posee tan sólo los bienes necesarios para su propio bienestar sin necesidad de un gran esfuerzo físico, sino que además posee un excedente sobre lo que puede llegar a necesitar; por el contrario el pobre "para procurar un bienestar, muy relativo ciertamente, y que por lo común *se limita a cubrir las más apremiantes exigencias de la*

[27] *Ob. cit.* p. 219. [28] *Ob. cit.* p. 219. [29] *Ob. cit.* p. 219.

vida, necesita recurrir al trabajo."[30] Cuando el pobre carece de este trabajo, carece también del pan, siendo ésta una de las razones por las cuales "la ciencia y la moral quedan fuera de su alcance: la primera porque para cultivarla es necesaria desgraciadamente una tranquilidad de espíritu y un descanso de cuerpo... la moral, porque la miseria... no consiente los elevados sentimientos del altruismo, porque gastándose toda actividad cerebral en conquistar, no ya un porvenir, sino un presente menos angustioso que el que se posee, es imposible pensar siquiera en el porvenir o en el presente de otros".[31]

La riqueza es, pues, un instrumento que capacita al hombre para hacerlo moral e intelectualmente superior al pobre. El rico, como poseedor de la riqueza, tiene el ocio, y éste hace posible que pueda pensar en el bien de la humanidad; el ocio hace posible que el rico pueda preocuparse por el presente y el futuro de otros. Así, tenemos que lo que los socialistas llaman plusvalía, es en Macedo lo que hace posible la existencia del bien de la sociedad. Sin este aumento de la riqueza que hace posible el ocio la humanidad no progresaría. La riqueza permite la realización de obras de carácter altruista y ofrece la tranquilidad de espíritu que es menester para que unos hombres puedan preocuparse por el bienestar de otros. Se ve como el rico está capacitado para hacer un mayor bien a la sociedad; razón por la cual la riqueza y sus poseedores quedan justificados como superiores en la sociedad.

El rico, como poseedor de tan efectivo instrumento de bien social, tiene como deber el de proteger al pobre "que es simplemente —dice Macedo— una de las numerosas maneras de servir a la humanidad, utilizando la riqueza como base de nuestros mayores progresos". Dicha protección puede tomar varias formas, como son las de "suministrar trabajo... retribuirlo justa y equitativamente... agradecer también la cooperación prestada por el trabajador". Otra cosa que puede hacer el rico es la de realizar "obras puramente caritativas bajo todas sus formas".[32] Expuestos los deberes del rico para con su inferior, el pobre, dice Macedo, refiriéndose ahora a los deberes del pobre para con su benefactor: "justo es que el pobre tenga hacia el rico, no solamente el deber de la gratitud que le obliga a devolver, cuando le sea posible, servicio por servicio, sino también el deber del respeto, y, lo que es más, el deber de la veneración".[33]

El respeto, la gratitud y la veneración hacia el rico, son las obligaciones del inferior en dinero, de acuerdo con la idea de Macedo.

[30] *Ob. cit.* p. 219. [31] *Ob. cit.* p. 220.
[32] *Ob. cit.* p. 220. [33] *Ob. cit.* p. 221.

Pero esta idea la ven amenazada nuestros positivistas por las ideas liberales y democráticas que empiezan a correr en la época. "Yo creo —dice—, que la anarquía de las sociedades modernas ha invadido también esta materia cuando se niegan [por los *demócratas*, nos dice en una nota] toda clase de deberes de los pobres para con el rico."[34] El desconocimiento de estos deberes no conduce sino hacia la anarquía social. En esta tesis se hace una defensa descarada de la clase rica presentándola como posible benefactora social; basta que *pueda* hacer el bien para que por esto se la considere superior. El pobre no puede realizar el bien que la humanidad espera, porque debido a su pobreza está incapacitado para ello; en cambio el rico basta con que tenga la riqueza para que ya esté capacitado para hacerlo. Es ésta una defensa de la clase que se cobijará bajo el ala protectora del Porfirismo. Es una defensa de la aristocracia del dinero. Estos aristócratas *pueden* hacer el bien, y este *poder* basta para justificarlos. Existe la conciencia de las dificultades por las que pasa la clase pobre; pero nada se puede hacer por ella, como no sea ayudarla por medio del trabajo o la limosna. "El proletariado —dice Macedo— tiene que existir siempre como base indispensable de toda población; pero esto no impide que tratemos de mejorar su condición, que mejorándose le permitirá cumplir mejor su misión."[35]

Ricos y pobres tienen su lugar en la sociedad; cada una de estas clases es indispensable en ella. Los ricos necesitan de la riqueza para el ocio, pues el ocio permite la preocupación por los demás. Para los pobres queda el trabajo, el cual es reconocido como difícil: tan difícil que no permite a éstos preocuparse por sus semejantes; la misión del rico es aliviar en lo posible la triste condición del pobre para que éste pueda cumplir mejor con su misión, la del trabajo. Apretando estas ideas deducidas de la tesis de Macedo, se puede decir que la misión del pobre es la de trabajar para subsistir y hacer que el rico obtenga los medios que le permitan el ocio que es necesario para preocuparse por el presente y el futuro de la humanidad, así como para que tenga los medios que le permitan proteger al pobre dándole trabajo con remuneración justa o limosna. El bienestar del rico es, pues, la condición de un posible bienestar del pobre. Si el rico sacrificase este su bienestar económico sacrificaría, si se piensa de acuerdo con la tesis de Macedo, el bienestar y el progreso de la humanidad. Recuérdese al respecto la defensa que Barreda ha hecho de la propiedad privada, en donde nos dice que los ricos no pueden echar la casa por la ventana para que sea recogida por holgazanes (§ 40). Macedo cierra su tesis sobre las obligaciones de los pobres y de los ricos, citando unas palabras de Comte: "Ninguna sociedad puede subsistir si los inferiores no respetan a los superiores, y nada confirma mejor esta ley que la degradación actual, en la que, por falta de amor, nadie obedece más que la fuerza, aunque el orgullo revolucionario deplore el pretendido servilismo de nuestros antepasados que sabían amar a sus jefes."[36] Lo que deplora Macedo es el desconocimiento que las clases pobres tienen de esto que él considera sus deberes. La clase pobre se niega a reconocer la generosidad del rico cuando le ofrece trabajo o pan. Macedo piensa que carecería de él "si es que una mano bienhechora no se lo ofrece generosamente".[37]

[34] *Ob. cit.* p. 221. José C. Valadés en su libro *El Porfirismo* señala cómo en esta época se inicia la organización y la propaganda obrera.

[35] Miguel S. Macedo, *Ob. cit.* p. 220.

§ 58. Las relaciones entre el superior y el inferior por sabiduría

Macedo nos habla también del superior y el inferior por lo que se refiere al mando, cuyas obligaciones reduce a la de que los superiores por el mando tienen la obligación y el deber de lograr el beneficio de sus semejantes empleando su poder y mando en servicio de la humanidad. Frente a éste, la obligación del inferior es la de obedecer y la de respetar al superior en el mando.

Luego habla Macedo de la superioridad por la sabiduría. La obligación del sabio, dice Macedo, es la de lograr el mayor bien de la humanidad. "El sabio es quien tiene mayores deberes puesto que es el que posee el más poderoso de todos los elementos para mejorar las condiciones sociales, y para servir dignamente a la humanidad: la ciencia."[38] El deber de los inferiores es el de acatarlo, respetarlo y ayudarlo. Ahora bien, por acatar no quiere decir Macedo no discutir, sino que considera que sí se tiene derecho a discutir lo que afirme el sabio. El respeto no implica el *magister dixit*. Falta de respeto y veneración sería que el que lo discute fuese un inferior, con lo cual se quiere decir un incapaz para discutirlo; pero si el que discute las ideas de un sabio posee los medios, los instrumentos que son menester para llegar a conclusiones opuestas a las expuestas por el sabio, entonces no hay falta de respeto.

El que discute en esta forma es de hecho otro sabio y no puede faltar al respeto al superior porque "entonces la superioridad en ciencia ha desaparecido y aun tal vez se hayan invertido las situa-

[36] *Ob. cit.* p. 221. [37] *Ob. cit.* p. 219. [38] *Ob. cit.* p. 222.

ciones respectivas".[39] Esta tesis es consecuencia lógica de la manera en que es entendida la sabiduría por los positivistas. Hemos visto que de acuerdo con el método positivo no caben las afirmaciones *a priori*, las afirmaciones antes de su demostración. Los positivistas no pueden aceptar como verdad aquello que no demuestre la experiencia; no pueden aceptar afirmaciones basadas en la simple autoridad del sabio. El sabio no tiene más autoridad que la que le da el que coincidan sus afirmaciones y la demostración positiva de las mismas. La superioridad del sabio está en poder demostrar lo que afirma; pero si otro hombre puede demostrar que lo afirmado es falso, la superioridad pasa a este segundo.

§ 59. Las relaciones entre la sociología y la biología

Manuel Ramos es otro de los ponentes de la Asociación Metodófila y presentó una tesis en la que también se hace patente una de las formas de ver la sociedad partiendo de la posición social adquirida, o que trataban de adquirir, y justificando tal punto de vista con ideas deducidas de las ciencias positivas. Estas ciencias les ofrecían el instrumento con el que justificaban una cierta manera de pensar. Se querían justificar científicamente las ideas que se presentaban sobre problemas sociales, como se verá a continuación en el trabajo presentado por Manuel Ramos titulado *Estudio de las relaciones entre la sociología y la biología*.[40]

El problema teórico que se plantea Ramos es el de la posibilidad de la existencia de una ciencia social. Lo primero que hace es una crítica de las teorías que niegan su existencia. Dichas teorías las divide en tres grupos: I. La teoría conforme a la cual se cree en la intervención inmediata y continua de la divinidad en los acontecimientos humanos; II. La teoría que considera que la historia de las sociedades es la historia de los personajes que en alguna forma se han distinguido; es decir, la teoría de los grandes hombres; III. La teoría que niega la existencia de la ciencia social partiendo del supuesto de que el hombre es libre. "Si el hombre es libre para decidir lo que hará o lo que no hará, el hombre no puede ser objeto de una ciencia exacta; si hay una ciencia exacta no hay libre arbitrio."[41]

Manuel Ramos sostiene frente a las tesis anteriores la de que sí puede existir una ciencia social, de la misma forma que existe una ciencia biológica. Para hacer tal afirmación establece una ana-

[39] *Ob. cit.* p. 222.
[40] Publicado en los *Anales de la Asociación Metodófila*.
[41] Manuel Ramos, *Ob. cit.* p. 263.

logía entre las dos ciencias. "La ciencia social deberá estudiar el nacimiento, el desarrollo, la estructura, las funciones de la sociedad, como la biología estudia el nacimiento, el desarrollo, etc., del individuo; determinar los caracteres comunes a todas las sociedades, los menos generales que convienen a ciertos grupos, en fin, los particulares a cada una, correspondientes a las particularidades individuales, no olvidando, en ningún caso, el conjunto de las circunstancias en medio de las cuales se desarrollan las sociedades, es decir, la influencia del medio".[42]

A continuación contesta Ramos a la objeción que se puede hacer a tal ciencia, la de su grado de exactitud. Ramos dice que si de tal ciencia se esperase una rigurosa exactitud, igual a la que se obtiene en las ciencias exactas, la sociología no sería una ciencia; pero entonces habría también que negar el nombre de ciencias hasta a aquellas que parecen más precisas. "Hay que considerar en el hombre un orden de fenómenos que pueden llamarse biográficos, que la biología no puede prever, que no pueden ser objeto de ciencia; pero los fenómenos de estructura, de desarrollo, de funciones, sí son de su dominio. Hay igualmente en las sociedades dos órdenes de fenómenos: unos que no son otra cosa que los hechos consignados en la historia, y que la sociología no puede prever; otros relativos a su desarrollo, estructura y funciones que suministran los materiales de la ciencia social, que pueden prever la marcha general de los fenómenos sociales, sin descender a sus detalles." "Puede decirse —continúa diciendo Ramos— que la sociología es a la historia, lo que la biología es a la biografía."[43] Así como no pueden preverse los sucesos biográficos de un hombre, tampoco se puede prever la historia de la sociedad; pero en cambio sí es posible prever los caracteres generales de la vida de todos los hombres, como seres vivientes, por medio de la ciencia biológica; y en igual forma se pueden prever los caracteres que son comunes a todas las sociedades por medio de la llamada ciencia social.

De esta analogía entre la biología y la sociología deriva Ramos la analogía entre la sociedad y los organismos biológicos. Nos dice: "nada se parece tanto a una sociedad como un organismo". "Los fenómenos biológicos son, pues, la mejor fuente de comparación para la descripción de los sociológicos."[44] Además, la sociología puede relacionarse con la biología en los siguientes aspectos: primero, los actos de una sociedad dependen de los actos de los individuos que la componen. Ahora bien, como los actos de los individuos se verifican conforme a las leyes de la vida, el conocimiento

[42] *Ob. cit.* p. 266. [43] *Ob. cit.* p. 268. [44] *Ob. cit.* p. 270.

de estas leyes que estudia la biología es indispensable para comprender las acciones de la sociedad. Segundo, la sociedad, considerada en su conjunto, ofrece fenómenos de crecimiento, así como de otras varias funciones que son análogas a las que se presentan en la vida de los individuos y que estudia la biología.

§ 60. La aplicación de la ciencia social a la solución de los problemas sociales

La conclusión a la que llega Ramos en la exposición de su trabajo es la de que la ciencia social, cuyas posibilidades ha demostrado, debe tener una aplicación social. Es decir, que los gobernantes deben tomar en cuenta las conclusiones de esta ciencia para toda clase de problemas que se les planteen. Las crisis sociales pueden resolverse si se atiende al resultado de las investigaciones de la ciencia. Si el gobierno atiende a dicha ciencia y gobierna conforme a las leyes de la sociedad que ha descubierto, podrá resolver los problemas sociales que se le presenten. En las conclusiones sacadas por Ramos puede verse una anticipación de las ideas de los hombres que formaron el partido político de los *científicos*, los cuales, como su nombre lo dice, pretendieron gobernar, legislar y guiar la política del país de conformidad con leyes que suponían sacadas de la ciencia.

Piensa Ramos que la obligación de todo gobierno es la de lograr el bienestar de la sociedad y que, para su mejor logro, es menester que gobierne conforme a las leyes que la ciencia ha descubierto y demostrado. Un gobierno debe cuidar del bien social sin tomar en cuenta sentimentalismo alguno, porque no se gobierna para satisfacer las necesidades particulares de los individuos, sino que se gobierna para satisfacer las de la sociedad en general. De aquí que hayan de tomarse en cuenta las necesidades de todos los hombres como entes sociales con independencia de sus necesidades particulares. En esta preocupación, por lo que de social y por lo que de general tiene el hombre, hay que tomar en consideración las leyes descubiertas por la ciencia social y las leyes de la biología. Existen leyes biológicas que son válidas para todo hombre y que deben ser tomadas en cuenta para gobernar.

Una de estas leyes biológicas que deben aplicarse a la solución de los problemas de la sociedad es la de la supervivencia del más apto. Se trata de una ley, dice Ramos, que los gobiernos no han querido tomar en cuenta y cuya inobservancia causa grandes perjuicios a la sociedad. "Cada individuo sucumbe porque no puede resistir a las numerosas causas de destrucción que todos conocemos; pero la resistencia varía mucho en los individuos, según su constitución, su carácter, su *posición social*, etc.; si se suprime una o varias de las causas de destrucción, el número de los débiles aumentará, dejando una posteridad débil como ellos, al mismo tiempo que, aumentando la intensidad de las causas de destrucción que han subsistido, el resultado será que la raza será más numerosa pero más débil".[46] Ramos nos cita una ley biológica que reza así: "una facultad cualquiera, corporal o intelectual, se desarrolla por el ejercicio, se debilita o desaparece por la inercia, y es en fin capaz de transmitirse por herencia".[46]

Todo hombre se enfrenta y lucha con su medio ambiente, y en esta lucha desarrolla sus facultades; pero si se suprimiesen las causas que amenazan su destrucción, al hacer que fuese innecesario el juego de las facultades con las cuales se defiende, el resultado tendría que ser la atrofia de dichas facultades. "El no ejercicio... —nos dice Ramos— comienza por debilitarlas y por último destruirlas completamente".[47] De aquí que sea perjudicial el que el estado intervenga dando facilidades al individuo en su lucha contra el medio ambiente, porque esto lo debilita. Por el contrario, lo que se debe hacer es estimular dichas facultades defensivas para que no se atrofien. "No porque se supriman ciertas causas de muerte —dice Ramos— hay un provecho real; hay siempre que hacer una deducción sobre el beneficio obtenido, de modo que si las medidas de este género se multiplican, el número de deducciones puede ser tal, que en vez de un beneficio se haya causado más bien un mal. Pudiera decirse, en regla general, que deben aceptarse como buenas, todas aquellas medidas que, tendiendo a la supresión de los males que afligen a una sociedad, no son origen de la inercia de facultades que ennoblecen al hombre, sean físicas, intelectuales o morales."[48]

Piensa Ramos que en la sociedad no deben sobrevivir sino los más fuertes física o intelectualmente. El estado no tiene otra misión que la de estimular estas aptitudes y no atrofiarlas concediendo facilidades. Al gobierno no debe preocuparle el que perezcan o no los débiles, ya que ello a fin de cuentas redunda en bien social, pues no aumentarán los menos aptos. Dar a los débiles medios de subsistencia que no les sean propios es dañar a la sociedad. "Se comprenderá todo el mal que pueden causar las medidas gubernamentales que, so pretexto de remediar los padecimientos de individuos incapaces por sí mismos de luchar contra las dificultades de la existencia, les rodean de cuanto pueden necesitar,

[45] *Ob. cit.* p. 274.
[46] *Ob. cit.* p. 273.
[47] *Ob. cit.* p. 275.
[48] *Ob. cit.* p. 275.

preparando así a la posteridad un triste legado de ignorantes, perezosos y criminales. Ahora se comprenderá también cuán culpables son los que por el placer de hacer bien, abren sus pródigas manos para derramar sus beneficios sobre estos gérmenes de incalculables daños; cuán dignos de reprobación son los despilfarros de dinero de los que, para librarse de los padecimientos eternos que temen en otra vida, no vacilan en arrojar sobre sus semejantes una carga tan pesada y peligrosa como la que va acumulándose en esos asilos llamados de caridad."[49] Lo más que se puede permitir como ayuda a esos ineptos sociales es una ayuda particular como "la abnegación del padre y de la madre, las afecciones de la familia, las simpatías de los amigos".[50] Pero nunca la ayuda de la sociedad. *La sociedad no debe sostener instituciones donde se proteja a los débiles.*

Ramos dice haber deducido éstas sus conclusiones de la ciencia, dice no haber expuesto otra cosa que las consecuencias que resultan del desconocimiento de una ley biológica. "La ley biológica de adaptación, verdadera para las otras especies, lo es también para la especie humana; la sola cosa necesaria para su verificación es la conservación de las condiciones generales de que hemos hablado, y las medidas legislativas deben obrar en este sentido."[51] Las medidas propuestas son de carácter científico, se las quiere presentar como ajenas a todo sentimiento nacido de un determinado interés particular. Lo que se propone es el resultado de una necesidad objetiva, no movida por simpatías o antipatías, no movida por otros intereses que no sean los de la ciencia positiva. Lo que Ramos ha dicho no es sino el resultado de la aplicación de la ciencia positiva a un problema social. Ramos justifica su tesis diciendo: "Nada pretendo, ni la corrección ni la originalidad; nada o casi nada se encuentra en este trabajo, que no se halle expuesto en los diversos autores de la escuela positivista, que se han ocupado de este mismo estudio."[52]

§ 61. El positivismo como justificación de la ideología de una clase

Tanto en la ponencia de Macedo como en la ponencia de Ramos, nos encontramos con una ideología que es propia de la clase que

[49] *Ob. cit.* p. 276. Recuérdese a Barreda cuando dice: "Los propietarios y los ricos tal vez se irían al cielo, pero los demás hombres quedarían en un verdadero infierno", al defender la propiedad privada, § 40.

[50] Manuel Ramos, *Ob. cit.* p. 277.

[51] *Ob. cit.* p. 278.

[52] *Ob. cit.* p. 279.

ha ido tomando preeminencia social y que la alcanza en su máximo grado con el apogeo del Porfirismo. Es la ideología de la clase que hemos venido siguiendo desde sus inicios, desde la fase que se ha llamado combativa. Detrás de las ideas arropadas en ciencia positiva se oculta la ideología de la burguesía mexicana, cada vez más poderosa. Las ideas que ahora sostiene son las propias de una clase que trata de afianzarse en el poder. Hemos visto en José María Luis Mora la expresión de la burguesía mexicana en su fase combativa. Entonces ha tenido que adoptar una ideología de combate, destructiva, en contra de las ideologías sostenidas por la clase que tenía el poder social. Pero una vez que la burguesía mexicana ha logrado alcanzar el poder, poco a poco va restringiendo la ideología que otrora le sirviera de instrumento. El liberalismo va perdiendo fuerza, se va transformando en una especie de declamación en el desierto.[53] Ahora ha adoptado una filosofía de orden: el positivismo, la cual a su vez será restringida en aquellos aspectos en que vaya contra sus intereses.

La filosofía positiva se ofreció a la burguesía mexicana como instrumento por medio del cual podía justificar el nuevo orden. Toda clase ha buscado una ideología que justifique sus actos. Los enemigos de la burguesía también han justificado sus actos por medio de una determinada filosofía. Los conservadores han buscado su justificación en una filosofía que los positivistas llaman teológica. La divinidad era la que sostenía a los hombres y a la sociedad que los hombres habían establecido. Por otro lado, los liberales sostendrán la tesis de la libertad en su más amplio sentido, así como la de la igualdad. La libertad será un derecho natural a todo hombre. La burguesía mexicana necesitaba de una filosofía que justificara el orden que quería establecer.

La justificación la encontrará en las ciencias positivas. La ciencia justificará sus actos y la forma del orden social que quiere establecer. La burguesía mexicana carecía de un origen divino o heroico que la justificase en sus pretensiones a la primacía social. Era menester que hubiese alguna forma de justificar su derecho a esta primacía. La manera de justificarse se la dio la filosofía positiva. Ante ella no valen justificaciones que tengan su origen en lo indemostrable. Toda pretensión debe justificarse con hechos positivos. Esto es lo que hacen los miembros de nuestra burguesía: demostrar su derecho a la supremacía social, justificar sus actos. Esta clase tiene su fuerza en la riqueza; pues bien, la riqueza es

[53] Valadés, *Ob. cit.*, expone cómo el liberalismo va perdiendo fuerza con el régimen porfirista, el cual busca un equilibrio de todas las fuerzas políticas y sociales del país.

positivamente uno de los instrumentos por medio del cual se puede realizar el bien social, a diferencia de otras clases que no la poseen. La riqueza hace posible que un grupo de hombres pueda ser moral. La riqueza, dado el ocio que permite, hace posible que exista una clase que se pueda preocupar por las necesidades sociales. Esta clase es la de los ricos, es decir, la de los miembros principales de la burguesía. Los ricos, por su riqueza, tienen más capacidades morales e intelectuales, porque la riqueza les permite preocuparse de tales cosas. Luego los ricos, es decir, la clase burguesa de México, tienen derecho a la preeminencia social que han llegado a ocupar.

Las otras clases justificaban sus derechos como dones recibidos de Dios, como sucedía con la clase conservadora; o como un bien inherente a la naturaleza humana, como sucedía con los hombres que sostuvieron la tesis liberal. Nuestra burguesía encontrará la justificación de sus derechos en la misma ciencia, en sus leyes. Había que justificar su afán de riqueza y de poder, y una de estas justificaciones se la ofrece la ley biológica de la supervivencia del más apto, que considera como más apto al que tiene mayor capacidad de resistencia frente al medio con el que se lucha. La resistencia, nos ha dicho Ramos, depende del carácter, la *posición social*, etcétera.

La sociedad es un campo de lucha en el que triunfan los más aptos. En la sociedad mexicana la clase más apta es la burguesía. Son los miembros de esta clase los que han adquirido las mejores posiciones sociales. La misión del estado es la de proteger a ésta y no la de estimular a clases de calidad biológicamente inferior. La burguesía considerada como la clase mejor adaptada en su lucha contra el medio ambiente es la que debe tener todos los derechos; los inadaptados no merecen ni siquiera la limosna pública. Al estado no le queda otro quehacer que el de vigilar que se respeten las conquistas de la burguesía mexicana, porque son el resultado del esfuerzo personal realizado por dicha clase; sólo así se puede estimular a los mejores. En esta forma es como nuestra burguesía pretende justificarse como clase privilegiada: cubriendo sus actos con una ideología que presume de ser científica y demostrable.

IV. LA REALIZACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

§ 62. Consecuencias sociales de la obra de Barreda

En 1880, un año antes de la muerte de Barreda, se publicó un folleto de uno de sus discípulos y amigo, D. José Díaz Covarrubias, en el cual se hablaba del alcance de la obra del maestro como educador y el porvenir de la misma.[54] "La lectura de las obras de Comte y de los positivistas ingleses como Mill, Bain, Spencer y Lewes, se ha hecho familiar a la mayoría de la juventud mexicana, y las doctrinas puramente negativas de Voltaire y de Rousseau han sido reemplazadas por ideas de Orden y de Progreso basado en el Orden".[55] Las ideas de combate de los liberales mexicanos eran reemplazadas por ideas de orden. El liberalismo había terminado su misión, la juventud mexicana formada en las ideas del positivismo no quería otra cosa que orden. Las nuevas generaciones, formadas en la Escuela Preparatoria organizada por Barreda, llevaban en su conciencia la necesidad del orden.

"El porvenir del país —dice el mismo autor— parece íntimamente enlazado con esta inmensa reforma; bien pronto los jóvenes educados bajo este régimen, comenzarán a apoderarse pacíficamente de la Administración y de la Política, no tardarán en constituir una mayoría preponderante y en excluir definitivamente de toda influencia real a esos agitadores superficiales, que no pueden concebir el progreso sino en medio del desorden, y a esos retrógrados que no pueden comprender el orden sino en la degradación y el retroceso." "Se espera, pues —continúa diciendo el mismo autor—, ver comenzar en México una era de orden, de paz y de progreso, debida a la ilustración y prudencia de la nueva generación que, entrando en la vida política reemplazará allí a esos perpetuos anarquistas que tanto la han desacreditado. La opinión de todos es que esta regeneración será obra del Dr. Barreda."[56]

En efecto, la obra de Barreda, aunque estrictamente educativa, tuvo resultados de un amplio carácter social. Los hombres formados en su escuela invadieron todos los campos: el administrativo, el político, el educativo, el económico, etc. Barreda dio las bases ideológicas sobre las cuales se apoyó la triunfante burguesía mexicana. El ideal de ésta fue el de un estado al servicio de sus inte-

[54] [José Díaz Covarrubias], *Dr. Gabino Barreda propagador del Positivismo en México*. México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880.
[55] *Ob. cit.* p. 7.
[56] *Ob. cit.* p. 11.

reses; ahora bien, para que tal idea se realizase, era menester que los hombres del gobierno tuviesen la misma idea, es decir, era menester que tanto en la administración pública como en la política estuviesen hombres de su misma ideología. Era imposible la tesis de Mora de un estado que no sirviese a determinados *cuerpos* sociales, pues siempre estaría el estado en manos de un determinado cuerpo social. La burguesía mexicana, que mientras no tuvo el poder se había opuesto a que el estado sirviese a determinados cuerpos, se iría apoderando del mismo y poniéndolo a su servicio.

Este grupo de hombres, dueño de una ideología que justificaba el orden que había establecido, entraría de lleno en la vida política, realizando así las predicciones de Covarrubias. En 1892 se publicaba el primer manifiesto de una liga llamada *Unión Liberal*, firmado por distinguidos discípulos de Barreda: Miguel S. Macedo, Justo Sierra, Limantour y Casasús. Este era el primer manifiesto político de un partido que después había de llamarse el de los *científicos*. El ideal de este partido era el del orden social como instrumento del progreso. El ingeniero Agustín Aragón escribe en 1898, refiriéndose al alcance de la obra de Barreda y a sus resultados e influencias sociales: "En 1877, M. Telésforo García, écrivain vigoureux et adepte du Positivisme, fonda le journal *la Liberté*, qui intervint dans toutes les questions politiques palpitantes; c'est la première publication périodique dans laquelle ont ait apliqué le critérium positif aux affaires publiques du Mexique... Le Trésor public avait toujours été en proie au plus grand désordre jusqu'à ce qu'un ancien élève de l'Ecole préparatoire, disciple de M. Barreda, M. l'avocat José Yves Limantour, ait accepté la charge du ministère des finances, qu'il dirige encore, et où sa gestion habile lui a conquis l'aplaudissement unanime de ses compatriotes. Une haute moralité, une continuelle attention a sa tâche, et l'application du critérium positif a la resolution des questions, voilà les moyens employés por M. Limantour."[57] Otro de los miembros del gabinete de que nos habla Aragón es Manuel Fernández Leal, ministro de Fomento, que fue también colaborador de Barreda en la Preparatoria. "Au Sénat, à la Chambre des Députés, les élements constructeurs, plus ou moins affiliés au Positivisme, ont toujours prédominé et dominent encore."[58] Estos hombres formados en el positivismo constituirán el principal cuerpo de gobierno. *El Porfirismo fue la forma de gobierno adoptada por la burguesía mexicana; la ideología que lo sostuvo y justificó fue tomada del positivismo. El ideal de orden de los positivistas mexicanos fue el ideal de paz sostenido por el régimen porfirista.*

[57] Agustín Aragón, *Essai sur L'Histoire...* p. 44.
[58] *Ob. cit.* p. 46.

§ 63. El sentido del orden en la generación formada por Barreda

El sentimiento de la necesidad del orden y su realización como resultantes de la obra de Barreda, es uno de los temas que han tocado casi todos sus discípulos. La generación formada por Barreda tiene tal sentimiento y lo expresa así. Tanto los discípulos directos como los indirectos del maestro mexicano reconocen el hecho de que gracias a su obra eran posible la paz y el orden del México en que vivían. En la obra de paz del Porfirismo reconocen la obra educativa de Barreda, que hizo posible dicha paz.

En 1898, con motivo del XVII° aniversario de la muerte de Gabino Barreda, los discípulos de éste pronuncian varios discursos en los que se hacen patentes las ideas que el maestro les ha inculcado. En estos discursos se palpa el éxito de la obra educativa de Barreda. La idea del orden, tan cara al maestro mexicano, es la idea que sirve de piedra de toque a la juventud por él formada. La nueva generación se cree en posesión de un instrumento de orden y de un orden realizado. Los discípulos de Barreda se consideran miembros de una sociedad en la que el orden impera, y este orden lo atribuyen a la obra educativa de Gabino Barreda.

"El muerto admirable que ahí yace —dice el Lic. D. Ezequiel A. Chávez— fue un hombre que vio en su juventud y en su edad madura las humosas teas de la discordia quemando en su patria los palacios y las cabañas... él oyó resonar en todos los ámbitos de la República, el trágico alarido, el pavoroso grito de la anarquía, lanzado por incontables bocas."[59] Frente a esta anarquía, frente a estos odios desatados, Barreda se preguntó cuál era su origen. Y se encontró con que este odio y esta anarquía resultaban de que "pensamientos encontrados bullían en las mentes, emociones opuestas caldeaban los ánimos, pasiones contradictorias soplaban sobre voluntades impulsivas..."[60] Los hombres luchaban entre sí porque tenían en sus mentes ideas que eran contradictorias, y no podían entenderse unos a otros; y esto era el resultado de las diversas etapas de progreso cultural en que se encontraban los mexicanos. "Los mexicanos —dice Chávez— tenían ideas contradictorias

[59] Ezequiel A. Chávez, "Discurso", en *Discursos y Poesía en honor del Dr. D. Gabino Barreda.* México, Tipografía de T. González Sucesores, 1898, p. 8.
[60] Disc. cit. p. 8.

porque sus grados de cultura eran distintos, porque se encontraban en diversas etapas de progreso y cada uno albergaba una concepción diferente del mundo."[61]

El desorden de la sociedad mexicana era el resultado de la desigualdad cultural de los mexicanos. Unos se encontraban todavía en una etapa teológica, otros en la etapa metafísica, y los mejores habían alcanzado la etapa positiva. Pero esta diversidad hacía imposible el orden social. "En estado teológico los primeros y en estado metafísico los segundos —dice Chávez refiriéndose a los dos principales grupos en pugna—, cada uno trataba de imponer a los otros su propia fe, su propio ideal, su misma concepción del universo; y ante este atentado contra el santuario de las conciencias, cada uno estallaba."[62] El desorden era el resultado de que cada grupo tratase de imponer a otros sus ideas. Este intento provocaba la resistencia y con ello la lucha con todas sus consecuencias. El mal estaba en la diversa etapa de las conciencias de los mexicanos; había, pues, que eliminar este mal.

"La anarquía material patentizada por las revoluciones —sigue diciendo Chávez— no era, en consecuencia, más que un síntoma, una prueba de enfermedad más honda, de perturbación más profunda, de insanidad más enraizada: el verdadero mal no estaba allí; el verdadero mal era otro, era la anarquía del pensamiento."[63] Barreda atacaría este mal, atendiendo al orden del pensamiento, al orden de las conciencias. Para eliminar el orden material, era menester establecer el orden mental. "Fue el mérito del Dr. Barreda —dice Chávez— haber comprendido la real enfermedad y haber influido directamente para implantar el remedio seguro: puesto que la anarquía del pensamiento volvía enemigos a los mexicanos, era preciso destruir la anarquía del pensamiento, indispensable domeñar a las ideas rebeldes, encauzarlas, disciplinarlas."[64] Era menester que los mexicanos se entendiesen para que trabajasen juntos y no luchasen más entre sí. "El Dr. Barreda comprendió entonces que los mexicanos sólo podían unirse y amarse y trabajar juntos como hermanos cuando llegasen a entenderse; se convenció que para destruir su constante anarquía, era forzoso acercarlos, ponerlos intelectualmente unos al lado de otros; vio que su mal estaba en que sus almas estaban lejos y pertenecían a siglos distintos; adquirió la certidumbre de que en México, al propio tiempo había almas prehistóricas de la edad de piedra, anquilosadas por seculares tiranías, almas de conquistadores del siglo XVI, espíritus de condotieri de la Edad Media e hijos selectos del siglo XIX, a la vez

[61] Disc. cit. p. 9.
[62] Disc. cit. p. 9.
[63] Disc. cit. p. 9.
[64] Disc. cit. p. 9.

que nebulosos hijos del siglo XVIII sobre cuyos pensamientos se cernían las alas del buho del negativismo."[65]

La Escuela Nacional Preparatoria fue el crisol donde se fundieron todos estos espíritus contradictorios. En ella se logró uniformar las conciencias de todos los mexicanos. "El ilustre gobierno de Juárez —dice Chávez— proporcionó al Dr. Barreda campo extenso para que pudiera hermanar a nuestros compatriotas por la virtud suprema de la ciencia; y organizando entonces, como organizó el sabio filósofo mexicano la Escuela Nacional Preparatoria, y enseñando en ella lo fundamental de la ciencia y nada más que la ciencia, borró, para los que de cerca o de lejos han sentido el poder armonizante de esa escuela, las contradicciones, las luchas, la anarquía."[66]

Barreda trató así de borrar lo que consideraba las causas de la anarquía nacional, la diversidad de ideologías. Ya hemos visto como nuestro pensador planificó la educación con el fin de establecer una sola ideología: una ideología válida para todos los mexicanos con independencia de las ideologías que éstos pudieran tener en lo particular. Estas particulares ideologías quedaban supeditadas a la ideología considerada como de alcance social. Esto era suficiente; bastaba con que la ideología considerada como de carácter social tuviese este alcance para que las particulares no fuesen peligrosas. Las ideologías que no tomaban en consideración el orden positivo habían perdido el predominio social, y esto bastaba; no había por qué tocarlas si permanecían en el lugar que se les había señalado en dicho orden: el de lo particular. Por esto nos dice Chávez que Barreda "no trató jamás de extirpar credo ninguno; pero hizo ver que nadie puede imponerlo, so pena de esclavizar a las conciencias y de suscitar así los horrores de la anarquía".[67] Por lo que se refiere al respeto de Barreda por las ideas de los demás, nos dice otro de sus discípulos, José Ramos: "La enseñanza del maestro era puramente científica, y nunca le oí, no digo en lecciones, pero ni aun extra-cátedra, ocuparse de asuntos espinosos, que competen tan sólo al fuero interno de cada uno."[68]

Barreda quería unir las conciencias por medio de una ideología que no tocase las ideologías que en lo particular tuviesen los mexicanos. Las razones ya las sabemos: atacar tales ideologías significaría volver a la anarquía; invadir abiertamente las conciencias ajenas era provocar a la resistencia; lo mejor era convencer, y esto sólo era posible por medio de una ideología con base científica, puesto que la ciencia no afirma nada que no pueda demostrar. La

[65] Disc. cit. p. 9.
[66] Disc. cit. p. 10.
[67] Disc. cit. p. 10.
[68] José Ramos, "Discurso" en la *Ob. cit.*, p. 15.

ciencia podía ofrecer los vínculos que uniesen a los mexicanos. Nos cuenta José Ramos que Barreda hablaba de la posibilidad de que la ciencia diese estos vínculos que uniesen a los mexicanos. "La humanidad está de tal modo dividida, nos decía, en lo que se refiere a creencias religiosas y políticas, que parece actualmente imposible establecer por ellas vínculos comunes; en cambio los principios científicos lógicamente demostrados, son y serán siempre los mismos para todo el mundo; la suma de los tres ángulos de un triángulo iguala a 180°; el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos... Estas verdades, y otras innegables, tienen que ser aceptadas por todo hombre ilustrado, así sea republicano o anarquista, aristocrático o demócrata, creyente o incrédulo. Debéis estar unidos por los lazos de la ciencia; todos debéis participar de la comunión científica, que a nadie excluye, que a ninguno desecha."[69]

Barreda trató de unir a los mexicanos con lazos sacados de las ciencias naturales; quiso unirlos por lo menos humano que existe: por las ciencias físicas. Sabía que por el lado humano, por el lado de sus creencias o por el lado de sus ideales, no era posible unirlos; reconoció un campo no susceptible de planificación, no susceptible de ordenación social; entonces pretendió hacer de la ciencia menos humana, la ciencia que sirviese al orden de lo humano. En las ciencias naturales se encontró un terreno neutral en el que todos los mexicanos podían estar de acuerdo. "Nosotros creemos como tú —dice Chávez— que hay un terreno neutral donde todos los credos pueden coexistir sin volverse enemigos; que hay una lengua suprema en la que todos deben entenderse; aseguramos, como tú mismo asegurabas, que esta tierra de promisión del pensamiento humano es la de la ciencia; estamos ciertos de que esa lengua superior, en la que no hay palabras que expresen el odio, es también la misma ciencia".[70] La filosofía de Barreda no era así una filosofía combativa, no era una filosofía de desorden, sino una filosofía cuyo último fin era el orden. En vez de combatir venía a construir; su único enemigo era la anarquía. Barreda, nos dice Miguel E. Schultz en otro de los discursos conmemorativos, luchó "en contra de la anarquía, el verdadero y único enemigo del bienestar humano, que en todas sus formas siempre aborreció y combatió".[71] Gracias a esta obra de construcción fue posible la era de paz. De aquí que su obra sea considerada como patriótica. Su obra,

[69] José Ramos, Discurso cit. p. 14.
[70] E. Chávez, Disc. cit. p. 11.
[71] Miguel E. Schultz, "Discurso" en la *Ob. cit.* p. 23.

nos dirá el mismo Schultz, no fue sólo filosófica, sino también patriótica, por la preparación que dio a la era de paz y armonía, "al procurar, por los efectos de su obra con la conquista de la uniformidad o cuando menos de la semejenza de criterio, el robustecimiento de la fraternidad entre todos los hijos de la patria común".[72]

§ 64. El orden social como consecuencia de la obra educativa de Barreda

Por lo expuesto anteriormente se tendrá conciencia de lo que para la nueva generación representó la obra educativa realizada por Barreda. Esta generación sentía que había alcanzado el equilibrio social, el orden, gracias a la labor de preparación mental previa a dicho orden. Pablo Macedo, hermano de Miguel Macedo, de quien ya se ha hablado con anterioridad, se presenta a sí mismo como documento viviente de lo que la obra educativa de Barreda representó como instrumento de orden. Pablo Macedo es uno de los positivistas mexicanos que antes de serlo recibió el tipo de educación que vino a reformar Barreda. Es Macedo mismo quien nos dice cómo eran los estudios antes de la reforma del maestro mexicano. "Conforme a la ley vigente de aquellos días y que se llamaba el Plan de Estudios de Lares, dos años enteros consagrábamos al estudio de la gramática latina, para cursar después lo que se denominaba 'filosofía'. El primero de estos cursos se dedicaba a aprender un tratado de *lógica*, o más bien, de las tres reglas del silogismo; la segunda de *metafísica*, subdividida en tres secciones que trataban 'de la divinidad', 'de los ángeles' y 'del alma humana', y la tercera de *moral*. El segundo curso de 'filosofía' se dedicaba al estudio de la aritmética, del álgebra, sin pasar de las ecuaciones del segundo grado, de la geometría plana y del espacio y de la trigonometría rectilínea. En calidad de estudio complementario, teníamos el de un corto tratado de geografía y cronología, así como el de la lengua francesa, en lo estrictamente necesario para poder traducir el libro de texto del año siguiente, consagrado por entero a la física."[73] A esto agrega Macedo la falta de instrumentos para el estudio de los fenómenos físicos, razón por la cual "lo que afirmaba el autor pasaba casi siempre a formar parte de nuestras convicciones, no por el testimonio de nuestros sentidos, sino por la autoridad del maestro y de los grabados intercalados

[72] Disc. cit. p. 19.
[73] Pablo Macedo, "Discurso" en la *Ob. cit.* p. 26.

en el texto".[74] Realizados estos estudios quedaba terminada la instrucción preparatoria.

Las consecuencias sociales de esta educación, nos dice Macedo, tomaban dos aspectos. La primera consecuencia era la de que las clases sociales destinadas a tener mayor influencia en los destinos de la nación "fuesen en realidad muy poco ilustradas, sin comprender siquiera su propia ignorancia, sino creyéndose en posesión de la sabiduría".[75] Pero la segunda consecuencia era más grave: era la causa de la anarquía social. "¿Qué había —pregunta Pablo Macedo—, qué podía haber de común entre el abogado, cuya mente se alimentaba sólo de conceptos metafísicos, tan incoherentes, como incompletos, y el médico, que poco o mucho, pero que al fin algo tomaba de los métodos positivos empleados para razonar en el terreno de las ciencias naturales? ¿Y qué entre el abogado, el médico y el ingeniero, a cuyo espíritu casi no se abrían otros horizontes que los del mundo de las matemáticas? ¡Nada, absolutamente nada!"[76]

El desorden material era, pues, consecuencia de una falta de uniformidad educativa. Unos a otros se ignoraban los mexicanos; no eran capaces de ponerse de acuerdo. Sin este acuerdo no era posible el orden social. Esta imposibilidad llevaba a la sociedad al caos, alimentaba la anarquía en que estaba presa. Gabino Barreda vino a poner el orden al transformar la educación, al hacer que los estudios se uniformasen y con ello, la conciencia de los mexicanos. Barreda era, pues, el hombre que había realizado la paz que tanto se necesitaba; gracias a su reforma educativa la paz pudo ser un hecho. "Sin él —dice Macedo—, probablemente habríamos pertenecido a esa clase de epilépticos sociales que se agitan sin cesar en las convulsiones de su vanidad y de su ignorancia, y que acaban por ser víctimas de la hidrofobia moral que determina la impotencia ambiciosa y por comunicar a los otros el virus de su envilecimiento y su degradación."[77]

Así, la paz y el orden que se han alcanzado tienen su origen en la obra de Barreda. Gabino Barreda es el autor intelectual del nuevo orden: el de la burguesía mexicana. Barreda ha cumplido su misión: la de preparar a la burguesía para tomar la dirección del país e imponer el orden que le es propio. Macedo reconoce la existencia de muchos otros factores que han hecho posible la nueva era de paz y de orden, como lo son el hecho de que México se enganchó a la "locomotora del progreso angloamericano", la habilidad política del general Porfirio Díaz, el hábito de lucro que dos

[74] Disc. cit. p. 27.
[75] Disc. cit. p. 28.
[76] Disc. cit. p. 29.
[77] Disc. cit. p. 31.

ció las energías de los mexicanos que antes se traducían en revueltas y violencias, pero lo que no puede negarse, nos dice Macedo, es que todo "el respiro que ahora alcanzamos, descansando de las revoluciones armadas"[78] se debe a la obra educativa de Gabino Barreda.

§ 65. El orden de la burguesía mexicana

La educación implantada por Gabino Barreda fue así el lazo de unión por medio del cual se fueron unificando los mexicanos. Hombres que no habían podido ponerse de acuerdo en torno a creencias, en torno a ideas, se ponían de acuerdo en torno a las consecuencias materiales que se originaban de una educación que no tomaba en cuenta esas creencias, esas ideas, sino tan sólo el confort y bienestar materiales. Al lazo de unión que así les unificaba le llamaban ciencia. La ciencia era el campo donde estos hombres creían unirse; la ciencia era el lazo que les hacía entenderse unos a otros, y el hombre que había mostrado a los mexicanos este campo de unión era Barreda. "El Dr. Barreda fue por lo mismo —dice don Ezequiel Chávez—, uno de los más inteligentes enemigos de la anarquía ya que contribuyó directamente para poner las bases de la fraternidad de los mexicanos sobre los seguros cimientos de la ciencia, y he aquí por qué hoy venimos los que creemos en la ciencia, los que por la ciencia nos hemos unido, para rendir homenaje a ese egregio fundador; hay en los actuales momento en torno de este sepulcro, hombres sin religión alguna y católicos, leales servidores del gobierno y mexicanos que no desempeñan cargo público; habemos muchos pobres y algunos ricos: todos no obstante estamos unidos y juntos venimos a rendir tributo de gratitud al organizador de la ciencia en México, al egregio sabio que sobre las tinieblas del oscurantismo pronunció la palabra sublime del Génesis: *hágase la luz*, para que la luz fuera."[79]

Era éste el ideal de orden de la burguesía mexicana: la unión de todos con independencia de la individualidad de los miembros de ella. Los mexicanos no debían separarse más por sus ideas o por sus creencias; para que todos estuvieran unidos no debería existir sino aquel ideal. La única división que podía caber era la del dinero: el que unos mexicanos tuviesen más y otros menos; pero el dinero no podía ser una frontera limitada, cerrada, puesto que estaba al alcance del que fuese capaz de lograrlo por los medios que fuese. En este país, nos dice Justo Sierra, "propiamente no hay clases cerradas, porque las que así se llaman sólo están separadas

[78] Disc. cit. p. 33.
[79] E. Chávez, Disc. cit. p. 10.

entre sí por los móviles aledaños del dinero y la *buena educación;* aquí no hay más clase en marcha que la burguesía; ella absorbe todos los elementos activos de los grupos inferiores".[80]

La burguesía mexicana educada por Barreda logró el orden y con ello la paz, asimilándose a todos los grupos de mexicanos que antes eran contendientes; logró establecer un orden político y social en el cual cabían aparentemente los intereses de todos los mexicanos, pero los intereses no ideológicos, sino estrictamente los materiales. La burguesía mexicana logró establecer un gobierno en el cual pareció que cabían todos los mexicanos. "Esta burguesía tomó conciencia de su ser —dice nuevamente Sierra—, comprendió a dónde debía ir y por qué camino para llegar a ser dueña de sí misma, el día en que se sintió gobernada por un carácter que lo nivelaría todo para llegar a un resultado: la paz. Ejército, clero, reliquias reaccionarias; liberales, reformistas, sociólogos, jacobinos, y, bajo el aspecto social, capitalistas y obreros, tanto en el orden intelectual como en el económico, formaron el núcleo de un partido que, como era natural, como sucederá siempre, tomó por común denominador un nombre, una personalidad: Porfirio Díaz."[81] Este fue el nuevo orden social cuyas bases ideológicas fundó Gabino Barreda.

[80] J. Sierra, *Evolución...* p. 444.

[81] *Ob. cit.* p. 445.

SECCIÓN QUINTA

LA UTOPÍA

I. LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y EL POSITIVISMO

§ 66. Anticonstitucionalidad de la enseñanza positiva

Lo visto hasta ahora nos ha mostrado al positivismo mexicano en su adaptación a las circunstancias que privaban en México al ser introducido como instrumento de orden, así como su evolución al transformarse en ideología con la cual se justificaba el nuevo orden. Esto nos ha hecho ver también a la clase social que ha utilizado al positivismo al servicio de sus intereses, a la clase que hemos llamado burguesía mexicana. El positivismo no ha sido para la burguesía mexicana sino un instrumento al servicio de sus intereses, al igual que lo había sido el liberalismo. En el paso que la burguesía mexicana ha dado al pasar del liberalismo al positivismo, de una ideología de combate a una ideología de orden, no ha perdido sus características ni la forma de sentir propia de su grupo. Tanto con la máscara liberal como con la máscara positivista, no ha dejado de ser la clase conocida con el nombre de burguesía mexicana, con sus ideas en torno al bienestar material y al confort social, y en consecuencia, con un gran cuidado para que el nuevo orden fuese inalterable. Se trata de una clase que no cree que el poder de la fuerza física sirva para guardar el orden; se preocupa por mostrar que el orden que quiere establecer es el orden que deben querer todos los mexicanos; el instrumento que utiliza es el convencimiento. Este ideal de orden ha sido expresado por varios de sus miembros y sintetizado en el fascículo anterior (§ 65): un orden en el cual quepan todas las ideologías; un orden donde quepan todas las clases. Ahora bien, se quiere que este orden, que este lugar o campo social donque quepan *todos*, no sea otro que el ideado por ellos, que no sea otro que el orden de la burguesía mexicana.

Se ha visto también cómo nuestra burguesía ha sabido pasar de una ideología de combate como había sido el liberalismo, a una ideología de orden como ha venido a ser el positivismo; este paso ha estado determinado por la utilidad que estas ideologías le prestaban. El liberalismo, como instrumento de combate, ha perdido su razón de ser puesto que se ha logrado el triunfo: la burguesía mexicana es ahora dueña del poder social. El que tiene ahora razón de ser es el positivismo como ideología de orden, como ideología constructiva, como ideología de convencimiento. Pero esta misma clase estará pronta a combatir al positivismo, si éste se llegase a perfilar

con otra forma que no sea la de instrumento al servicio del orden burgués. Esto se ha visto en un capítulo anterior (§§ 48 y 49).

En el orden de la burguesía mexicana caben todos los credos; como ideal de orden se quiere que el nuevo orden social deje en libertad a los individuos para pensar o creer lo que quieran; pero a condición de que todos estén unidos por lo que se refiere al ideal social de orden; orden en el que todos trabajen y cooperen para hacer una gran nación, entendiendo por tal aquélla en la que el progreso material llegue al máximo. Es decir, una nación que permita a sus ciudadanos enriquecerse y alcanzar el máximo de confort material. En un ideal de nación como éste, no caben sentimentalismo ni preocupaciones por ideales, que no son sino falsos pretextos para alcanzar el poder; el único ideal debe ser aquel que tenga en cuenta la realidad y no quimeras; entendiendo por realidad todo aquello que se pueda referir a un bienestar material.[1]

Ahora bien, el positivismo se ha presentado como la doctrina en la que se pueden sintetizar todos los ideales de la burguesía mexicana. El positivismo se ha presentado como la doctrina que justifica el ideal de orden de esta clase, y como tal se le acepta, pero siempre y cuando esta doctrina no altere en alguna forma dicho orden. El positivismo se presentaba como un ideal de doctrina social, ya que parecía no estar en contra de doctrina alguna, sino que respetaba a todas; sus supuestos parecían ser solamente los sociales y, por lo tanto, situarse fuera de toda intervención en lo individual. Sin embargo, la realidad estaba demostrando que las pretensiones de esta doctrina no eran sino supuestos ideales; la realidad estaba demostrando que una gran mayoría de los miembros de la sociedad que se quería unificar no estaban conformes con la ideología sostenida por el positivismo. En vez de haber logrado el acuerdo de todos los mexicanos, había cundido el desacuerdo; no todos los mexicanos estaban conformes en que fuese la doctrina positiva, la doctrina de la sociedad. Se acusaba al positivismo de ser una doctrina contraria a las ideas que sostenía la constitución vigente, la formulada en el año 57. Es una doctrina que está contra la libertad de conciencia que se sostiene en dicha constitución. Dos grupos poderosos, antes antagónicos, liberales y católicos, se han unido y atacan al positivismo. Una nueva lucha se ha entablado en el seno de la burguesía mexicana; sus miembros no están de acuerdo; es una lucha más peligrosa que la armada, porque es una lucha de carácter espiritual; lo que se disputa es el poder

[1] Recuérdese al respecto a Mora, cuando dice: "importa no solamente que se refrene a los facciosos, sino también una sabia doctrina que destierre de los espíritus los proyectos quiméricos" (Véase § 32).

espiritual; el poder que ha dejado vacante la iglesia católica. Esto es grave: de intento, la burguesía mexicana ha querido dejar vacante este poder; no ha querido que ningún grupo social lo tenga, porque sabe lo peligrosa que es su posesión. La burguesía mexicana ha querido evitarse este problema; no ha querido ni establecer ni dejar que se establezca un poder espiritual; de aquí que haya enfocado sus esfuerzos a convencer a todos los miembros de la sociedad de que el único poder social es el material, el cual está encaminado a servir a todos sus miembros. Por lo que se refiere al poder espiritual, se ha querido mostrar *neutral*.

Pero he aquí que la doctrina que la burguesía mexicana ha adoptado para convencer a los otros miembros no burgueses de la sociedad, se presenta ahora con pretensiones que no cupo suponer en un principio, como lo es la pretensión de dicha doctrina a tener el poder espiritual de la sociedad. Contra esta pretensión, que han adivinado desde el primer momento, se presentan sus adversarios, los que sostienen aquellas ideologías que el positivismo ha dado por superadas: la *católica*, llamada por los positivistas *teológica*, y la *liberal* que calificaron de *metafísica*. Estas dos ideologías se oponen a que el positivismo se apodere del poder espiritual. Pero detrás de estas dos ideologías opuestas al positivismo, está la misma burguesía mexicana, que no puede permitir que se rompa el equilibrio social que ha establecido. El positivismo se presenta ahora como peligroso, mucho más peligroso que el vencido catolicismo y el relegado liberalismo. El positivismo está en contra de una de las bases del orden establecido por la burguesía mexicana: la *libertad de conciencia*. En vez de permanecer en el campo que se ha asignado a toda ideología con pretensiones espirituales, el de la neutralidad, pretende la ideología positiva ocupar un poder que no debe existir si se quiere que exista un orden permanente; pretende *dirigir* la conciencia de los mexicanos. Esta enseñanza es anticonstitucional y contraria a los intereses de la sociedad. He aquí que el positivismo se ha colocado en contra de los intereses de la sociedad para cuyo servicio había sido importado; está en contra de la clase a la que había venido a servir como instrumento ideológico. Una cosa será la burguesía mexicana y otra cosa el positivismo mexicano; cierto que ambos han marchado unidos, pero sólo cuando a la primera le ha convenido así para sus intereses: se separarán en cuanto estos intereses sean vulnerados. Esto nos explica los ataques y reformas de que ha sido objeto la enseñanza que sobre bases positivas se quiso establecer en México. Esto nos explica también como no siempre el régimen político en que encarnó la burguesía mexicana, el Porfirismo, ha apoyado al posi-

tivismo, como tampoco apoyó plenamente ni al liberalismo ni al catolicismo en particular. *El Porfirismo fue un régimen cuyo único fin era el de establecer el orden propio de la burguesía mexicana, con independencia de cualquier ideal espiritual. Lo único que se buscó en dicho régimen fue un equilibrio ideológico; no podía permitir que una determinada ideología adquiriese plena vigencia social; no podía permitir que el poder espiritual estuviese en ningunas manos. El positivismo no podía ser otra cosa que una doctrina que justificase el orden; pero no una doctrina con un poder espiritual bastante como para obligar a los mexicanos a que pensasen conforme dicha doctrina. Esto era peligroso y estaba contra el interés de la sociedad: era una especie de invitación al desorden.*

§ 67. Defensa de la enseñanza positiva como enseñanza constitucional

Los positivistas mexicanos tendrán que defenderse del ataque en que se afirma que la enseñanza basada en la doctrina positiva es una enseñanza contraria a los preceptos de la Constitución del 57, y por lo mismo contraria al de la sociedad. Uno de los esfuerzos de los positivistas mexicanos fue el de tratar de demostrar que la reforma educativa realizada por Gabino Barreda, siguiendo los principios de la filosofía positiva, no era anticonstitucional. Horacio Barreda, hijo del maestro mexicano, ha sido uno de los pensadores del positivismo mexicano que con más agudeza ha defendido la reforma educativa de su padre. Este pensador poco conocido, muestra en sus escritos ser uno de los positivistas más inteligentes con que ha contado México. En su trabajo *La Escuela Nacional Preparatoria,*[2] Horacio Barreda hace una refutación de los principales ataques hechos a la reforma educativa de su padre.

Horacio Barreda quiere demostrar la constitucionalidad de la reforma de su padre, mostrando cómo en la época en que éste fue llamado a colaborar en la reforma educativa México se encontraba en un verdadero caos. Una de las tareas que se le presentaba al nuevo gobierno era la de evitar que los vencidos volvieran a la lucha una vez que descansasen de su derrota. Los vencedores sabían por experiencia que por mucho que subyugasen a los vencidos, éstos volverían a la lucha en cualquier oportunidad. Lo mejor era convencerlos para que colaborasen en el nuevo orden. No era necesario subyugar, sino convencer. Había que evitar toda violencia,

[2] Horacio Barreda, "La Escuela Nacional Preparatoria. Lo que se quería que fuera este plantel de educación y lo que hoy se quiere que sea", en *Revista Positiva*, t. VIII.

pues se había aprendido que la violencia no engendraba sino la violencia. Era menester, nos dice Horacio Barreda, "un sistema fijo de ideas generales y de doctrinas comunes" que pudiesen ser invocadas en cualquier momento crítico "a fin de obtener el acuerdo colectivo".[3] Ahora bien, el partido vencedor tenía como postulados sociales los sostenidos por las instituciones republicanas, los del liberalismo; de acuerdo con estos postulados tenía que organizar el nuevo orden. Dichos postulados están contra toda violencia; así que si dicho partido quería organizar al país de acuerdo con los mismos, había que evitar toda violencia. Era menester organizar al país en tal forma que no se atacasen los intereses de ningún mexicano, lo mismo en el aspecto material que en el espiritual. Era menester un gobierno que gobernase para todos y no para un determinado grupo, como lo habían hecho otros gobiernos.

Pero para poder gobernar a todos los mexicanos, era menester en primer lugar que todos los mexicanos se pusiesen de acuerdo. Ahora bien, la discordia y el desacuerdo de los mexicanos tenía su origen en la diversidad de las ideas y doctrinas sustentadas por ellos. Cada mexicano, pretendía hacer de sus ideas las ideas de la sociedad. Era menester una doctrina, o conjunto de ideas, que unificase ideológicamente a los mexicanos. Era menester una ideología cuyos supuestos estuviesen por encima de sus particulares ideologías, un sistema de ideas generales, una doctrina común, que valiesen para todos con independencia de las ideas o doctrinas que en lo particular pudiesen tener. Ahora bien, el establecimiento de una ideología con valor para todos los mexicanos, sólo era posible obtenerlo por medio de una educación que fuese igual para todos los mexicanos. Era menester una ideología que sin dejar de sostener los ideales republicanos se impartiese por igual a todos los miembros de la sociedad mexicana.

El presidente Juárez, dice Horacio Barreda, "comprendió que su gloriosa labor política exigía como indispensable complemento para afianzarla en el más lejano futuro, una reforma radical en la Instrucción Pública, que estuviese en perfecta consonancia con las instituciones republicanas ya conquistadas".[4] Era menester una educación que estuviese de acuerdo con los ideales de la República. Estos ideales ya nos son conocidos por la exposición que se ha hecho de José María Luis Mora. De acuerdo con las ideas de este liberal mexicano, el estado tenía una determinada misión social, que consistía en guardar y servir los intereses de la sociedad. El estado no debía ser un instrumento puesto al servicio de un determinado *cuerpo* o facción; su misión era la de guardar el orden.

[3] *Ob. cit.* p. 146.

[4] *Ob. cit.* p. 146.

Ahora bien, una vez vencedores los liberales, tenían que establecer un gobierno que cumpliese con tales postulados. Pues bien, nos dirá Horacio Barreda, "si el deber supremo de todo gobierno consiste en conciliar la *independencia individual* con el *concurso social*, en armonizar el *orden* con la *libertad*, en perfeccionar la *reacción que el conjunto debe ejercer sobre las partes*, bien sea ordenando los actos o bien determinando las voluntades, según que esa acción gubernamentaria revista el carácter meramente político o que se encierre en la esfera puramente moral, de manera que su influencia sea *espiritual*, si todo esto es cierto, la organización social se halla en la necesidad de evitar, hasta eliminar del seno de la sociedad todo germen de anarquía mental, cualquiera que sea su forma y su origen, pues toda discordia parcial debe ceder ante la suprema consideración de conservar la existencia social".[5]

Horacio Barreda trata con estas palabras de justificar la necesidad de una ideología que elimine la anarquía espiritual, la anarquía mental. Para evitar esta anarquía era necesaria un doctrina social, una doctrina por medio de la cual se armonizase el orden social con la libertad individual. Dicha doctrina tendría que estar por encima de los intereses e ideas que tuviesen los individuos como particulares. Dicha doctrina tenía que establecer el orden mental, el orden que haría posible la libertad de conciencia. Porque, para que todos los individuos obtengan esta libertad, será menester que cada uno de ellos se autolimite; es decir, será menester que todos en lo particular se sometan a un orden general. Para que la libertad de conciencia sea posible, será necesario que cada mexicano someta esta su libertad a un determinado límite, a un orden; será menester que no se entienda por libertad de conciencia un supuesto derecho a intervenir en la libertad de los demás. Ahora bien, para que esa libertad fuera posible, era menester una doctrina social que sin atentar en contra de dicha libertad fuese común a todos los mexicanos, por diversa que fuese la ideología que éstos tuviesen en lo particular. Las bases para esta doctrina social las había dado Gabino Barreda, al reformar la instrucción pública conforme a los postulados de la filosofía positiva.

Horacio Barreda trata de demostrar que la reforma educativa realizada por su padre, era una reforma que estaba de acuerdo con los postulados de la Constitución del 57, de acuerdo con los ideales de la llamada revolución de Reforma. La reforma educativa realizada por Gabino Barreda, representa para nuestro positivista la "Manifestación legal de la Constitución Política". Dicha reforma tenía como fin hacer posible el ideal liberal sostenido en la Constitución de 57. Una doctrina que pudiese realizar el ideal sostenido en dicha constitución, no podía ser otra que aquella cuyos fundamentos fuesen capaces de poner de acuerdo a todos los mexicanos, acabando con todas sus discrepancias y con toda posible anarquía mental. "Sólo la ciencia... —dice Horacio Barreda— ha sido capaz de establecer una comunión de ideas completa y duradera tan luego como sus teorías se han ido difundiendo." El método científico "es el único... que se ha mostrado eficaz para atajar en su origen... esas enojosas controversias y esas acres disputas, cuyo invariable resultado ha sido añadir a la más completa divergencia intelectual, los odios y rencores más profundos". En la ciencia "los criterios se unifican y las opiniones llegan por fin a uniformarse".[6] Los positivistas atribuyen a la ciencia una cualidad sobrehumana; creen que por ella es posible obtener el acuerdo de todos los hombres, que por ella se puede obtener el asentimiento universal, lo cual no sucedía ni con la religión ni con la metafísica. Así, la ciencia era el mejor instrumento por medio del cual era posible formar una ideología que pusiese de acuerdo a todos los mexicanos. Todos los hombres pueden estar de acuerdo con las verdades de la ciencia, porque sus verdades son verdades demostrables; lo cual no sucede con las verdades de la religión y las de la metafísica, razón por la cual éstas no pueden servir de instrumento para la unificación mental, para establecer el orden espiritual.

La ciencia no puede entrar en disputa con quienes sostengan principios de carácter teológico o metafísico, porque la ciencia se abstiene siempre de afirmar o negar principios que no tengan su demostración en la experiencia; la ciencia no afirma ni niega principios que se apoyen en lo sobrenatural. Ahora bien, una educación que se base en los principios sostenidos por la ciencia, no podrá tampoco intervenir juzgando sobre principios sobrenaturales, evitando así disputas inútiles y con ello toda posible discordia y desorden social. Una sociedad educada en los principios de la ciencia no podía provocar desorden alguno; sabría relegar al orden privado los principios expuestos a cualquier discusión o disputa. En el nuevo orden social, las doctrinas sobrenaturales no pueden tener otra aceptación que la privada. La sociedad no debe tener otra doctrina que la que se base en la ciencia. Esto es lo que ha tratado de hacer la nueva educación: abstenerse de intervenir en las ideas consideradas como pertenecientes al orden privado y enseñar aquellas que pertenecen al orden público. "Las ciencias sobrenaturales —dice Horacio Barreda—, los misterios indemostrables han tenido que ser considerados como del *orden privado*,... En la pre-

[5] *Ob. cit.* p. 149.

[6] *Ob. cit.* p. 150.

sente [época] ya no es el concurso social el que aseguran, ya no es la armonía sino la discordia la que propagan, de manera que han debido replegarse en el fondo de la conciencia individual."[7] En el orden social, los principios teológicos y los metafísicos no causan sino desorden, razón por la cual deben ser relegados al fondo de la conciencia individual. "Por el contrario —continúa—, las doctrinas de la ciencia, las creencias demostrables, los hechos de la observación, y los resultados de la experiencia, han venido a ser del *orden público*, por el solo motivo de que ellos han mostrado ser los únicos eficaces para cortar la raíz de la anarquía mental, enemigo de la armonía doméstica y civil."[8] Los principios de la ciencia "forman, pues, el sistema de ideas generales que vienen encargándose de ir reuniendo sobre un terreno común de apreciación positiva a los diversos miembros de la humanidad".[9] El orden público debe basarse ideológicamente en la ciencia positiva, porque en los principios de ésta no caben disputas ni discordias y porque sus principios son demostrables, a diferencia de los de la metafísica y la teología, cuyos principios son indemostrables; de aquí la utilidad de la ciencia positiva como doctrina para establecer el acuerdo mental de los mexicanos.

Con lo dicho Horacio Barreda ha querido mostrar cómo la reforma educativa de su padre, en vez de ser, como se dice, contraria a la Constitución, tenía como fin el cumplimiento del estado legal señalado por dicha Constitución, en el que se declaraba la libertad de conciencia. Esto es, tenía como fin cumplir el precepto que establecía la libertad de pensar a que tenían derecho los mexicanos. Los mexicanos son libres de pensar lo que quieran, pero como dicha libertad pertenece al fuero interno de cada mexicano, nadie puede imponer a nadie sus doctrinas o sus ideas, siendo ésta la razón por la cual dicha libertad no puede tampoco trascender el fuero interno del individuo, porque tal cosa implicaría alterar la libertad de conciencia de otros. El método positivo, que es el aplicado para el cumplimiento de dicho precepto constitucional, tiene como fin el desterrar "toda especulación metafísica y toda tendencia revolucionaria". La libertad de conciencia es posible gracias a este tipo de educación. Es la propia conciencia la que tiene que determinar sirviéndose del método científico qué es lo que está a su alcance positivamente, qué es aquello obvio para toda conciencia, qué es aquello en lo cual todos los hombres pueden estar de acuerdo, y lo que en esta forma quede demostrado, formará el fondo común de verdades capaz de establecer el orden social; esto es, el acuerdo mental de todos los mexicanos. Sólo mediante esta

[7] *Ob. cit.* p. 151. [8] *Ob. cit.* p. 151. [9] *Ob. cit.* p. 152.

forma de educación, será posible hablar de una auténtica libertad de conciencia, pero esta libertad, nos dice Horacio Barreda, no es "aquella libertad intelectual absoluta, ilimitada, anárquica y perturbadora, pregonada por la metafísica del siglo XVIII". "La libertad de que se trata, es aquella orgánica, relativa, la que nos impide violentar la conciencia de los demás, obligándoles por la fuerza a que sean de nuestra opinión, la que nos veda emplear otro medio que no sea el de la convicción o la persuasión para imponer creencias o hacer prevalecer nuestras ideas."[10] *La libertad de que se trata en la Constitución, de acuerdo con la tesis de nuestros positivistas, es una libertad ordenada, limitada.* En este punto recuérdese la tesis de Gabino Barreda sobre la libertad (§§ 37 y 38).

§ 68. La libertad de conciencia no puede estar contra el orden social

"La enseñanza preparatoria —dice Horacio Barreda— al obligar al orden mental en lo que tiene de necesario y justificable, al dejar libertad plena en lo dudoso, al habituar a una reflexiva tolerancia que inspira bondad y no odio hacia todos aquellos cuyo delito consiste en tener la desgracia de no pensar como nosotros, da cumplida satisfacción a la libertad de conciencia."[11] Con estas palabras hace patente la justificación social de la reforma educativa de Gabino Barreda. Muestra cómo por medio de esta forma de educación es posible el orden social, puesto que inspira la tolerancia y rechaza la violencia, dejando en libertad a los individuos para que piensen lo que quieran, pero al mismo tiempo convenciéndolos de que una cosa es lo que quieran pensar y otra cosa lo que se debe pensar. Lo que se debe pensar es aquello que demuestra la ciencia. La libertad de conciencia no implica una libertad que pueda oponerse a los intereses de la sociedad. Uno es el concepto de libertad según lo entienden mentes anárquicas, mentes metafísicas, y otro es el concepto de libertad como lo entiende una mente ordenada, una mente positiva. El primer concepto va en contra del orden social; el segundo lo fortalece.

El Lic. Eduardo Prado ha acusado a los positivistas de haber hecho de la Escuela Nacional Preparatoria una institución en la que la enseñanza que se imparte ataca los principios de la nación, los que declaran la libertad de conciencia. A esta acusación contesta Horacio Barreda demostrando que ha sido todo lo contrario, que la institución tal como fue formada, lejos de estar en contra del principio de la libertad de conciencia, le ha venido a dar plena

[10] *Ob. cit.* p. 153. [11] *Ob. cit.* p. 154.

satisfacción. Juárez, dice Horacio Barreda, al aceptar la doctrina positiva como doctrina oficial, lo hizo porque vio en ella la doctrina que podía conciliar los intereses de todos los mexicanos; para lo cual, "le era suficiente al estadista apreciar de un modo general que la nueva institución... reunía condiciones que garantizaban el concurso colectivo sin sacrificar la independencia individual, que conciliaban el orden con el progreso y la libertad..."[12] ¿Por qué entonces el Lic. Prado está en contra de la institución alegando que ésta ataca a la libertad de conciencia? Porque entiende la libertad en un sentido metafísico; la entiende como el derecho al desorden; como derecho a pensar lo que al individuo le dé la gana. Ahora bien, el individuo como individuo puede pensar lo que quiera, pero no como sujeto social. Lo que para el individuo parezca bueno no tiene por qué serlo también para la sociedad. La conciencia no puede tener en materia social la misma libertad que tiene en lo individual. La sociedad no es producto de un capricho individual, sino que es resultado de un acuerdo social; es decir, es producto del acuerdo al que todos los individuos que forman la sociedad han llegado, sin que el capricho de unos tenga suficiente valor en este acuerdo.

La sociedad no puede conducirse por principios individuales, válidos tan sólo para individuos, sino que debe conducirse por principios válidos para todos sus miembros, por principios demostrables. Son éstos los principios de la ciencia. La sociedad debe buscar sus principios directores en la ciencia. En lo social no puede hablarse de libertad en un sentido metafísico, sino en un sentido científico; en este sentido, la libertad no podrá ser contraria al orden. "¡Como si en el terreno de las ciencias de la observación bien constituidas —dice Horacio Barreda— hubiese podido imperar alguna vez semejante libertad en su forma absoluta, anárquica y revolucionaria...!"[13] En las ciencias no existe la libertad en sentido absoluto, no se puede nunca pensar que dos más dos suman cinco. La libertad no puede llegar a esto. En la misma forma, en el terreno político no se puede pensar que las doctrinas de Mahoma o de Cristo son las que deben prevalecer para gobernar la sociedad. Esta afirmación no podría demostrarse científicamente, no sería otra cosa que una afirmación dogmática y por lo tanto indemostrable. En la Escuela Nacional Preparatoria no se podía aceptar este tipo de libertad anárquica, porque el fin de dicha escuela no es el de enseñar dogmas, sino el de "formar verdaderos *ciudadanos*, hom-

[12] *Ob. cit.* p. 156. Gabino Barreda hablaba de "Libertad, orden y progreso" § 23.

[13] *Ob. cit.* p. 157

bres aptos para la vida real, convenientemente preparados para el ejercicio de sus deberes y obligaciones sociales, dispuestos a conformar su conducta con el interés general de la sociedad..." La reforma educativa realizada en la Preparatoria tenía como supremo anhelo el de "llegar a constituir una opinión pública uniforme y estable, que cortara de raíz la venenosa planta de la discordia intelectual..." "el mejor [sistema de educación] —dice Horacio Barreda— será aquel que se halle en armonía más perfecta con las condiciones sociales del momento histórico por el que el espíritu humano atraviesa".[14]

En el campo individual la conciencia es plenamente libre, pero en el campo social dicha libertad no es otra cosa que anarquía. Los positivistas mexicanos no creen que los legisladores de la Constitución del 57, al proteger la idea de la libertad de conciencia, hayan querido entender por tal, la libertad en un sentido anárquico, porque tal cosa hubiese sido contraria a la propia Constitución y hubiera sido el germen de su propia destrucción. De aquí que una escuela en la cual la instrucción estuviese de acuerdo con el concepto de libertad en sentido anárquico, tendría que ser una escuela contraria a la forma constitucional que le había dado vida, y esto era algo que no pudo querer ninguno de los hombres que establecieron los principios conforme a los cuales debía regirse la nueva sociedad. La educación pública no podría estar al servicio del egoísmo de los individuos, sino al servicio de la sociedad. "Todo sistema de educación pública —dice Horacio Barreda— tiene como fin preparar al individuo para la vida real, suministrándole el caudal de ideas, sentimientos, hábitos y opiniones que le es necesario para adaptarse y conformar su conducta con el orden social en el que debe vivir."[15] La educación pública tiene como principal fin el de enseñar al individuo a convivir con sus semejantes; el de enseñarlo a comportarse como sujeto social. Esta es la razón por la cual dicha educación no podía entender la libertad de conciencia en un sentido anárquico y revolucionario, sino como una libertad cuyos límites se encuentran en los propios principios de la sociedad. Dichos principios tienen un carácter demostrable, no se basan en afirmaciones *a priori*. Estos principios, dice Barreda, deben ser *demostrables* para ser acatados por todos, y *científicos*, para ser útiles a la sociedad. *Los principios de carácter teológico o metafísico quedan así relegados a la conciencia individual, para que ésta los apruebe o no; pero perdiendo su carácter social, puesto que carecen de los supuestos necesarios para obtener acatamiento social; es decir, por no ser principios demostrables o científicos.*

[14] *Ob. cit.* p. 164.

[15] *Ob. cit.* p. 173.

§ 69. Los opositores de la educación positiva

El gran intento del positivismo mexicano fue el de lograr un supuesto orden, basado en un equilibrio natural establecido entre el individuo y la sociedad. Se quiso deslindar los campos en tal forma que no se llegase ni a la anarquía, extremando el papel del individuo, ni a la tiranía, extremando el papel de lo social o colectivo. Sin embargo, este intento tuvo desde sus inicios enemigos inevitables. Al terminar los positivistas mexicanos una síntesis por medio de la cual se equilibrase al individuo y la sociedad, tuvieron que combatir y ser combatidos por quienes extremaban la importancia de alguno de estos antitéticos principios. La reforma educativa que pretendía tener su base en este equilibrio social, fue atacada desde dos campos: desde el campo formado por los mexicanos que querían la vuelta al orden antiguo, los conservadores o clericales; y desde el campo de los mexicanos que sostenían la libertad de conciencia en su sentido absoluto, no reconociendo ninguna clase de límite, aunque éste fuese de carácter social, esto es, desde el campo de los liberales extremistas o jacobinos. Pero aún surgió un enemigo más, éste en el seno mismo de los propios educadores. Horacio Barreda divide en dos grandes clases a los grupos que atacaron la reforma educativa de su padre: "La una, de naturaleza teológico-metafísica representada por los clericales y la doble clase conexa de los abogados y literatos, se erguía lanzándose al ataque en nombre de la moral, de la enseñanza clásica y de las entidades destronadas... La otra surgía por una fatalidad digna de lamentarse... del seno mismo de la clase científica... animosidad latente provocada por las miras especialistas, las concepciones dispersas y de mero detalle que caracterizaban el riguroso espíritu científico."[16]

Los clericales atacaban a la nueva escuela en nombre de la moral, aduciendo que dicha escuela era la culpable de los suicidios, duelos y otra multitud de males sociales.[17] "En cuanto a la influencia metafísica de los literatos y abogados —dice Horacio Barreda—, lo que la hacía temible, no era por cierto la consistencia intelectual de sus ataques, sino la posición política de que gozaban sus representantes."[18] Ahora bien, la oposición más grave representa para Horacio Barreda la que hicieron los hombres de ciencia, porque ésta estaba revestida de un razonamiento científico. A esto se

[16] *Ob. cit.* p. 307.

[17] Recuérdese el decreto para quitar el texto de lógica de Mill y de Bain, poniendo en su lugar el de Tiberghien. § 48.

[18] Horacio Barreda, *Ob. cit.* p. 307.

sumaba la resistencia de los políticos. "La preponderancia política de los abogados y literatos daba una gran fuerza de acción a las resistencias metafísicas, las cuales ora en la prensa, ora en la tribuna parlamentaria, y hasta en los ministerios mismos, entorpecían de mil maneras la organización de la escuela... El espíritu puramente literario de la época, así como el jacobinismo que imperaba en la filosofía, eran causa de que muchas inteligencias no pudiesen concebir ni la importancia de la disciplina intelectual que era capaz de establecer la instrucción científica y enciclopédica, ni la necesidad de que un médico, un abogado o un ingeniero, adquirieran conocimientos completos sobre el mundo, el hombre y la sociedad. ¿Acaso esos talentos habían necesitado para encumbrarse a sus altas posiciones sociales y políticas semejante cúmulo de materias científicas?"[19] Estos hombres imposibilitaban la labor de la escuela provocando reformas arbitrarias o concediendo "dispensas de estudios"; en esta forma no era posible pedir a la escuela que realizase el orden intelectual que había querido su fundador.

Sin embargo, fueron los hombres de ciencia los que causaron más mal a la nueva educación, con sus puntos de vista estrechos, de especialistas. "La Sociología no pudo figurar en el programa —dice Horacio Barreda—, y la Moral científica sólo pudo deslizarse abrigándose bajo el ala del curso de Lógica."[20] Este mal fue algo inevitable. Al reformar la educación pública sobre bases positivas, Gabino Barreda tuvo necesidad de un profesorado que no existía; siendo menester utilizar a aquellos profesores cuya formación se aproximase más al tipo de enseñanza positivista que se quería implantar.[21] El profesorado fue elegido entre los hombres de ciencia de que pudo echar mano. El hombre de ciencia era el que mejor podía iniciar a los educandos en un tipo de educación positiva, mientras se llegaba a formar profesores capaces de realizar plenamente el tipo de educación que se quería implantar. Sin embargo, los hombres de ciencia de que se dispuso carecían de una visión de conjunto y no podían concebir la unidad ni la importancia de todas las ciencias. Una educación en la que todas las ciencias fuesen abarcadas en su conjunto, pareció a estos hombres una utopía. Les faltaba lo que Horacio Barreda llama *espíritu filosófico*, y esta falta les hacía "difícil apreciar en cada una de las ciencias lo que constituía su naturaleza esencial, sus principios fundamentales, y preocupados siempre con las especulaciones especiales, susceptibles de un gran desarrollo en lo que a investigaciones especiales se re-

[19] *Ob. cit.* p. 309. Ver. § 50.

[20] *Ob. cit.* p. 311.

[21] Cosa semejante sucedió con la educación socialista; la falta de un profesorado adecuado impedía su realización.

fiere, con toda sinceridad y buena fe negaban, y no les era posible concebir que un entendimiento, en un corto número de años, pudiese abarcar el conjunto de los conocimientos positivos".[22] Opinaban que tal educación hacía "maestros de nada y aprendices de todo". El espíritu de especialidad de estos hombres causó un gran daño a la nueva educación pública, haciendo imposibles muchos de sus frutos. *La base de la enseñanza positiva, la enseñanza de un sistema orgánico en el cual se abarcasen todas las ciencias positivas ordenadas jerárquicamente, fue considerado por los hombres de ciencia como una ilusión, y obstaculizaron el plan por considerarlo imposible; cada uno de estos sabios quería poner todo su interés en la ciencia que profesaba, en perjuicio del resto de las ciencias.*

[22] Horacio Barreda, *Ob. cit.* p. 314.

II. EL IDEAL DE UN NUEVO PODER ESPIRITUAL POSITIVISTA

§ 70. El ideal social del acuerdo de todos los miembros de la sociedad

Como se ve, a pesar del afán de los positivistas mexicanos de lograr el acuerdo de todos los miembros de la sociedad mexicana, en torno a principios que consideraban demostrables y por lo mismo patentes para todos, tal ideal se vio estorbado por otras ideologías. Tenía que ser así: la filosofía positiva había sido tomada como instrumento para establecer el orden social; pero para esto era menester que sus principios obtuviesen la aceptación de la sociedad; antes que nada era necesario que fuesen captados por todos y cada uno de los miembros de la sociedad, por todos sus individuos. Para obtener esta aceptación se afirmó que la doctrina positiva respetaba las ideas y creencias que cada individuo profesaba en su fuero interno, y que lo único que interesaba era el orden en la esfera de lo social. Sin embargo, a pesar de esta precaución, que trataba de evitar el que se entrase en pugna con aquello que el individuo pensara en lo particular, no se pudo impedir la invasión de este terreno. Quiérase que no, se tenía que invadir el campo de ideas y creencias del individuo. Ahora bien, para evitar que el individuo considerase que era atacado en éste su campo, se pretendió que todo cuanto se afirmaba en la doctrina positiva tenía una carácter demostrativo y por ende social. La libertad del individuo para pensar lo que quisiera quedaba limitada por el interés social; este interés no se basaba en consideraciones *a priori* sino en demostraciones. Se quiso convencer al individuo de que en materia social tenía que pensar de una manera determinada, y que ésta no era la que le diese la gana; pero al afirmarse esto se estaba violentando la libertad de conciencia del individuo, aunque tal cosa estuviese socialmente justificada. Esto tenía que ser así, porque no es posible deslindar con toda precisión qué campo pertenece a lo individual y qué campo a lo social. Se quiso dejar en un campo plena libertad y en otro determinados límites; pero esto era imposible, pues no en todos los hombres se puede señalar con matemática precisión qué es aquello que pertenece a un campo y qué a otro. Hay campos de lo individual que en ciertos hombres pueden formar parte del campo de lo social, y viceversa. La personalidad, lo que

hace de un individuo una persona diferente de otra, está en este ser más o menos individuo, en este ser más o menos ente colectivo.

Una educación que pretendía poner orden en los campos que consideraba como del fuero común, tenía que tropezar necesariamente con el campo que el individuo consideraba como de su fuero interno. Podía haber hombres a los cuales determinados límites les pareciesen como límites de orden social; pero también habría hombres a los cuales tales límites les parecerían ser contrarios a la libertad individual. En esta forma no era posible establecer un plan educativo verdadero para toda la sociedad y que pudiese ser acatado por todos sus miembros. Se quería aplicar a lo humano un plan que había obtenido resultados en el campo físico, en el campo de la naturaleza, sin pensar que lo humano no es la naturaleza, aunque todos los hombres participen de ella. La ciencia era precisa en lo matemático y físico; pero de aquí no se podía sacar la conclusión de que también lo había de ser en lo humano. Augusto Comte ya se había dado cuenta de esta dificultad a medida que avanzaba en la jerarquía de las ciencias. Lo que era exacto en matemáticas iba perdiendo exactitud al pasar a la astronomía, la física, la química y la biología; pero esta inexactitud alcanzaría su máxima dificultad al pasar a la ciencia de lo humano, a la sociología. Sin embargo, es propio de lo humano el querer llegar a los extremos, el querer ser más que humano, el deshumanizarse; razón por la cual el filósofo francés no se detenía en su afán de reducir el todo a ciencia, a pesar de las enormes dificultades con que había de tropezar. Comte trataría de hacer con lo humano lo mismo que había hecho con la naturaleza: una ciencia, una física social o sociología; trató de hacer una ciencia de la sociedad como había hecho una ciencia de la naturaleza. Ésta era una utopía más en la historia del hombre; pero era una utopía necesaria, pues es propio de lo humano el planear aquello que la realidad ha de destruir. *En México se ponía en práctica el ideal de Comte: se quiso someter lo humano a medidas exactas, se quiso ordenar la sociedad ordenando al hombre. Sin embargo, este ideal tuvo que tropezar, como ya se ha visto, con la propia naturaleza del hombre, la cual no puede ser sometida a límites, aunque así se lo proponga el mismo hombre. El positivismo mexicano empezaba ya a ser consciente de esta verdad.*

§ 71. Vigencia social de los principios de la ciencia positiva

Horacio Barreda es plenamente consciente de la realidad con que tropieza el ideal de educación positiva. Es también consciente del

carácter revolucionario de las ideas que se sostienen en dicha educación, y sabe que necesariamente tienen que tropezar con la oposición de fuertes núcleos de la sociedad mexicana. Sabe también que dicho plan educativo no podrá lograr el asentimiento de toda la sociedad, porque ataca principios que ésta sostiene y que sostienen sus miembros. Sabe que la doctrina positiva, lo quiera o no, tiene que entrar en disputa y que provocar discusiones. Esta doctrina no tiene pleno asentimiento social porque los mexicanos no han querido reconocer la vigencia social de los principios de la ciencia positiva y porque muchos de ellos sostienen todavía principios basados en afirmaciones *a priori*. La mente de los mexicanos no ha alcanzado aún su pleno progreso, permanece todavía en un estadio teológico-metafísico; son múltiples las dificultades que se han opuesto a que alcance el estadio que corresponde a una sociedad moderna, el positivo. De aquí la razón de este no estar conforme de muchos mexicanos con los principios de la ciencia positiva, porque, quiera que no, esta ciencia tiene que vulnerar principios pertenecientes al estadio inferior en que se encuentran. "¿Cuál es —dice Horacio Barreda— la ciencia positiva que no vulnera algún dogma sobrenatural?"[23] Lo que se vulnera es precisamente el fuero interno que se ha pretendido respetar; se ha vulnerado el lugar donde se había permitido que se cobijasen los principios que ya no podían tener vigencia social, los principios no positivos. La separación entre lo individual y lo social en materia doctrinal no tiene razón de ser en una sociedad en la que se ha alcanzado el pleno progreso, en una sociedad que ha llegado ya a su estado positivo.

Los principios teológico-metafísicos han sido abandonados al fuero interno del individuo; sin embargo, ello está en contra del progreso social y en contra del orden. La ideología de una sociedad que progresa no puede abandonar ningún campo a principios que no sean los positivos. Toda ideología es totalitaria y no puede dejar campo a otra ideología. Horacio Barreda quiere que la instrucción pública sea filosófica, entendiendo por tal cosa algo semejante a lo que en nuestros días se entiende por ideología. "Por sistema filosófico debe entenderse el conjunto de los conocimientos humanos coordinados según determinado principio que los enlace entre sí, y a la vez les marque un destino común."[24] Se trata de una ideología que persigue determinados fines, en los cuales, como es natural, quiere que participe toda la sociedad. De existir, toda otra ideología debe subordinarse a los fines perseguidos por la ideología considerada como social. Si alguna otra ideología se ha de

[23] *Ob. cit.* p. 351.

[24] *Ob. cit.* p. 374.

poder tener, no podrá oponerse a los principios de la positiva, porque a ésta se la ha asignado un carácter social y lo social está por encima de los intereses de los individuos. Las otras ideologías lo mismo da que tengan un carácter teológico que un carácter metafísico: deben someterse a los principios de la ideología considerada como social. Por esto una ideología con alcance social tendrá necesariamente que vulnerar los principios de las ideologías que en el progreso de la sociedad hayan perdido su vigencia social.

Así, hay en toda sociedad un conjunto de ideas o creencias, una ideología, que está conforme con el progreso alcanzado por la sociedad; la cual debe representar el poder espiritual de la sociedad. Ahora bien, ¿existía en México un poder espiritual que hubiese reemplazado al que representaba la iglesia católica, después de que ésta hubo perdido su vigencia social? El estado mexicano se había separado de la iglesia católica, considerando los dogmas de esta iglesia como pertenecientes al fuero interno de los mexicanos. El estado mexicano no intervenía en este terreno, pero tampoco permitía que la iglesia interviniese en el terreno de lo material o político. Sin embargo, nos dice Horacio Barreda, era menester que existiese un cuerpo encargado de dirigir "el movimiento intelectual, en la forma y manera que exigían las doctrinas científicas que servían de base a la instrucción pública y a la educación *laica* demostrable".[25] Los dogmas de la iglesia católica han sido relegados al fuero interno. No podía la iglesia seguir teniendo el poder espiritual, porque sus creencias, dice Barreda, "se presentan hoy socialmente consideradas como del *orden privado*, pero si el poder espiritual reposara sobre doctrinas demostrables, no existiría esa incompatibilidad y en vez de divorcio habría únicamente independencia, a fin de asegurar mejor la unidad de fines, de miras y aspiraciones que hace convergentes esos dos géneros de actividad, la especulativa y la práctica, que son solidarias y se completan mutuamente".[26]

En estas palabras se puede ver cómo el positivismo mexicano aspiró a obtener el poder espiritual de la sociedad mexicana, una vez que la iglesia católica lo había dejado vacante. La iglesia había representado el poder espiritual de la sociedad mexicana, pero ahora, aunque siguiese siendo una doctrina espiritual, había dejado de tener vigencia social. Carente de ella, sus doctrinas eran incompatibles con la misión del estado; de aquí la necesidad de su divorcio, de su separación. Para que pudiese volver a unirse al estado y colaborar con él, aunque conservando su independencia, era menester que sus ideas volviesen a ser las de la sociedad. La nación

[25] *Ob. cit.* p. 392. [26] *Ob. cit.* p. 391.

mexicana necesitaba de un poder espiritual que dirigiese las fuerzas espirituales del país de acuerdo con sus intereses. Ahora bien, persiguiendo fines semejantes a los que correspondían al poder espiritual, fue creada la Junta Directiva de la Instrucción Pública del Distrito Federal, dotada de un conjunto de facultades propias de dicho poder como eran las de proponer libros de texto, mejoras educativas, nombramiento de los miembros de la Junta, tomar acuerdos respecto a oposición de cátedras, conceder pases profesionales y títulos, examinar y aprobar, otorgar becas, formar presupuestos, celebrar consultas para la separación de catedráticos por causas graves y proponer nuevos catedráticos. Gabino Barreda quiso dar a dicha Junta una independencia progresiva respecto al poder político.[27] Quiso hacer de dicha Junta el poder espiritual de México. Los fines perseguidos por el poder material y el poder espiritual eran los mismos, pero sus campos eran distintos; de aquí la necesidad de su *independencia*, no de una *separación* o divorcio. A este respecto —dice Horacio Barreda al referirse a la Junta de Instrucción Pública— "esa corporación no podía obtener desde luego toda la influencia social que sólo el transcurso de los tiempos era capaz de darle, ni mucho menos podía disfrutar por lo pronto de una completa *independencia política*, sin embargo, quedaba sentado el precedente de que si bien el poder temporal no renunciaba totalmente a ejercer cierta clase de funciones que en realidad debían de serle extrañas, de hecho se declaraba incompetente para ello, al reconocer la necesidad de recibir ayuda y consejo de un grupo intelectual encargado especialmente de meditar y proponer medidas sobre un género de asuntos en que era considerado como competente".[28]

En torno a la formación de un poder espiritual independiente del poder material o político, Gabino Barreda ya había dicho lo siguiente en una invitación enviada a los profesores de las escuelas nacionales en el año de 1874: "Está en la conciencia de todos el formar una asociación de cuantos se consagren al noble sacerdocio de la enseñanza, con el objeto de promover con todas sus fuerzas intelectuales, a la progresiva aunque gradual evolución intelectual y moral del profesorado, a su independencia espiritual y aun material de toda tutela extraña, y por lo tanto desgradante."[29] Como se ve, los positivistas mexicanos trataron de establecer un po-

[27] Agustín Aragón nos ha dicho que Gabino Barreda "provee por medio de la Junta Directiva de Instrucción Pública del Distrito Federal, a la progresiva y completa independencia de la vida escolar del poder público, temporal o político" *(Gabino Barreda y sus discípulos)*.

[28] Horacio Barreda, *Ob. cit.* p. 393. [29] *Ob. cit.* p. 395.

der que diese a la sociedad la dirección espiritual, en la misma forma en que el estado dirigía la material. Se quiso establecer un poder independiente del material o político, pero unido a éste en lo que se refiere al fin principal: servir a la sociedad. Este fin era el del orden, la paz; ambos poderes, el material y el espiritual, podían colaborar en dicho fin: el uno ordenando a los mexicanos en el terreno material o político, y el otro en el terreno espiritual o intelectual. Una verdadera paz, un orden permanente, sería el resultado del esfuerzo de ambos poderes en sus diversos campos. No era suficiente que uno de los poderes lograse el orden para que éste fuese pleno: era menester que ambos lo lograsen. El estado y la educación debían ser los poderes encargados de establecer el orden político y el intelectual, pero sin que ninguno de estos poderes interviniese en el campo del otro. Por desgracia, esta condición no se cumplía; los políticos intervenían continuamente vulnerando las facultades que correspondían a la Junta de Educación, como lo eran las de implantación de diversas reformas educativas, o bien las de dispensa de exámenes en determinadas materias (§§ 48, 49 y 50).

§ 72. El nuevo poder espiritual

Como se ve, los positivistas mexicanos habían deseado tener el poder espiritual que había dejado vacante la iglesia católica. Esta idea estaba de acuerdo con su doctrina; más arriba se ha explicado cómo no fue posible la implantación de las ideas de Comte en lo que se refería a la religión de la humanidad y al establecimiento de ritos, como sucedió en otros países de Europa y América, debido a circunstancias políticas y sociales que no la permitieron (§ 24). Sin embargo, en las palabras de Horacio Barreda y las de su padre se habrá podido ver cómo los positivistas mexicanos aspiraron a formar el grupo director del poder espiritual. El nuevo poder espiritual debía estar asentado sobre bases científicas, demostrables, puesto que ya no era posible establecer ningún poder sobre bases sobrenaturales. Este poder aspiraba a dirigir la sociedad en el campo intelectual; al mismo tiempo trataba de no servir de instrumento al poder político. Ante el poder espiritual no quedaba a las ideas o creencias metafísico-teológicas otro lugar que el del orden privado. El nuevo poder espiritual se serviría de la demostración, porque ésta —dice Horacio Barreda— "impide que las conciencias puedan ser violentadas con la imposición de determinados sistemas de creencias, ni opiniones que traten de ob-

tener la fe pública por otro medio que no sea el de la rigurosa demostración positiva".[30]

La dirección espiritual de la sociedad no puede ya ser obtenida por medio de principios sobrenaturales; ahora es menester obtenerla por medio de los principios que han invalidado los primeros: los de la ciencia positiva, que se basa en la demostración rigurosa. No es la fe la que debe dar las bases que rijan espiritualmente a la sociedad, sino la demostración. Los directores intelectuales de la sociedad deben ser los poseedores de estos principios, "una vez —dice Horacio Barreda— que la sociedad pueda organizar sus relaciones sobre nociones demostrables, sobre motivos capaces de ser apreciados en sus fundamentos racionales por el conjunto de *inteligencias aptas* que formaban la clase directora de la agrupación social".[31] *En México existe una clase capaz de apreciar dichos fundamentos, aquéllos sobre los cuales debe apoyarse la sociedad después de que los fundamentos basados en principios de fe han perdido su vigencia; es a este grupo, a esta clase social, a quien debe tocar la dirección o el poder espiritual.*

§ 73. El poder espiritual no puede ser un poder neutral

Una educación encargada de realizar los principios sostenidos por el poder espiritual, no puede ser una educación neutral. Los positivistas mexicanos están contra el concepto de *educación laica* como educación *neutral*. Una educación que pretende establecer los principios conforme a los cuales debe dirigirse intelectual o espiritualmente a la sociedad no puede ser una educación neutral, es decir, una educación que se abstenga de toda intervención ideológica. No es así como debe interpretarse el precepto constitucional que declara que la educación debe ser laica; no puede entenderse por laica la abstención de enseñar principios de carácter ideológico, sino que, por el contrario, dicha educación debe enseñar aquellos principios ideológicos que son considerados como necesarios para establecer el acuerdo social. Una educación que pretenda una vigencia social tiene necesariamente que exponer principios valederos para la sociedad; por lo mismo, estos principios no podrán abstenerse de intervenir en contra de principios que han perdido su vigencia social. Dicha educación violará necesariamente principios relegados al orden privado, aquellos principios sobre los cuales la conciencia tiene plena libertad. Los principios positivos violan los principios relegados al fuero privado, porque pueden reemplazarlos con ventaja. Los principios basados en la demostración, dice Horacio Barreda, "vio-

[30] *Ob. cit.* p. 450.

[31] *Ob. cit.* p. 451.

lan de hecho esa pretendida neutralidad, precisamente porque son capaces de reemplazar con ventaja aquellos principios que el progreso del espíritu humano, en su doble movimiento de asimilación y desasimilación, ha separado ya, para ser substituidos por elementos nuevos que los verifiquen". "Apreciados bajo el aspecto de la doctrina, todas las ciencias positivas, sin excepción, vulneran las creencias sobrenaturales, al revelar la incompatibilidad que existe entre sus dogmas fundamentales y los principios demostrables sobre los que reposan las teorías de aquéllos."[32]

Es ésta la razón por la cual es imposible que la nueva educación tenga un carácter neutral; se trata de una nueva ideología y, como tal, no puede dejar campo a otra. El positivismo trata de substituir a un grupo de ideologías que ya no cumplen su misión social; trata de tomar el poder espiritual que estas ideologías han tenido que abandonar, y sin poder abandonar a éstas ningún campo, las ataca en todos aquellos lugares en que considera necesario atacarlas. Educación *laica* no puede querer decir educación *neutral*, sino *demostrable*, porque los principios en que se debe basar son los demostrables. Una educación que se base en la demostración no puede ser neutral, porque dichos principios, los demostrables, tendrán que atacar a principios que tengan su base en lo indemostrable, como sucede con los principios teológicos y los metafísicos. Una educación pública, que pretenda ser la directora de la conciencia de los mexicanos, tiene que afirmar o negar y no puede abstenerse de ello en forma alguna. "El sistema positivo de Educación Pública —dice Horacio Barreda— se propone construir una opinión colectiva uniforme y estable que asegure el concurso social, y está destinado a la vez a instituir un conjunto de tendencias, hábitos y costumbres, no menos opuestos a la debilidad o a la tiranía que a la rebelión o al servilismo, lo que se puede expresar diciendo, que su destino consiste en hacer más apto al individuo para saber mandar y obedecer."[33] Si lo que se quiere es el orden social, es menester que la doctrina orientada hacia ese fin intervenga afirmativa o negativamente: no puede ser un poder neutral. La tarea de dicha doctrina es una tarea constructiva y como tal no puede ser neutral; se tiene que construir pasando sobre toda clase de obstáculos.

Para hacer posible el orden social, es menester enseñar a los individuos a mandar y a obedecer; los principios relegados al orden privado no llenaban los requisitos necesarios para el logro de tal fin: la teología conducía al servilismo y la metafísica al egoísmo.

[32] *Ob. cit.* p. 452.

[33] *Ob. cit.* p. 458.

En ambos tipos de ideología, el individuo queda sin responsabilidad, es un irresponsable de sus actos: si obedece, lo hace por temor o por conveniencia; "bien por el cebo de la recompensa, o bien por el temor a la fuerza o al castigo —dice Horacio Barreda—; pero sometiéndose siempre a ello de una manera temporal, y en tanto que se presentaba una ocasión propicia para los intentos de rebelión".[34] Como se ve, un orden social no puede fundarse sobre principios incapaces de hacer responsable de sus actos al individuo; un orden que se base en tales principios no puede ser sino un orden transitorio, válido tan sólo por el tiempo en que duren las causas del terror o las de la recompensa. Es menester una ideología que demuestre al individuo sus deberes y obligaciones sociales; es menester que los individuos acepten el orden social sin necesidad de que se les imponga un castigo o se les dé una recompensa, sino por el convencimiento de su necesidad. Este convencimiento sólo lo puede dar la educación positiva. "Sólo la educación positiva —dice Barreda—... podrá sancionar de una manera digna y eficaz, el ejercicio del *mando* y el de la *obediencia*."[35] *Así, la educación positiva, era la única doctrina capaz de establecer un verdadero orden social; la educación positiva era la única doctrina capaz de proporcionar las bases para el establecimiento de un pleno orden social; por lo tanto, sobre ella debía establecerse el nuevo poder espiritual.*

[34] *Ob. cit.* p. 469.

[35] *Ob. cit.* p. 469.

III. LA LUCHA POR EL PODER ESPIRITUAL

§ 74. La enseñanza de la escuela nacional preparatoria considerada como sectaria

En su deseo de obtener el poder espiritual de la nación, los positivistas tenían que tropezar con la oposición de otras fuerzas, como las del clero, que no estaban dispuestas a abandonar dicho poder, o como las de los liberales, que no querían que existiese poder espiritual alguno. El clero no podía, una vez que había sido vencido, tratar de recuperar abiertamente el poder espiritual que había perdido; pero sí se oponía a que fuesen los positivistas quienes lo tuviesen, apoyándose para ello en la idea liberal de la libertad de conciencia. El clero y los liberales se unieron en contra de las pretensiones de los positivistas mexicanos. No debía existir ningún poder espiritual; el individuo tenía derecho a pensar lo que quisiese; la escuela laica representaba la no intervención de ningún poder por lo que se refiere a lo espiritual. Ninguna doctrina podía ser impuesta; ningún grupo social tenía derecho a hacer de sus ideas las ideas de la sociedad. La doctrina positiva no era sino una doctrina más entre otras y no podía ser una doctrina de carácter y pretensiones sociales. Los positivistas no tenían derecho a imponer sus dogmas a la sociedad mexicana, como no lo tenían tampoco la iglesia católica ni otra religión. La enseñanza basada en los principios de la filosofía positiva no era sino una enseñanza sectaria. Los positivistas formaban una secta como cualquier otra, por lo que no tenían ningún derecho a hacer de sus doctrinas la ideología que debía sustentar la sociedad. El clero y los liberales se declaraban por la absoluta libertad de conciencia, por la absoluta neutralidad en lo que se refiere al campo espiritual; no se quería que existiese ningún poder espiritual. No existiendo una doctrina con validez plenamente social, no se debía imponer ninguna.

Las objeciones hechas por "los tenaces adversarios de nuestra enseñanza preparatoria —dice Horacio Barreda—, los clericales y liberales jacobinos", se basaban en dos cuestiones consideradas como fundamentales: "¿La enseñanza preparatoria, es, en verdad, una enseñanza sectaria? ¿La educación pública es una función política o es una función social?"[36] Clericales y liberales acusan a la reforma educativa de tener un carácter anticonstitucional, de violar

[36] "La Enseñanza Preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo", *Revista Positiva*, t. IX. México, 1909. p. 398.

la libertad de conciencia, por ser una educación sectaria. Ahora bien, dicha acusación, nos dice Horacio Barreda, proviene del hecho de que la educación que se imparte abraza todos los dominios y aspectos de la naturaleza humana, no abandonando ningún resquicio al alcance de interpretaciones sobrenaturales, no dejando nada a interpretaciones teológicas ni metafísicas. "¿No es, por ventura, el deseo de echar por tierra una educación que temen, precisamente porque la miran abrazar en sus dominios todos los aspectos de la naturaleza humana, el verdadero móvil que los impulsa para procurar exterminarla en su raíces, clamando en todos los tonos que esa Escuela es *sectaria*, que no debe tolerarse porque *ataca la libertad de conciencia*, porque es incapaz de conservar la *neutralidad* que la instrucción laica debe garantizar?"[37]

Tanto clericales como jacobinos temían a una educación que les arrebatara el dominio espiritual. Para Horacio Barreda, la oposición que estos grupos hacen a la reforma educativa es consecuencia de la necesidad que tales grupos sienten de defender el poder espiritual que están perdiendo. Ambos grupos temen a la educación positiva, porque dicha educación da fin a todo posible dominio espiritual de carácter teológico o metafísico. En realidad no se trata tanto de defender una supuesta libertad de conciencia, cuanto de retener un poder que se está perdiendo, o más bien, de recuperar un poder que se ha perdido. La libertad de conciencia es un pretexto para defender un poder que nada tiene que ver con dicha libertad. La lucha no es, en realidad, una lucha por la libertad, sino por el poder espiritual; una lucha entre los grupos que han perdido dicho poder y el grupo que se considera con derecho a tenerlo. Clericales y liberales se han unido para combatir a una fuerza que amenaza quitarles toda posibilidad de poder, y el argumento con el que se defienden es el de la libertad de conciencia. "El *trait-d'union* a que me refiero —dice Horacio Barreda—, proviene de la impugnación que se hace a la Escuela Nacional Preparatoria, cuando se quiere presentarla como institución *sectaria*, como un plantel *sui géneris* de enseñanza que sólo difunde las ideas de un reducido grupo intelectual, las doctrinas de un conciliábulo filosófico, el que se considera como un verdadero seminario, que confiere el grado de *prima tonsura* para ingresar a las filas de una extraña y exótica fe."[38] Se considera a los instructores de la nueva escuela como miembros de una secta y no como poseedores de verdades válidas para toda la sociedad. La filosofía que se sostiene en dicha escuela no es considerada como la filosofía que debe te-

[37] *Ob. cit.* p. 397.

[38] *Ob. cit.* p. 401.

III. LA LUCHA POR EL PODER ESPIRITUAL

§ 74. La enseñanza de la escuela nacional preparatoria considerada como sectaria

En su deseo de obtener el poder espiritual de la nación, los positivistas tenían que tropezar con la oposición de otras fuerzas, como las del clero, que no estaban dispuestas a abandonar dicho poder, o como las de los liberales, que no querían que existiese poder espiritual alguno. El clero no podía, una vez que había sido vencido, tratar de recuperar abiertamente el poder espiritual que había perdido; pero sí se oponía a que fuesen los positivistas quienes lo tuviesen, apoyándose para ello en la idea liberal de la libertad de conciencia. El clero y los liberales se unieron en contra de las pretensiones de los positivistas mexicanos. No debía existir ningún poder espiritual; el individuo tenía derecho a pensar lo que quisiese; la escuela laica representaba la no intervención de ningún poder por lo que se refiere a lo espiritual. Ninguna doctrina podía ser impuesta; ningún grupo social tenía derecho a hacer de sus ideas las ideas de la sociedad. La doctrina positiva no era sino una doctrina más entre otras y no podía ser una doctrina de carácter y pretensiones sociales. Los positivistas no tenían derecho a imponer sus dogmas a la sociedad mexicana, como no lo tenían tampoco la iglesia católica ni otra religión. La enseñanza basada en los principios de la filosofía positiva no era sino una enseñanza sectaria. Los positivistas formaban una secta como cualquier otra, por lo que no tenían ningún derecho a hacer de sus doctrinas la ideología que debía sustentar la sociedad. El clero y los liberales se declaraban por la absoluta libertad de conciencia, por la absoluta neutralidad en lo que se refiere al campo espiritual; no se quería que existiese ningún poder espiritual. No existiendo una doctrina con validez plenamente social, no se debía imponer ninguna.

Las objeciones hechas por "los tenaces adversarios de nuestra enseñanza preparatoria —dice Horacio Barreda—, los clericales y liberales jacobinos", se basaban en dos cuestiones consideradas como fundamentales: "¿La enseñanza preparatoria, es, en verdad, una enseñanza sectaria? ¿La educación pública es una función política o es una función social?"[36] Clericales y liberales acusan a la reforma educativa de tener un carácter anticonstitucional, de violar

[36] "La Enseñanza Preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo", *Revista Positiva*, t. IX. México, 1909. p. 398.

la libertad de conciencia, por ser una educación sectaria. Ahora bien, dicha acusación, nos dice Horacio Barreda, proviene del hecho de que la educación que se imparte abraza todos los dominios y aspectos de la naturaleza humana, no abandonando ningún resquicio al alcance de interpretaciones sobrenaturales, no dejando nada a interpretaciones teológicas ni metafísicas. "¿No es, por ventura, el deseo de echar por tierra una educación que temen, precisamente porque la miran abrazar en sus dominios todos los aspectos de la naturaleza humana, el verdadero móvil que los impulsa para procurar exterminarla en su raíces, clamando en todos los tonos que esa Escuela es *sectaria*, que no debe tolerarse porque *ataca la libertad de conciencia*, porque es incapaz de conservar la *neutralidad* que la instrucción laica debe garantizar?"[37]

Tanto clericales como jacobinos temían a una educación que les arrebatara el dominio espiritual. Para Horacio Barreda, la oposición que estos grupos hacen a la reforma educativa es consecuencia de la necesidad que tales grupos sienten de defender el poder espiritual que están perdiendo. Ambos grupos temen a la educación positiva, porque dicha educación da fin a todo posible dominio espiritual de carácter teológico o metafísico. En realidad no se trata tanto de defender una supuesta libertad de conciencia, cuanto de retener un poder que se está perdiendo, o más bien, de recuperar un poder que se ha perdido. La libertad de conciencia es un pretexto para defender un poder que nada tiene que ver con dicha libertad. La lucha no es, en realidad, una lucha por la libertad, sino por el poder espiritual; una lucha entre los grupos que han perdido dicho poder y el grupo que se considera con derecho a tenerlo. Clericales y liberales se han unido para combatir a una fuerza que amenaza quitarles toda posibilidad de poder, y el argumento con el que se defienden es el de la libertad de conciencia. "El *trait-d'union* a que me refiero —dice Horacio Barreda—, proviene de la impugnación que se hace a la Escuela Nacional Preparatoria, cuando se quiere presentarla como institución *sectaria*, como un plantel *sui géneris* de enseñanza que sólo difunde las ideas de un reducido grupo intelectual, las doctrinas de un conciliábulo filosófico, el que se considera como un verdadero seminario, que confiere el grado de *prima tonsura* para ingresar a las filas de una extraña y exótica fe."[38] Se considera a los instructores de la nueva escuela como miembros de una secta y no como poseedores de verdades válidas para toda la sociedad. La filosofía que se sostiene en dicha escuela no es considerada como la filosofía que debe te-

[37] *Ob. cit.* p. 397.

[38] *Ob. cit.* p. 401.

ner la sociedad, sino como una filosofía o una ideología más, entre otras, y, por lo mismo, sin derecho a tener una vigencia social.

Horacio Barreda vuelve a aducir en contra de la tesis liberal de la libertad de conciencia, con la que se ataca a la nueva educación, la diferencia que existe entre el sentido de la libertad desde un punto de vista metafísico y el de la libertad desde un punto de vista positivo. El concepto de libertad de conciencia que se quiere defender tiene un sentido anacrónico, un sentido que ha caducado. "Los liberales y librepensadores a que aludo —dice Barreda—, tomando el gran principio de la *libertad de conciencia* en su vieja interpretación metafísica y en un sentido absoluto, que en la actualidad resulta un positivo anacronismo, persisten en suponer que todo el mundo posee el *inalterable derecho* de creer lo que mejor les acomode y plazca sobre todo género de ideas, y así consideran como un delito de lesa libertad, cualquier tentativa que se intente para establecer un sistema de creencias que uniforme los criterios en un credo común."[39] Para los liberales, es lo mismo la libertad en el terreno de las creencias sobrenaturales que en el terreno del conocimiento positivo. En el terreno de lo sobrenatural, como nada se puede decir con seguridad, está bien que el individuo elija aquello que más le plazca; pero no se puede hacer lo mismo en el terreno positivo, donde toda afirmación tiene su prueba en la demostración, donde lo que se demuestra es lo que es y no puede ser de otra manera; en este terreno no cabe la libertad en su sentido absoluto; aquí la libertad queda limitada por la demostración científica. "Por eso es —dice Barreda—, que tales espíritus, al ser incapaces de discutir la enorme diferencia que existe entre lo que es del dominio de la ciencia real de la demostración experimental, de la estricta observación de los hechos efectivos, y aquello que es propio de las ciencias sobrenaturales, de las doctrinas indemostrables, de la revelación divina o de la fe teológica... estos librepensadores al incurrir en la más lamentable de las confusiones, invocan indistintamente el principio de la libertad de conciencia, en su más pura acepción revolucionaria, tanto en contra de aquellas verdades que pueden ser demostradas científicamente, y las cuales por lo mismo jamás podían mostrarse opresoras y tiránicas para nuestro intelecto, como en contra de aquellas otras que se presentan incapaces de admitir esta clase de evidencia científica; razón que las obliga a imponerse en la inteligencia."[40] Los liberales toman la libertad de conciencia en una forma absoluta, no admiten límites de ninguna especie, ni tan siquiera los de la

[39] *Ob. cit.* p. 402

[40] *Ob. cit.* p. 403.

ciencia; pero esto es un error, esto implica estar en contra de la misma realidad.

Horacio Barreda hace una defensa de la educación sobre bases positivas, considerando dichas bases como válidas para toda la sociedad y no como se las quiere presentar, como sectarias. La filosofía positiva no afirma nada sobrenatural, nada que valga para unos individuos y para otros no; sus afirmaciones valen para todos, porque se refieren a la realidad, a los hechos, y ante los hechos no cabe sino su acatamiento, sin que esto implique una violación de la libertad de conciencia, porque en este terreno no cabe dicha libertad. "El vanidoso espíritu que se alberga siempre bajo del bonete rojo —dice Horacio Barreda—, sostiene que nadie tiene derecho para unificar la enseñanza pública, aun cuando el regulador de las ideas sea aquel meramente científico que jamás ha intentado imponer la más mínima teoría, la más pequeña idea, sin apoyarla sobre las demostraciones más rigurosas, sobre la más severa comprobación, el que nunca se propuso cerrar los ojos del entendimiento para obligarlo a aceptar lo que ni le era dado demostrar, lo que no podía verificar y hasta lo que se hallaba en pugna con la más obvia experiencia; el que no puede concebir que la libertad espiritual consista en carecer de un sistema fijo de creencias, en recrearse en medio del escepticismo y de la incredulidad, en ser el miserable esclavo de la duda, de la indisciplina intelectual y de la anarquía moral; el que no cree que la conciencia individual gime bajo el yugo de la servidumbre, cuando la inteligencia adquiere inquebrantables convicciones que perduran en ella, precisamente porque no posee una absurda facultad con que quiere dotarlo el pensador jacobino, cabalmente porque no le es posible rechazar a su antojo lo que ha sido demostrado, porque no puede rebelarse a su arbitrio contra las razones que *libremente* aceptó; porque imposible le sería arrojar lejos de sí, a su capricho y voluntad, lo que advirtió ya como una verdad."[41] El método científico demuestra, no impone nada; pero una vez que ha demostrado algo y que es aceptado por el individuo, una vez que la mente ha quedado convencida y ha aceptado *libremente* la verdad demostrada, no se puede arbitrariamente negarla. Gracias a esto, es posible el orden intelectual y con ello el orden moral y el orden social. Si sucediese lo contrario, si aquello de que se convence a una mente, aquello que se demuestra, fuese negado arbitrariamente, negado cuando a un individuo le viniese en gana, no sería posible ninguna seguridad; todo se reduciría a una especie de caprichosa fantasía individual.

[41] *Ob. cit.* p. 403.

La libertad de conciencia en un sentido absoluto sería un caos, un desorden, la anarquía. "No es en el dominio de las ciencias naturales —dice Horacio Barreda— en donde puede tener su justa aplicación el gran principio de la libertad de conciencia, puesto que allí, dígase lo que se quiera, nadie tolera el que cada quien piense y opine como lo crea conveniente, por más que nadie tenga el derecho de imponer las conclusiones de la Ciencia por otros medios que no sean aquellos puramente morales, de la demostración racional, de la convicción o de la persuasión."[42] La tolerancia en sentido absoluto sólo "puede ser aplicable en toda su extensión, a los doctrinas que han dejado de garantizar el acuerdo colectivo, a las que ya no son de admisión universal, a las que han pasado a ser del orden privado, porque ya no son ellas las que regulan las relaciones de la vida pública, los asuntos políticos, los trabajos industriales o las necesidades de guerra, es decir, aplicables tan sólo a las doctrinas sobrenaturales, pues que en esas inaccesibles regiones, todas las inteligencias disfrutan ciertamente del *inalienable derecho* de creer lo que mejor les plazca.[43] No cabe ninguna tolerancia, ninguna neutralidad, sino en lo que respecta a ideas que no influyan en la vida pública; no así por lo que se refiere a ideas cuya validez es de carácter social. En este terreno, la conciencia tiene que limitarse a aceptar aquello que *toda conciencia* acepta libremente, es decir, por medio de la demostración, lo cual una vez aceptado no se puede negar sino mediante una nueva demostración de que lo que se había aceptado no era lo que tenía que ser. Lo demostrado no puede tan sólo formar parte del fuero interno del individuo, sino que es algo que tiene que ser aceptado libremente, es decir, sin obstáculos, por todos los individuos. De aquí que la ciencia positiva, la ciencia que se apoya en la experiencia y en la demostración, no puede ser sectaria; es decir, no puede ser una ciencia válida tan sólo para un grupo de individuos y para otros no, sino una ciencia válida para todos los individuos, que está sobre toda posible interpretación que tenga su origen en la voluntad arbitraria de esos individuos. *Así, la educación que se basa en la ciencia positiva no puede ser una educación de carácter sectario.*

§ 75. El clero y la libertad de conciencia

Lo que más llamó la atención a los positivistas mexicanos fue el hecho de que el clero abogase por la libertad de conciencia. Que

[42] *Ob. cit.* p. 404.

[43] *Ob. cit.* p. 404.

lo hicieran los liberales era cosa muy natural; pero que lo hiciera el clero era algo extraordinario; "que el espíritu religioso del Catolicismo —dice Barreda—, enemigo nato del principio del libre examen individual, partidario sistemático de la subordinación absoluta de la razón a la fe, de la sumisión a los principios revelados, como condición de convergencia mental, proclame un dogma de origen protestante, y se adhiera a un principio que ha mirado siempre con horror, es cosa muy digna de llamar la atención.[44] La concesión hecha "al principio liberal de que cada quien posee el más amplio derecho para profesar las creencias sobrenaturales que mejor le acomoden", es "la más monstruosa a que puede llegar el genuino espíritu teológico, en su forma católica".[45]

Lo que llama la atención de Horacio Barreda, no es sino un lugar común de lo humano. Todo hombre o grupo de hombres se considera poseedor de la verdad válida para todos los hombres, de la verdad válida para el fondo común de verdades. Este fondo común de verdades o de creencias, no puede aceptar otras verdades o creencias. Esto se puede decir tanto de los católicos como de los positivistas. Ambos pretenden poseer la verdad; en otras palabras, ambos pretenden tener las verdades válidas para toda la sociedad, ambos pretenden por sus verdades tener derecho a ocupar el poder espiritual de la sociedad. Tanto las verdades teológicas como las científicas se presentan como indiscutibles; sólo una verdad *revelada* no puede ser discutida; una verdad *demostrada* tampoco. Ambas ideologías pretenden el dominio o poder sobre la sociedad; sus verdades son indiscutibles en una o en otra forma. Lo que aquí les vemos hacer es disputarse el poder espiritual de la sociedad alegando para ello diversos derechos. El clero considera al positivismo en la misma forma que los positivistas consideran las verdades en que se apoya el clero: como verdades de secta, válidas tan sólo para quienes quieran aceptarlas y no para todos. El clero, y con él los católicos, piensa de la educación positiva lo mismo que los positivistas piensan de una educación católica: que se trata de una educación que viola la libertad de conciencia porque es una educación de carácter sectario y por lo mismo no válida para todos los individuos. Los católicos piensan de su propia religión lo mismo que los positivistas de la suya: que su religión es la verdadera y, por lo tanto, que es la única que todos los hombres deben tener. Ambos, católicos y positivistas, piensan que sus verdades valen para todos, que las verdades de los otros no tienen más valor que el que el capricho quiera darles. El capricho del

[44] *Ob. cit.* p. 406.

[45] *Ob. cit.* p. 407.

individuo no es válido ni en el terreno de las verdades reveladas de los católicos, ni en el terreno de las verdades demostradas de los positivistas. La libertad de conciencia es válida en todos los terrenos menos en éstos. El clero puede considerar que sus verdades no atentan a la libertad de conciencia porque son verdades en las que la conciencia no tiene libertad; lo mismo hacen los positivistas, considerando que sus verdades no atentan contra la libertad de conciencia, ya que en este terreno no es válida dicha libertad. El clero considerará que se viola la libertad de conciencia si otra ideología, que no sea la suya, trata de imponerse; y lo considerará así porque las verdades de esa otra idelogía no tienen para él un valor universal; lo mismo sucede con los positivistas; piensan que las verdades de otra ideología que no sea la suya, atentan contra la libertad de conciencia si se pretende su imposición. *Como se ve, de lo que se trata aquí es de una lucha por el poder espiritual de la sociedad, en la cual, cada ideología alega ser válida para la sociedad, negando a la contraria esta validez.*

§ 76. Defensa de la validez social del positivismo

En defensa de la validez social de la doctrina positiva, y de su derecho a tener el poder espiritual, Horacio Barreda tratará de demostrar que todos los hombres son más o menos positivistas; mientras que no todos los hombres son católicos, ni liberales, ni de cualquier otra ideología. Con esto tratará también de demostrar que las otras ideologías son las sectarias y no la ideología que se apoya en las ciencias positivas. Todo el mundo, nos dice, es más o menos positivista; todo el mundo se sirve en su vida de principios positivistas, aunque sea inconscientemente; todo el mundo aplica dichos principios en su vida con mayor o menor intensidad, pero los aplica. Lo que sucede es que estos hechos se ignoran; se espantan algunos individuos del positivismo, sin saber de qué se trata; ignoran que es algo a lo cual prestan continuamente su adhesión. "Nada justifica... —dice Horacio Barreda— las declaraciones de aquellos espíritus que amedrentados con el ruido que producen en sus oídos una palabras cuyo verdadero significado ignoran, quieren lanzar a todos los vientos, a manera de papagayos y so pretexto de que el Positivismo presenta una doble fase filosófica y religiosa, la acusación de que semejante construcción mental es el más acabado modelo de intolerancia y de tiranía."[46]

[46] *Ob. cit.* p. 426.

"El Positivismo —sigue diciendo Barreda—, no obstante que abarca en su síntesis el conjunto de la naturaleza intelectual y moral del hombre, y a pesar de que aspira a la construcción de una Filosofía y de una Religión que abrazan en su dominio a la Política, respeta cumplidamente y de la manera debida, el gran principio de la Libertad de Conciencia."[47] Consideran nuestros positivistas que su filosofía no necesita violar la libertad de conciencia para imponerse, que se impone por sí sola; que es una ideología cuyas verdades son patentes, siendo ésta la razón por la cual no necesitan de la violencia o de la intolerancia. Sin embargo, hay hombres que no pueden ver la patencia de las verdades positivas, y nuestros tolerantes positivistas se irritan, no comprendiendo tal absurdo. "¿Concibe Ud. acaso, amigo mío —dice Horacio Barreda—, que un magín medianamente sensato..., que un cacumen a quien la pasión no haya trastornado el juicio, y que un cerebro que no se halle atrofiado por el peso de un birrete rojo o por el de un bonete negro pueda sostener con buena fe... que un sistema científico de estudios, que comprende el conjunto de aquellas especulaciones positivas que han puesto a contribución en todos los tiempos y lugares las inteligencias más insignes... que un sistema semejante de enseñanza, que abraza *las únicas concepciones que pueden enorgullecerse de haber merecido la aceptación universal, las que han sido capaces de uniformar las opiniones, y de establecer así un criterio común de apreciación,* lo mismo entre los budistas que entre los mahometanos, lo mismo entre los judíos que entre los cristianos, lo mismo entre los calvinistas que entre los luteranos, que un sistema tal de instrucción, que sólo imparte aquellos conocimientos que puede probar y demostrar, sea acreedor al nombre de *sectario?*"[48]

Se considera que una filosofía, que una ideología, cuyos fundamentos tienen un carácter de universalidad, no puede ser sectaria. Una ideología de este tipo está por encima de todas las opiniones particulares; por encima de todas las religiones; es la única ideología que puede establecer un criterio de común apreciación con independencia de los criterios que en lo particular se puedan tener. Esta filosofía no puede tampoco atacar la libertad de conciencia y, por lo tanto, no puede ser tampoco anticonstitucional, ya que dicha ideología, "al descartar con todo rigor —dice Horacio Barreda— cualquier dogma sobrenatural que solamente discusiones y discordias produce en nuestros días, ataca en sus raíces la anarquía mental, y realiza en el orden de las ideas, base del orden

[47] *Ob. cit.* p. 426.

[48] *Ob. cit.* p. 431.

político y social, la aspiración suprema de nuestra Carta Magna".[49] De realizarse plenamente la educación sobre bases positivas, se lograría la plena unidad nacional, a diferencia de la que se obtiene con una educación sobre bases teológicas o metafísicas. Si la moral positivista se realizase plenamente impulsada por la educación, no se asistiría, nos dice Horacio Barreda, al "desfile de jóvenes escolares que miran el mundo como un destierro maldito...", no se vería al mundo como algo "que debe inspirarnos menosprecio y horror, en tanto llega la hora bendita de abandonarlo para siempre", como lo ve el que se apoya en una doctrina "que obliga a la criatura humana a considerar los lazos terrenales como estorbosas trabas para su felicidad futura, y en el que se oye sin cesar... aquel terrible grito que al provocar el más angustioso espanto, sofoca en el pecho todo impulso generoso, toda solicitud por el bien de los demás, grito terrible al que obedecemos arrebatados por la súbita explosión de egoísmo, grito terrible que nos hace olvidar la solidaridad humana cuando nos dice ¡Sálvese el que pueda!" Tampoco veríamos ya, continúa diciendo, a "las jóvenes generaciones salir de las aulas con sus corazones impregnados de máximas revolucionarias, con un intelecto atestado de negaciones y de principios metafísicos, no las veremos desfilar, ante nuestros ojos, para entrar en la vida pública, mirando como estúpidos prejuicios la veneración y el respeto a los superiores, considerando el principio de autoridad y toda jerarquía social como otras tantas cosas incompatibles con el sagrado dogma jacobino de la igualdad social".[50] Hombres educados en tales principios, no pueden ser buenos ciudadanos, no pueden sentir amor ni por sus semejantes, ni por la patria, ni por la sociedad; no pueden ser sino defensores egoístas de sus propios intereses: no se preocuparán sino por los de su alma; o bien, por el interés que representa una libertad llena de egoísmo. Los hombres formados en los principios teológicos o en los principios metafísicos, no pueden ser buenos ciudadanos; son estos hombres los verdaderamente sectarios; sus intereses no son otra cosa que intereses particulares, no intereses sociales. No tienen, pues, derecho a ser mentores espirituales de la nación individuos educados en tales prejuicios, porque sus intereses son contrarios a los intereses de la nación.

Los jacobinos no son otra cosa que "talentos hinchados de vanidad y de suficiencia —dice Horacio Barreda—, merced a la levadura de infalibilidad personal que fermentaba una masa de inteligencia, pobre en cultura científica, pero rica, y mucho, en la literatura clásica, en el cultivo de las lenguas muertas, y en las

[49] *Ob. cit.* p. 432.

[50] *Ob. cit.* p. 434.

abstrusas disertaciones sobre el *Yo* y el *no Yo*, que no dejan el menor resquicio al *nos*, y sin más culto que un deísmo acomodaticio, siempre listo para sancionar derechos personales, y demasiado moroso para prescribir deberes u obligaciones".[51] Por lo que se refiere a los clericales, dice Barreda, son hombres que principian por desconocer todo lazo con el mundo, la familia y la patria. Barreda recuerda al propósito unas palabras del Evangelio en las que Cristo dice: "¿Quién es mi madre? ¿Quiénes son mis hermanos?" ¿Cómo es posible esperar que se preocupen por la sociedad y por sus semejantes hombres que así piensan? Frente a estas formas de pensar llenas de egoísmo, dice Horacio Barreda, está la filosofía o doctrina positiva, preocupada por el mundo y por la humanidad. Para el positivismo, lo que importa es la familia, la patria y la humanidad. A los jóvenes educados en la escuela positiva "no los oiremos calificar el amor patrio y los deberes cívicos de sentimientos mezquinos..." como son calificados por quienes se preocupan únicamente por las cosas del otro mundo. "Nuestros novicios, en vez de alzarse beatíficamente al cielo, permanecen clavados, en tierra, para mejor estudiar la estructura de las sociedades, para apreciar mejor la importancia que tienen en la economía de esas sociedades, los afectos humanos."[52] La doctrina positiva "despierta en sus corazones el deseo de servir a la Patria, y morir por ella, si necesario fuese".[53] Los espíritus educados en el positivismo se ven conducidos a "coordinar sus sentimientos, sus pensamientos y actos, en torno de esos tres objetos que se llaman *Familia, Patria, Humanidad*".[54] Como se ve, no es posible acusar de sectaria a una educación cuya última meta es la humanidad; a una filosofía puesta al servicio de todos los hombres y no simplemente al servicio de uno de ellos o de un grupo.

La filosofía positiva como religión es también superior a todas; tampoco es sectaria, sino que es una verdadera religión de la humanidad. Mientras que en todas las religiones pueden ser contados sus adeptos, en la religión de la humanidad no sucede lo mismo, porque se trata de una religión válida para todos los hombres. "Si hoy todas las religiones reveladas —dice Horacio Barreda— pueden precisar el número de sus adeptos y se distinguen todas con un nombre individual, en tanto que la Religión de la Humanidad, en virtud de su misma espontaneidad, halla adeptos en todos los pechos humanos, y no tiene en rigor más inventos que la naturaleza misma de la organización del hombre, que le dotó de los sentimientos que

[51] *Ob. cit.* p. 434.

[52] *Ob. cit.* p. 436.

[53] *Ob. cit.* p. 436.

[54] *Ob. cit.* p. 437.

no pueden mantenerse sordos a la voz de los aspectos domésticos, cívicos, universales; si tales son las diferencias que se notan en nuestros tiempos entre el culto sobrenatural y aquel puramente humano ¿decidme, amigo mío, con la mano sobre vuestro corazón, cuál de las dos merece, en buen castellano, el calificativo de *sectaria?*"[55] Las religiones reveladas no pueden unificar a los hombres. Por el contrario los separan en sectas; no así en la religión de la humanidad que anida en todos los hombres y es reconocida por todos. "Si interrogamos a un cristiano o a un budista acerca de sus creencias sobrenaturales, ninguno de los dos tendrá el menor rubor para convenir en que rechaza todos los dogmas que no son su propia teología; pero preguntad a los de cualquier comunión religiosa, si dan entrada en su corazón al amor de la familia, al de la Patria, o a los sentimientos de veneración y gratitud que merecen nuestros benefactores humanos, y veréis que todos ellos se gloriarán de practicar esos dogmas y ese culto, y se apresurarán a alejar de vuestra mente la idea contraria."[56] Así pues, los hombres están separados por sus dogmas, pero, en cambio, están unidos por lo que se refiere a lo propiamente humano. Los *dogmas* son algo propio de las doctrinas sobrenaturales, lo *humano* es lo propio de la filosofía positiva; de aquí la razón por la cual las religiones que se apoyen sobre bases sobrenaturales no puedan obtener la unión entre los hombres. En la religión de la humanidad, sucede todo lo contrario, porque toma sus principios directamente del propio hombre, de la realidad que éste es. Todos los hombres pueden reconocer en ella algo que les es propio.

Todos los hombres son en alguna forma positivistas, porque el positivismo tiene su fuente en la realidad propia de lo humano. El positivismo, dice Horacio Barreda, en su doble faz: la filosófica y la religiosa, no es sectario. Todos los hombres son en alguna manera positivistas; desde el primitivo, que ha ido formando y utilizando los instrumentos con los cuales se enfrenta a la naturaleza, sirviéndose para ello de una atenta observación sobre ella, tratando de arrebatarle sus leyes, hasta el hombre moderno cuyo lema es *prever para obrar*. Todos los hombres se han servido de la observación, todos han realizado en alguna medida la idea positiva de *prever para obrar*, aunque después se hayan servido de otros medios que no son los positivos acaso por no encontrar de inmediato los medios que necesitaban. "No existe una sola inteligencia que no acuse en ciertos casos, tendencias netamente positivistas en el pensar y en el obrar, aun cuando la miremos en otras órdenes de especulaciones más complicadas arrojarse en brazos de lo misterioso e incomprensible, cuando por falta de teorías reales que le permitan guiar los actos del individuo en la vida práctica, se halla impulsada a solicitar la ayuda de influencias ultraterrestres, hasta acabar por sustituir toda actividad propia en los asuntos que más le interesan, por esa especie de inercia que esperan para entrar en movimiento, la acción de un impulso sobrenatural."[57] De donde resulta que todos los hombres son en alguna medida positivistas. Sin embargo, no todos ellos están a la altura del progreso que han alcanzado las ciencias positivas. Los hombres que aún confían en doctrinas teológicas o metafísicas, no son otra cosa que retrasados: Se trata de positivistas más o menos incompletos, según que se abandonen más o menos a explicaciones no positivistas. El tipo de explicación teológica o metafísica no es sino una solución de carácter transitorio, originada por la urgencia que estos hombres tienen de dar a ciertos problemas una solución pronta; pero estas soluciones no pueden ser sino de carácter provisional: mientras que el hombre logra alcanzar las soluciones verdaderas, las positivas. Sin embargo, la inercia, es decir, la pereza mental, hace que muchos hombres se abandonen a soluciones que debían tan sólo ser transitorias; a este grupo de hombres pertenecen los clericales y jacobinos, de acuerdo con las ideas de nuestros positivistas.

"Por *positivista completo* —dice Horacio Barreda— debe entenderse todo espíritu que, libre de los prejuicios revolucionarios y anárquicos, que son propios de los bonetes rojos, y emancipado de las predilecciones retrógradas por lo misterioso o incomprensible, que alientan al bonete negro, no se espanta ni se indigna de las conclusiones lógicas que se derivan de aplicar los mismos métodos de razonamiento, de encauzar en la misma dirección de lo demostrable, de tomar como único criterio decisivo de apreciación, para juzgar de nuestros actos y de la conducta ajena, lo que es susceptible de ser verificado y comprobado en este mundo, y no lo que sólo podrá ser justificado o reprobado en virtud de juicios sobrenaturales."[58] Para ser positivista completo no es menester seguir servilmente a Comte ni a ninguno de los epígonos del positivismo, sino que se les puede criticar en aquellos puntos en que su método no haya sido el estrictamente positivo (§ 58). El positivismo no puede estar ligado a ningún nombre ni hombre alguno determinado, como sucede en las doctrinas sobrenaturales. Es ésta la razón por la cual no se puede acusar de sectario al positivismo. La educación sobre bases positivas es una educación válida para toda la sociedad; está por encima de todo dogma sobrenatural; si ata-

[55] *Ob. cit.* p. 443.

[56] *Ob. cit.* p. 446.

[57] *Ob. cit.* p. 470.

[58] *Ob. cit.* p. 473.

ca estos dogmas, es por el bien de la sociedad. *La implantación de una educación sobre bases positivas no podía ser contraria a la libertad de conciencia; porque en el terreno social no cabía la libertad de conciencia en su forma ilimitada. De aquí que la educación positiva, en vez de estar en contra de la Constitución, la apoyaba, puesto que el espíritu que en ella privaba era el de la necesidad de establecer el orden. Es así como nuestros positivistas han defendido su derecho a tener el poder espiritual de la nación mexicana.* Horacio Barreda ha desbaratado el ataque a fondo que se ha lanzado a la reforma educativa y que consistía en la acusación de que dicha educación era una educación de carácter sectario.

§ 77. La utopía de los positivistas mexicanos

Nuestros positivistas van ahora a contestar a la segunda objeción hecha por la coalición clerical-jacobina, la cual Horacio Barreda resume con las siguientes palabras: "¿La Educación Pública, es una función social que incumbe al poder político o a la acción espiritual de un cuerpo teórico dedicado al estudio y a la especulación intelectual pura, sin injerencia directa en los detalles prácticos de la acción política propiamente dicha?"[59] A esta pregunta, dice Horacio Barreda, se han dado las siguientes respuestas:

Los clericales consideran que "la enseñanza y la educación pública, siendo función social, y no política, debe ser organizada por las familias en general, y debe quedar encomendada a la iniciativa privada de los particulares sin distinción".[60] En cuanto a los jacobinos, "aplaudiendo esas tendencias al desorden y a la anarquía que armonizan tan bien con sus predilecciones invencibles hacia el individualismo y la indisciplina... grita también, proclamando que se deje a la iniciativa particular la dirección y organización de la enseñanza pública".[61] Tanto clericales como liberales están de acuerdo en considerar a la educación como desligada del estado y quieren abandonarla a la iniciativa privada; pero, por lo que se refiere al clero, dice Horacio Barreda, hacen trampa; el clero se sirve de las ideas liberales para recuperar el poder espiritual perdido; y en la trampa han caído los liberales ingenuamente. Por medio de la educación privada el clero trata de adueñarse del perdido poder espiritual; la defensa que hace de la libertad de conciencia le sirve únicamente para apoderarse de las conciencias, eliminando las trabas puestas por el estado; quiere que el estado le abandone, mediante su neutralidad, la conciencia de los mexicanos. De poder

[59] *Ob. cit.* p. 477. [60] *Ob. cit.* p. 478. [61] *Ob. cit.* p. 478.

lograrlo, dice Barreda, una de sus primeras víctimas serían los ingenuos liberales; porque la libertad de conciencia en su sentido absoluto, por la que tanto pugnan, sería eliminada completamente, poniendo todas las conciencias al servicio de los dogmas teológicos.

Otra respuesta es la que dan los hombres de ciencia que aún no han alcanzado su pleno desarrollo positivo, los llamados por Horacio Barreda positivistas incompletos. "Los positivistas incompletos... miran como un orden normal que el gobierno político conserve indefinidamente en sus manos la organización de la enseñanza pública, tal como ellos la conciben, es decir, con el carácter de especial, y parecen no tener reparo en abandonar a la influencia teológica el cultivo de la inteligencia y el corazón."[62] Lo que interesa a este grupo es que el estado proporcione a los estudiantes una serie de conocimientos especiales, y no una ideología. La educación es concebida como algo neutral por lo que respecta a ideologías, quedando éstas abandonadas a influencias extrañas.

Con gran acierto, nuestros positivistas ven lo peligroso de ambas posiciones; ambas abandonan, dejan el poder espiritual mediante una supuesta neutralidad. Nuestros positivistas ven que este abandono sólo puede beneficiar al grupo que siempre había tenido dicho poder: al clero. No se quiere públicamente que exista poder espiritual alguno; se le deja abandonado en el terreno considerado como privado. Para nuestros positivistas, como para Comte, el verdadero contrincante, la verdadera fuerza con la cual tiene que enfrentarse es la iglesia católica. Y esto tenía que ser así, porque el positivismo pretende nada menos que ocupar el puesto dejado por la iglesia. México no ha sido la excepción; también aquí nuestros positivistas aspiraron a ocupar el lugar que tenía la iglesia católica; pretendieron ser los directores espirituales de México. Nuestros positivistas no estaban conformes con que no existiese en México un poder espiritual; no estaban conformes con que la educación fuese laica, esto es, neutral. Lo que querían era una educación positiva, una educación que estuviese conforme con los principios que profesaban.

Nuestros positivistas dan a su vez su propia respuesta al problema planteado en torno a quién debería encargarse de la educación. "Los positivistas completos —dice Barreda—, que se hallan colocados siempre en el punto de vista sociológico, que consideran la independencia de la Iglesia y del Estado (no el divorcio que hoy se ha establecido entre los representantes de las creencias sobrenaturales y el poder político moderno, obligado a basar sus actos

[62] *Ob. cit.* p. 479.

sobre nociones positivas y demostrables, y no sobre misterios incomprensibles), y que miran, por tanto, como la consecuencia y la condición necesaria de esa separación establecida entre lo que es del dominio de la *teoría*, de las ideas, de las opiniones, y lo que es propio de la práctica, de los actos, de la ejecución, la organización de un poder espiritual, de un cuerpo competente de hombres teóricos consagrados al estudio de todas las ciencias abstractas positivas, que complete y ayude por medio de la influencia que le corresponde al poder político propiamente dicho."[63] Nuestros positivistas hablan de una *independencia* entre la iglesia y el estado, entendiendo por iglesia no a la iglesia católica, como se podía suponer —no la de los llamados representantes de las creencias sobrenaturales—, sino la iglesia positiva. Se habla de una iglesia positiva, de una iglesia que ayude al poder político y no de la iglesia *divorciada*. Los positivistas aspiraban a ocupar el poder que había dejado la iglesia católica al divorciarse del estado; nuestros positivistas aspiran a prestar su ayuda al estado, pero guardando su independencia. Este ideal no dejó de ser un ideal; es decir, no fue sino una utopía; la realidad mexicana no ha permitido ni permitirá la realización de esta idea. Nuestros positivistas lo ven así; pero no pierden la esperanza. Saben que tropiezan con una realidad que no es posible evitar. Por esto dice Horacio Barreda: "Pero mientras tanto que las sociedades se organizan de la manera normal que piden las exigencias del progreso, los positivistas completos consideran como una condición para que ese nuevo poder espiritual pueda surgir y organizarse en el porvenir, que el poder político guarde por lo pronto entre sus manos la prerrogativa de coordinar y difundir la Instrucción Pública."[64]

La realidad con la que tropiezan nuestros positivistas, es considerada como transitoria. Saben que por lo pronto nada pueden hacer contra una realidad como ésa en que se encuentran, pero no pierden la esperanza. Aceptan por lo pronto que el poder material sea el encargado de la educación; porque ésta será la mejor garantía de que dicha educación no será entregada a ninguna fuerza extraña. Mientras tanto, nuestros positivistas trabajarán para establecer las bases sobre las cuales deberá apoyarse el nuevo poder. "Esta una educación apropiada y en consonancia con las más urgentes necesidades modernas de la sociedad —dice Barreda—, es la que puede ir educando poco a poco las inteligencias a fin de que vayan surgiendo del seno de esas escuelas laicas los órganos que más tarde habrán de organizar el *poder espiritual* deseado, y el cual ya fue

[63] *Ob. cit.* p. 479.

[64] *Ob. cit.* p. 480.

mado, organizará a su vez la educación pública en la forma que piden las necesidades de la civilización."[65] En cuanto al tipo de enseñanza, la llamada escuela laica, la aceptan nuestros positivistas como una enseñanza de carácter igualmente transitorio. Pero por enseñanza laica, ya lo hemos visto, no entienden enseñanza neutral, sino una enseñanza de carácter preparatorio para ir sustituyendo el tipo de enseñanza basada en lo sobrenatural; "los positivistas completos —dice nuevamente Barreda— aceptan la única solución que presenta el problema, y *apoyan hoy* la enseñanza laica, procurando a la vez que la libre discusión sobre la materia, así como la libre iniciativa particular de la gente competente, ayude con sus luces al poder oficial".[66]

Es éste en resumen el ideal de nuestros positivistas: ellos quieren ser los directores del poder espiritual de México. Este ha sido un ideal, que al igual que todo ideal, ha quedado fuera de la realidad; la realidad era contraria a sus aspiraciones. No se olvide que la filosofía positiva ha sido traída a México para servir los intereses de una clase a la que hemos llamado burguesía mexicana. Los intereses de esta clase no habrían de permitir el establecimiento de dicho poder. Por su propio interés quería la burguesía que dicho poder. Por su propio interés quería la burguesía que dicho poder permaneciese acéfalo. La sociedad y los poderes que la representan tenían que permanecer *neutrales* por lo que se refería a ideas, creencias u opiniones. Imponer una idea o una ideología era tanto como tratar de destruir el equilibrio que se había establecido. Nuestros positivistas fueron conscientes de esta realidad, pero la consideraron como transitoria; mientras tanto trabajaban para alcanzar en un futuro el poder espiritual, y, con él, la realización de una sociedad que estuviese de acuerdo con el ideal de la filosofía positiva y de acuerdo con el ideal de la religión de la humanidad. Esta fue la utopía de nuestros positivistas, en oposición con la realidad de la que, como sucede con toda ideología, no fueron otra cosa que instrumentos. Tendrán razón al afirmar, como José Torres, que el positivismo no había sido culpable de los males que sufrió México; que el ideal positivista era una cosa y otra era la realidad llamada Porfirismo (§ 7). *Pero si es cierto que una cosa es el ideal y otra cosa era la realidad, no se podrá negar que el positivismo tal y como lo vio la generación del Ateneo, sirvió de instrumento a una realidad englobada con el nombre de Porfirismo. El positivismo dio el arma con la cual justificar una serie de actos ajenos al ideal positivo.*

[65] *Ob. cit.* p. 480.

[66] *Ob. cit.* p. 480.

Sección Sexta

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

I. LA CIENCIA POSITIVA Y LA POLÍTICA

§ 78. Emancipación de la ciencia de la tutela del estado

El positivismo mexicano se presentó bajo dos fases: la educativa y la política. En la primera parte de este trabajo hemos visto al positivismo mexicano bajo la primera. Gabino Barreda se nos presentó como el educador de una nueva clase social a la que hemos llamado, siguiendo a Justo Sierra, burguesía mexicana. Sin embargo, una vez formado ese grupo social, había tratado de aplicar los principios en los cuales se había formado a los diversos campos de su posible actividad. Uno de estos campos iba a ser la política. Con la aplicación de los principios positivistas a la política iba a quedar redondeada la obra de Barreda y la aspiración de Benito Juárez: la de formar un grupo social que, acabando con la ya anacrónica anarquía, se hiciese cargo de la dirección de la sociedad mexicana. Algunos de los principios con los cuales había de actuar este grupo social, se han hecho ya patentes en nuestro estudio sobre los primeros discípulos de Gabino Barreda.[1] El positivismo mexicano fue en un principio un instrumento de formación puesto al servicio del nuevo grupo social. Ahora iba a presentarse como el instrumento político de dicho grupo.

En Augusto Comte la filosofía positiva no fue otra cosa que un instrumento puesto al servicio de su llamada política positiva. En México, Gabino Barreda no presentó del positivismo más que el aspecto filosófico, puesto al servicio de la educación. El aspecto político del comtismo fue conscientemente callado. Es cierto que se presentó a la filosofía positiva como un instrumento al servicio del orden social de México: pero este orden era derivado del orden intelectual de los educandos: *ordenando al hombre se ordenaba a la sociedad*. Esta idea tiene desde luego un carácter político, puesto que está al servicio del orden social; pero lo que no hizo Barreda fue presentar al positivismo como ideología política. Los principios del positivismo no fueron presentados como principios que debiese seguir el estado. El camino era indirecto: primero el hombre y por carambola la sociedad. Y se hizo así, porque los principios políticos del positivismo eran opuestos a los principios seguidos por los entonces triunfantes liberales. Sin embargo, pronto el mismo Ba-

[1] Véase sección cuarta: "Los discípulos".

rreda, a pesar de sus precauciones, iba a entrar en polémica con los miembros del partido liberal.[2]

Los discípulos de Barreda serían los encargados de formar un partido político que, basándose en la filosofía positiva, se enfrentase al partido liberal, arrancándole el poder. El principio de la lucha por el poder político se iniciaría en vida del propio Barreda. Las causas, aun sin carecer de importancia, poco tenían que ver con la política. Se referirían a la institución del internado por el estado en las escuelas oficiales. El internado fue considerado, por los estudiantes que se alzaron en huelga, como "sacrílega sustitución de la familia por el estado, que sustrae al hombre de los beneficios y continuas influencias del sentimiento, baldón, además, de nuestras instituciones liberales". La intervención del estado en la educación era, además, considerada como contraria al desarrollo de la ciencia. Ésta debía ser independiente, sin nexos con los intereses del estado. "Queremos —decían los huelguistas en un manifiesto— la emancipación absoluta de la ciencia, su organización por medio de sus apóstoles. Arrebatarla de las garras del estado que la oprime con leyes y reglamentos arbitrarios, conservando éste únicamente el sagrado deber de suministrarle los *recursos materiales* para su vida."[3] Esta idea era, de acuerdo con la tesis de Barreda, la separación de la educación y el estado; se quería librar a los educandos de la influencia parcial de éste. El estado, preocupado por intereses políticos determinados, pondría la educación al servicio de estos intereses, desviando así la misión puramente educativa de la ciencia. Barreda —y más tarde lo hicieron así discípulos como Agustín Aragón y su hijo Horacio Barreda— sostenía la tesis de una institución educativa libre de influencias políticas a las que el estado por naturaleza estaba sometido.

Agustín Aragón nos dice cómo vio Barreda el movimiento estudiantil a que nos referimos: "Pocos actos de los estudiantes despertaron en Barreda un entusiasmo tan sincero y tan completo como el paso que, a consecuencia del movimiento estudiantil revolucionario efectuado en 1875, tendía a la creación de la enseñanza independiente del estado." "Esta aspiración fue la de toda la vida de nuestro maestro, y tal vez, sin su muerte prematura y bajo su acertada dirección, la habríamos ya realizado."[4] Lo que se quiere, y en esto se está de acuerdo con el positivismo de Comte, es un nuevo

[2] Véase sección tercera: "Gabino Barreda".

[3] Agustín Aragón, "Un documento histórico", en *Revista Positiva*, tomo v, p. 234.

[4] *Ob. cit.*, p. 238.

poder espiritual, una vez que ha sido descartada la iglesia católica. Un poder espiritual que guíe al estado, que oriente a la sociedad, al poder material. Se quiere lo que pediría Horacio Barreda: la separación entre el poder espiritual y el poder material, separación y no divorcio, para que el primero pueda con toda libertad buscar los caminos que debe seguir el segundo.[5] D. Miguel S. Macedo, al igual que Agustín Aragón, considera este movimiento estudiantil animado por el mismo espíritu positivista enseñado por Gabino Barreda. El objeto de la huelga en 1875, dice Macedo, "era la emancipación de la ciencia de la tutela del estado, así como se había emancipado ya de la iglesia. Esta emancipación está enteramente de acuerdo con el régimen social positivista, que no sólo hace independiente al sabio cuando ocupa la tribuna de la cátedra, sino que lo eleva al primer rango de la autoridad, confiándole la dirección de la sociedad".[6]

Gabino Barreda, siguiendo a Comte, insistió en la separación entre el cuerpo encargado de la educación en México y el estado. No quería que la educación se contagiase de los intereses parciales del estado de esa época. El estado estaba en poder del partido liberal, su intervención en el sistema educativo equivalía a la intervención del partido en la educación, desde el punto de vista de sus propios intereses. Barreda se había impuesto como misión la de educar a un nuevo grupo social capaz de establecer un nuevo orden social. Este orden social no era el reconocido por el partido liberal. De acuerdo con la tesis de los positivistas mexicanos, el viejo partido liberal había destruido al partido de la reacción, al partido conservador, que representaba el viejo orden; pero una vez destruido este orden, el liberalismo mexicano se había mostrado incapaz de establecer otro nuevo. *Al viejo orden había seguido la más completa anarquía. Barreda trataba ahora de establecer un nuevo orden, sobre nuevos principios. Estos eran los del positivismo. Para esto era menester educar a la nueva generación de conformidad con tales principios. Sin embargo, dicha misión era imposible si el estado intervenía en la educación; y era imposible porque el estado era liberal, sostenía todavía los principios destructivos y anárquicos con que había destruido el viejo orden. La intervención del estado contaminaba la educación por medio de principios opuestos a los que eran menester para establecer el nuevo orden.*

El nuevo poder espiritual, si quería ser nuevo, tenía que formarse con independencia del poder material entonces dirigido por la

[5] Véase antes, §§ 74 a 77.

[6] Miguel S. Macedo, *Anales de la Asociación Metodófila*, p. 226.

ideología liberal. Una vez formado este nuevo poder espiritual su misión sería la de dirigir al estado, en vez de ser dirigido por él. Mientras tal cosa no sucediera, Barreda trataba de evitar la intromisión del estado en la educación. Los discípulos de Barreda habían de tomar en cuenta tal idea, tratando de establecer la dirección del estado mediante las ideas positivistas que sostenían; tomarían el poder en sus manos apoyados en ellas. Un grupo político, heredero de estas ideas, trataría de convertirse en el guía de la sociedad y el estado. Este grupo, sería el más tarde llamado por el apoyo de Partido de los Científicos. Sin embargo, otro grupo de positivistas, también discípulos de Barreda, desconocería a los primeros el carácter de positivistas. Para este grupo, los científicos fueron ajenos a las auténticas ideas de la política positiva. En 1905, época en que el partido de los científicos se hallaba en su apogeo, Agustín Aragón decía: "Hoy estamos muy lejos de lo que constituían los ideales de los jóvenes alumnos de nuestras escuelas hace treinta años, pues la esfera del gobierno cada día se ensancha más y más y se ve como utópico querer realizar algo del orden espiritual sin el concurso poderoso del estado."[7] Y, sin embargo, en el poder estaba un grupo que decía sostener los principios de la filosofía positiva. Horacio Barreda escribiría en 1908 y 1909 los trabajos ya analizados en la primera parte, en los cuales se seguía sosteniendo el ideal de un poder espiritual que, substituyendo a la iglesia católica, se encargase de la dirección de la sociedad. Las ideas de Barreda seguían siendo una utopía. La causa de ello también quedó explicada con anterioridad: *El grupo social al que titulamos burguesía mexicana, para lograr el nuevo orden anhelado, tuvo que combinar sus intereses con los intereses de otros grupos en pugna. El nuevo orden tuvo que irse adaptando a los intereses de tales grupos, para eliminar la pugna. La filosofía positiva fue uno de los instrumentos que se utilizaron en la coordinación de tales intereses; sin embargo, llegó un momento en que la filosofía positiva dejó de ser útil y se tornó contraria a los intereses que la burguesía mexicana trataba de equilibrar. El orden que sostenía la filosofía positiva no era ya el orden que la realidad necesitaba, perdiendo así su justificación social. El ideal de la filosofía positiva continuó siendo una utopía para quienes se titulaban auténticos positivistas.* La *Revista Positiva*, órgano de este grupo mantenedor de la vieja idea de Barreda, pondría como epígrafe: "La *Revista Positiva* no está identificada con ningún partido político." El único

[7] Agustín Aragón, *ob. cit.*, p. 238.

partido con el cual se la podía identificar, y no quería ser identificada, era el Partido de los Científicos.

Los científicos, sin embargo, se presentarán como herederos de Barreda y dirán que sostienen los principios filosóficos del positivismo. No obstante, la realidad será otra. Lo que en realidad sostendrán son los intereses del grupo social de que resultaron representantes, los de la burguesía mexicana. En esto serán consecuentes con su misión histórica, con lo que el mismo Juárez les señaló cuando llamó a Gabino Barreda para encomendarle la tarea de educar un grupo social capaz de establecer el orden que anhelaba la burguesía triunfante. Es verdad que no podían prever las consecuencias a que daría origen esa educación, pero lo cierto es que se quiso el establecimiento de un nuevo orden y que tal orden acabó por ser establecido. *No se trataba de adaptar los intereses de la burguesía mexicana a los principios de la filosofía positiva, sino de lo contrario, de adaptar los principios de la filosofía positiva a los intereses de la burguesía mexicana. De aquí la razón por la cual los principios de la filosofía positiva continuaron siendo un ideal por realizar, una utopía, tal como la veían los positivistas mexicanos que decían sostener el auténtico positivismo de Comte y de Barreda. El grupo de los científicos adaptaría tales principios a los intereses que representaba. Lo importante para ellos no era la doctrina, sino la realidad que perseguían. Sobre la doctrina estaban los intereses de su grupo. Del positivismo tomarían lo que conviniese a tales intereses y desecharían aquello que se les opusiese. Tal grupo no podía ser considerado como positivista por quienes habían hecho del positivismo un ideal.*[8]

§ 79. Primeros brotes de política en los positivistas mexicanos

En la búsqueda que se ha realizado en este trabajo, la de aquellos temas que caractericen lo que hemos llamado positivismo mexicano, el grupo de positivistas fieles al ideal político de Comte nos interesa menos, por no haber podido realizar este ideal, que el grupo que después fue llamado de los Científicos, porque es este grupo el que adjetiva al positivismo de mexicano, al adaptar la doctrina positiva a los intereses de la sociedad mexicana de esa época. Para positivistas mexicanos como José Torres, el grupo de los Científicos es un grupo ajeno a los auténticos ideales del positivismo. En efecto, no expresa el auténtico ideal positivo, el expuesto en la filosofía de Augusto Comte, sino que es la expresión y utilización de las ideas

[8] Véase José Torres, antes, § 7.

del positivismo puestas al servicio de intereses ajenos a ellas. Este es el grupo que nos debe interesar porque es la expresión de lo que he llamado positivismo mexicano. Representa lo que el positivismo fue en México en su aspecto político. No es un ideal sino una realidad, sin importar que tal realidad sea buena o mala. Como tal realidad debemos enfocarla, exponiendo sus perfiles característicos, lo que tiene de mexicana. El grupo de científicos representa así uno de los aspectos más importantes del positivismo en México.

En enero de 1878 aparecía un nuevo diario mexicano, al que se dio el nombre de *La Libertad*. En su redacción se reunió un grupo de jóvenes que en su mayoría había salido de las aulas de la escuela que había reformado Gabino Barreda. Este grupo trataba de intervenir en la política del país, y para ello sostenía una serie de ideas, que si bien no puede decirse que sean estrictamente positivistas, sí era notable en ellas la huella de la filosofía importada por Barreda. En un principio dicho periódico llevaba el subtítulo de "Periódico político, científico y literario". Sus principales redactores eran los siguientes: Francisco G. Cosmes, Eduardo Garay, Telésforo García, Justo Sierra y Santiago Sierra. A este grupo se sumarían otros, como Miguel S. Macedo, Casasús, Limantour y algunos más, que con el tiempo serían el alma del grupo político llamado de los científicos. Agustín Aragón, en su *Ensayo sobre la historia del positivismo en México*, considera a este periódico como un órgano del positivismo mexicano dedicado a cuestiones políticas.

Este grupo sostenía el ideal enseñado por Gabino Barreda, el ideal del positivismo, el del orden. Y como instrumento para establecer el orden, el de la Ciencia. Orden y Ciencia fueron los postulados de este grupo de jóvenes positivistas. El orden era urgente y el mejor instrumento para lograrlo era la ciencia. Todos ellos sienten una gran fe por la ciencia como instrumento de orden. La misma fe que sentían el joven Porfirio Parra y los demás miembros de la Asociación Metodófila animada por Barreda.[9] Esta fe en la ciencia para establecer el orden social era el fruto de la obra realizada por Barreda en su reforma educativa. La Escuela Preparatoria era la fuente de tal optimismo. Todos ellos reconocen a dicha escuela como origen de este saber tan optimista. En la Preparatoria han aprendido el gran valor de la ciencia. Se saben hombres situados en una época de transición, y por lo mismo de desorden; pero no desconfían en alcanzar un nuevo equilibrio, un nuevo orden. El mundo que viven no es el mundo que han de vivir. Este se perfila en el horizonte y confían ciegamente en que vendrá. Justo

[9] Ver antes, §§ 51 a 55.

Sierra dice: "Hoy también, como en el año de 93, la efímera efigie de la libertad significa *negación*, y ni acertamos a vislumbrar en el horizonte la luz del nuevo sol, ni de las cenizas de un viejo mundo que supimos condenar a muerte se levanta otro, que alado como el orbe simbólico de los monumentos egipcios, cruce los espacios y penetre más y más en la luz y en el bien."[10] Se nota un gran desconcierto, el mismo que encontramos expresado en Porfirio Parra[11] cuando hablamos de la Sociedad Metodófila. Sin embargo, en medio de este desconcierto ante el pasado y el futuro se alza una gran fe; en medio de la negación se alza una afirmación. Esta fe afirmativa es la ciencia. Sierra continúa diciendo: "El huracán político derrumba los principios, el soplo de la insaciable aspiración humana hace bambolear las religiones, [pero] vosotros, como el filósofo girondino, habláis de las incontrastables leyes del orden y del progreso; grande y sencillo es vuestro secreto: La ciencia." La ciencia es lo único que permanece en medio de los múltiples obstáculos que se presentan. Sin embargo, este saber es muy combatido, y lo es porque todo "alumbramiento es doloroso y la Escuela Preparatoria encierra el germen de una gran renovación *política, social y religiosa*".

La ciencia, sigue diciendo Sierra, es la que muestra la verdadera naturaleza de las sociedades, así como también muestra la existencia de un orden indestructible, o en lo cual se diferencia de la religión, que no hace más que refugiarse en lo absoluto. La ciencia muestra a los hombres que el orden social "no es distinto del de la naturaleza, que siendo la sociedad un organismo está sujeta a las leyes del mundo orgánico". El saber científico permitirá poner fin a las transformaciones violentas y las soluciones ofrecidas por la fuerza podrán ser discutibles. "Entonces vendrán espontáneamente la gran clasificación de las funciones sociales, y la ley de la *división del trabajo*, sin la cual no hay crecimiento biológico, dará la clave del crecimiento social, que es el progreso."

La ciencia, éste es el gran instrumento del que se quiere valer este grupo de hombres, que habla por Sierra, para reformar la sociedad. Se saben poseedores de un poderoso instrumento capaz de realizar el orden anhelado. La ciencia se presenta como un instrumento al servicio de la política; pero de la política que representará tal grupo, la política de la burguesía mexicana, la que servirá a sus intereses. La ciencia se presenta como instrumento de renova-

[10] Justo Sierra, "La Escuela Preparatoria", en *La Libertad*, a. I, núm. 2, México 1878.

[11] Porfirio Parra, "Prólogo" a los *Anales de la Asociación Metodófila*.

ción política. "Renovación política —dice Sierra— que no tomará como punto de partida la añeja preocupación de que la función del gobierno es hacer la felicidad del pueblo, resto de las antiguas concepciones antropomórficas de la divinidad, sino de que sólo está llamado a administrar justicia, es decir, en reconocer como límite de la acción social y de la acción individual el derecho del individuo." *El estado no puede ser ya un creador de bienes para el pueblo, sino un guardián de los bienes del individuo. El estado debe estar al servicio de los intereses del individuo. Cada individuo tiene lo que es capaz de merecer por su propio esfuerzo. El estado tiene que hacer respetar los frutos de este esfuerzo. La función del estado es la de proteger tales intereses y no la de hacer la felicidad de todos. Cada individuo busca su felicidad. El estado tiene que proteger esta mayor o menor felicidad alcanzada por dicho individuo, combatiendo cualquier intento que se dirija a lesionar o limitar tales derechos. El orden social se basa en este respeto a los frutos que cada individuo puede alcanzar.*

Como se ve, lo que este grupo de noveles políticos trata de defender son los intereses del grupo social a que pertenecen: la llamada burguesía mexicana. *El estado no tiene aquí otro papel que el de simple guardián del orden. No debe dar ni quitar, sólo guardar. El dar algo a alguien significa alterar el orden establecido, el orden que se basaba en las capacidades de cada individuo, en el cual cada quien recibirá de acuerdo con sus capacidades. Un orden en el cual existen pobres y ricos, los primeros sirviendo a los segundos, que les son superiores por el dinero. Aquí no importan los medios para alcanzar tal superioridad, lo que importan son los resultados. Se trata únicamente de capaces e incapaces. La misma situación que se da en la naturaleza: la del más fuerte que devora al más débil. El estado no puede intervenir tratando de dar la felicidad a aquellos a quienes les falte, porque esto implica alterar el orden natural que se da en la sociedad. Al pobre no se le puede hacer feliz sino dándole dinero, o su equivalente. Si así se hiciese, terminaría el orden social y con él el progreso. A ningún individuo le interesará ya esforzarse por alcanzar algo, si el estado puede dárselo. Las diferencias sociales son necesarias para que exista la sociedad. El liberalismo vigente quiere la igualdad de todos los individuos, lo cual es contrario a los intereses de los que son más que otros por su propio esfuerzo. Ahora se quiere implantar una política contraria a tal arbitrariedad: una política basada en los principios de la ciencia, y por ello indiscutible. Es menester el establecimiento de un nuevo orden, en el cual se garanticen los intereses de los individuos.* La situación en que se encuentran estos hombres es sentida por ellos como una situación anárquica. Contra el liberalismo mexicano y contra todo lo que él representa, contra todas sus conquistas, se alzará el nuevo grupo social, el de la nueva generación educada por Barreda en los principios del positivismo.

II. TEORÍAS SOBRE UN NUEVO PARTIDO CONSERVADOR

§ 80. Teoría sobre la revolución y sobre la evolución

Este grupo de hombres, formado en la idea de orden del positivismo, no podía en forma alguna justificar el movimiento revolucionario de la Reforma. La Reforma había arrancado el poder a los viejos conservadores, pero había desatado el desorden. La revolución no era para este grupo otra cosa que desorden. No podían menos de aceptar la idea del progreso, a pesar de que esta idea implicaba movimiento. Sin embargo, el movimiento que condujese al progreso no podía ser en forma alguna la revolución. Había que justificar el progreso desde el punto de vista de la ciencia.

La sociedad, ya lo había dicho Sierra, es considerada como un organismo que se semeja mucho a los organismos naturales. Ahora bien, había que preguntar a la ciencia cómo se desarrollan y progresan los organismos naturales, para deducir de la respuesta la forma científica en que un organismo social debe desarrollarse, progresar. En los organismos naturales, de acuerdo con las ciencias positivas en boga, no se dan las revoluciones. La naturaleza no progresa por saltos. El progreso en la naturaleza se da mediante un movimiento llamado evolución. Los organismos naturales evolucionan: la sociedad también. El movimiento natural de la sociedad es la evolución, no la revolución.

Justo Sierra, el más inteligente de los teóricos de este movimiento, dice lo siguiente: entendámonos sobre la palabra llamada *revolución*. Nosotros damos a la palabra su sentido popular: "el paso de una a otra situación política por el exterminio y la violencia. Si por revolución se entiende solamente la transformación de una sociedad menos adelantada en otra más adelantada, esto es más bien *progreso*, frecuentemente combatido hasta en su esencia misma por las revoluciones".[12] La revolución no se identifica con el progreso, más bien puede serle opuesta. La revolución es más bien una enfermedad del progreso, que en vez de ayudarlo lo violenta. El progreso no puede ser producto de la violencia, sino de un cambio organizado cuya esencia está en pasar de un estado inferior a otro superior. Frente al progreso está la revolución, que no es otra cosa que violencia y destrucción. "Nosotros —continúa diciendo Justo Sierra— consideramos a la sociedad como un *organismo*, pues que de

[12] Justo Sierra, "Teoría de la revolución", en *La Libertad*, a. 1, núm. 15.

órganos se compone, llamamos a su transformación normal *evolución*, y a la anormal, a la que la violencia intenta realizar, a la que es una enfermedad del organismo social, la llamamos *revolución*."

Toda revolución va a quedar condenada en la ideología de este nuevo partido político en gestación. Debe ser evitada y extirpada como una enfermedad. El Porfirismo, producto social de las teorías que aquí se perfilan, se encargaría de sofocar cualquier intento revolucionario. La violencia quedaría justificada como remedio para un grave enfermedad social. La paz y el orden de la burguesía mexicana se mantendrían inalterables. El estado será el cirujano encargado de extirpar cualquier amenaza a esta paz y este orden. El progreso de la burguesía mexicana iba a ser protegido abiertamente; era un progreso lento, tan lento que llegó un momento en que pareció que todo se detenía; pero era el único progreso posible grato a este grupo social.

Toda revolución es mala, no construye nada perdurable. Lo que la revolución construye tiene que ser destruido cuando la sociedad recupera el orden y trata de reconstruir. Lo destruido por la revolución tiene que ser reconstruido, mientras que lo que la revolución llega a construir tiene que destruirse. Sierra hace referencia a la Revolución francesa y dice: "Todo lo que quiso fundar por el terror, la República... vino por tierra; y cerca de un siglo después, apenas, a fuerza de alejar la violencia de sus actos y de seguir la evolución política sin precipitarla, el pueblo francés ha podido fundar una república... conservadora." Todo cambio político es posible, pero sólo mediante la evolución del organismo social, nunca por la revolución. Lo que la revolución crea es destruido, lo que la evolución realiza permanece. Toda sociedad, en vez de saltar de un estado determinado a otro, como lo pretenden las revoluciones, tiene que regresar al punto de partida, una vez establecido el orden, y continuar su desarrollo desde el mismo lugar en el que la revolución lo alteró; todo lo que la revolución construyó, por encima del lugar que correspondía a la sociedad alterada, es destruido.

Los revolucionarios, no son otra cosa que individuos impacientes que no quieren aguardar la evolución de la sociedad y la violentan. Pero la ley normal de la evolución natural de la sociedad hace inútil tal violencia. Los revolucionarios son idealistas, utopistas, que tratan de imponer a la sociedad un estadio al cual no ha llegado naturalmente. En su mente no concuerdan las ideas y la realidad. El revolucionario tropieza con varios obstáculos, como son la falta de una concepción racional en la cual se adapten sus ideas a la realidad, la falta del correspondiente desarrollo de la sociedad, que

se presenta como un obstáculo a las ideas que quieren ser realizadas. En esta forma la realización de determinados ideales políticos queda invalidada por la falta de adaptación de tales ideales a la situación normal de evolución de la sociedad. Frente a estos obstáculos surge entonces la pretensión de realizar por la violencia lo que no puede realizarse de acuerdo con la natural evolución de la sociedad. "De aquí la pretensión de realizar por la violencia —dice uno de los editoriales de *La Libertad*— lo que debe realizarse por la libertad y el convencimiento."[13]

Pueden aquí recordarse las tesis de Mora y de Barreda acerca de la necesidad de convencer a los demás para que adopten una serie de ideas.[14] Las ideas no pueden ser impuestas por la violencia. Hay que convencer a los individuos de su necesidad. Si se quiere transformar una sociedad, es menester convencer, antes que nada, a los miembros de esta sociedad de la necesidad de tal transformación. Ahora bien, tal convencimiento dependerá del grado de adelanto social de los individuos a quienes se quiere convencer. Y este adelanto social dependerá, a su vez, del grado de evolución natural de la sociedad. Las ideas del reformador serán aceptadas si el grado de evolución de la sociedad ha capacitado a sus individuos para aceptarlas; si no, será inútil toda violencia. La sociedad evoluciona naturalmente, nada puede hacer el hombre para acelerar o detener tal evolución. Lo único hacedero es preparar a la sociedad para alcanzar los diversos grados de su progreso, no violentarla para alcanzarlos antes de tiempo. El mismo editorial citado dice: sentimos repugnancia por "esos movimientos irracionales que se empeñan en transportarnos, entre las fatídicas llamas de petróleo, a una edad que corresponde a un peldaño mucho más alto en la escala humana".

Estas ideas, al tomar este grupo el poder y ser transformadas en teoría del estado mexicano, serían la mejor defensa contra todo acto revolucionario. Con ellas se defendería la privilegiada situación de la burguesía mexicana. Como se ve, no se niega el progreso, la posible transformación del estado; lo que se niega es que éste pueda ser transformado en cualquier momento. Existen otras clases sociales que también quieren alcanzar el puesto privilegiado: nuestros políticos positivistas no les niegan el derecho; lo único que les dicen es que aguarden, que esperen a que la sociedad mexicana esté capacitada, a que haya llegado al grado de evolución que es menester para poder adoptar tales ideas. *Desde su privilegiado sitial, la burguesía mexicana pide a las demás clases sociales que tengan*

[13] "Editorial", en *La libertad*, a. I, núm. 20.
[14] Véase antes, §§ 34 y 37.

paciencia. La transformación social que han querido los liberales —pues especialmente contra ellos se enderezan estos ataques— llegará, pero es cuestión de tiempo. Nada podrán hacer mientras tanto. Sus ideas no serán otra cosa que peligrosas teorías revolucionarias, teorías que tratan de violentar la natural evolución de la sociedad. A los revolucionarios no les queda sino un camino: preparar a la sociedad para cuando llegue el momento adecuado para la realización de tales ideas. Pero para esto está también dispuesto el grupo de los futuros científicos. También ellos son liberales, quieren lo mismo que el viejo partido liberal, con la diferencia de que saben que aún no es el momento oportuno para realizar tales ideas. Como se ve, *los portavoces de la joven burguesía mexicana, sin desconocer su origen liberal, piensan que el pueblo mexicano no es todavía apto para la libertad, en el sentido en que la proclaman los liberales. La burguesía mexicana se basa en una teoría científica que justifica el nuevo orden que se está estableciendo, al mismo tiempo que lo defiende de la continuidad del desorden desatado o de cualquier otro tipo de desorden posible, de cualquier revolución social. La situación que la burguesía mexicana va ocupando es una situación privilegiada, pero esto es así porque la evolución progresiva de la sociedad ha llegado a una situación a la cual corresponde ese estado social. Cualquier intento por saltar este estado de cosas provocado por los revolucionarios tendrá que fracasar. Cuando llegue su tiempo, otros ocuparán el lugar privilegiado; ellos no se oponen, sólo que no ha llegado ese tiempo y por lo tanto se oponen al cambio. ¿Quién va a resolver que ese tiempo ha llegado? Esta era una cuestión a la que no podrían dar respuesta quienes estaban interesados en que se mantuviese un determinado estado de cosas. Con el tiempo, la evolución se detendría, siendo menester una revolución, lo opuesto a la tesis de nuestros políticos positivistas.*

§ 81. Teoría sobre un nuevo partido conservador

Partiendo de las ideas expuestas, el grupo de políticos formados en el positivismo pugnaría desde esta época, 1878, por la formación de un nuevo partido conservador, que sin representar los intereses del viejo partido reaccionario, evitase al mismo tiempo caer en los principios de anarquía y desorden representados por el partido liberal triunfante. Se quería la formación de un nuevo partido que sostuviese los principios de orden derivados de la investigación científica realizada en la sociedad. Con los años, este ideal de partido tomaría cuerpo en el llamado partido de los Científicos.

se presenta como un obstáculo a las ideas que quieren ser realizadas. En esta forma la realización de determinados ideales políticos queda invalidada por la falta de adaptación de tales ideales a la situación normal de evolución de la sociedad. Frente a estos obstáculos surge entonces la pretensión de realizar por la violencia lo que no puede realizarse de acuerdo con la natural evolución de la sociedad. "De aquí la pretensión de realizar por la violencia —dice uno de los editoriales de *La Libertad*— lo que debe realizarse por la libertad y el convencimiento."[13]

Pueden aquí recordarse las tesis de Mora y de Barreda acerca de la necesidad de convencer a los demás para que adopten una serie de ideas.[14] Las ideas no pueden ser impuestas por la violencia. Hay que convencer a los individuos de su necesidad. Si se quiere transformar una sociedad, es menester convencer, antes que nada, a los miembros de esta sociedad de la necesidad de tal transformación. Ahora bien, tal convencimiento dependerá del grado de adelanto social de los individuos a quienes se quiere convencer. Y este adelanto social dependerá, a su vez, del grado de evolución natural de la sociedad. Las ideas del reformador serán aceptadas si el grado de evolución de la sociedad ha capacitado a sus individuos para aceptarlas; si no, será inútil toda violencia. La sociedad evoluciona naturalmente, nada puede hacer el hombre para acelerar o detener tal evolución. Lo único hacedero es preparar a la sociedad para alcanzar los diversos grados de su progreso, no violentarla para alcanzarlos antes de tiempo. El mismo editorial citado dice: sentimos repugnancia por "esos movimientos irracionales que se empeñan en transportarnos, entre las fatídicas llamas de petróleo, a una edad que corresponde a un peldaño mucho más alto en la escala humana".

Estas ideas, al tomar este grupo el poder y ser transformadas en teoría del estado mexicano, serían la mejor defensa contra todo acto revolucionario. Con ellas se defendería la privilegiada situación de la burguesía mexicana. Como se ve, no se niega el progreso, la posible transformación del estado; lo que se niega es que éste pueda ser transformado en cualquier momento. Existen otras clases sociales que también quieren alcanzar el puesto privilegiado: nuestros políticos positivistas no les niegan el derecho; lo único que les dicen es que aguarden, que esperen a que la sociedad mexicana esté capacitada, a que haya llegado al grado de evolución que es menester para poder adoptar tales ideas. *Desde su privilegiado sitial, la burguesía mexicana pide a las demás clases sociales que tengan*

[13] "Editorial", en *La libertad*, a. I, núm. 20.
[14] Véase antes, §§ 34 y 37.

paciencia. La transformación social que han querido los liberales —pues especialmente contra ellos se enderezan estos ataques— llegará, pero es cuestión de tiempo. Nada podrán hacer mientras tanto. Sus ideas no serán otra cosa que peligrosas teorías revolucionarias, teorías que tratan de violentar la natural evolución de la sociedad. A los revolucionarios no les queda sino un camino: preparar a la sociedad para cuando llegue el momento adecuado para la realización de tales ideas. Pero para esto está también dispuesto el grupo de los futuros científicos. También ellos son liberales, quieren lo mismo que el viejo partido liberal, con la diferencia de que saben que aún no es el momento oportuno para realizar tales ideas. Como se ve, *los portavoces de la joven burguesía mexicana, sin desconocer su origen liberal, piensan que el pueblo mexicano no es todavía apto para la libertad, en el sentido en que la proclaman los liberales. La burguesía mexicana se basa en una teoría científica que justifica el nuevo orden que se está estableciendo, al mismo tiempo que lo defiende de la continuidad del desorden desatado o de cualquier otro tipo de desorden posible, de cualquier revolución social. La situación que la burguesía mexicana va ocupando es una situación privilegiada, pero esto es así porque la evolución progresiva de la sociedad ha llegado a una situación a la cual corresponde ese estado social. Cualquier intento por saltar este estado de cosas provocado por los revolucionarios tendrá que fracasar. Cuando llegue su tiempo, otros ocuparán el lugar privilegiado; ellos no se oponen, sólo que no ha llegado ese tiempo y por lo tanto se oponen al cambio. ¿Quién va a resolver que ese tiempo ha llegado? Esta era una cuestión a la que no podrían dar respuesta quienes estaban interesados en que se mantuviese un determinado estado de cosas. Con el tiempo, la evolución se detendría, siendo menester una revolución, lo opuesto a la tesis de nuestros políticos positivistas.*

§ 81. Teoría sobre un nuevo partido conservador

Partiendo de las ideas expuestas, el grupo de políticos formados en el positivismo pugnaría desde esta época, 1878, por la formación de un nuevo partido conservador, que sin representar los intereses del viejo partido reaccionario, evitase al mismo tiempo caer en los principios de anarquía y desorden representados por el partido liberal triunfante. Se quería la formación de un nuevo partido que sostuviese los principios de orden derivados de la investigación científica realizada en la sociedad. Con los años, este ideal de partido tomaría cuerpo en el llamado partido de los Científicos.

Los redactores de *La Libertad* pugnaban ya por la creación de un nuevo partido conservador, cuando apenas hacía diez años que el partido liberal había triunfado sobre el viejo. Santiago Sierra justificaba la necesidad de este nuevo partido diciendo: "Desde el momento en que un partido, por la evolución o la revolución, ha logrado plantear un principio, sea este político, social o religioso, necesita abandonar su antiguo papel para hacerse conservador. Pero conservador no impide ser progresista y reformador, pues el resguardo de la cosa conquistada no es incompatible con el anhelo de realizar por completo el ideal de que la conquista hace parte."[15]

Obsérvase cómo se quiere un partido que al mismo tiempo que guarda las conquistas del grupo que representa, indique o realice futuras conquistas. Éstas, como es de suponer estarán animadas por el interés del grupo que las realiza y no a favor de grupos que le sean opuestos. Esta idea concuerda con la tesis del positivismo, en la cual se une la idea de orden a la de progreso. El progreso tiende hacia la perfección del orden propuesto. En este caso, el que se analiza, el progreso existe, pero es un progreso que conduce al mejor logro de los intereses del grupo que lo sostiene. La burguesía mexicana es progresista en cuanto se dirige hacia el orden que conviene a sus intereses.

El nuevo partido conservador debe tener un plan de realizaciones, el cual faltaba al partido liberal. Este partido había cumplido su misión: la de abrir el camino que conducía al nuevo orden social. Terminada esta misión, tenía que desaparecer, si no quería presentarse como obstáculo. "El actual partido liberal —sigue diciendo Santiago Sierra—, que sólo conserva ya tradiciones y no tiene un programa definido de acción, perecerá lentamente con la desintegración de sus elementos virtuales, aun sin los cataclismos que los agentes de la reacción le preparan." El partido liberal tenía que desaparecer, porque la evolución de la sociedad así lo había determinado, sin que para esto influyese en nada la multitud de ataques que le lanzaba la reacción. Su desaparición, ahora necesaria, no implicaba el triunfo de la reacción, sino la toma del poder por el grupo que se encargaría de establecer el nuevo orden. Este orden era algo muy distinto del orden destruido. Hecha la revolución, era menester volver al orden; pero a un nuevo orden, al orden que correspondía a la sociedad en el grado de evolución en que se encontraba.

[15] Santiago Sierra, "Porvenir del partido reaccionario", en *La Libertad*, a. I, núm. 33.

El partido del nuevo orden, el nuevo partido conservador, como producto de la natural evolución de la sociedad, "por la fuerza de las cosas y la virtud de los principios —dice Santiago Sierra—, se constituye lentamente, con la masa general de la población y sus mejores elementos materiales e intelectuales". Naturalmente y sin violencia, se está constituyendo "un partido conservador en alto grado, pero radicalmente interesado en afirmar las costumbres liberales que apenas han comenzado a practicarse". Este partido, "esencialmente práctico, núcleo de la sociedad futura, y que ya hace considerable parte de la sociedad actual, adivina que a él, por el derecho y por la fuerza, le está reservado el presidir dentro de algún tiempo el desarrollo progresivo de la Patria".

Dicho partido fue considerado como heredero del partido liberal, pero con intereses distintos u opuestos. *Al partido liberal le interesaba destruir un determinado orden; al nuevo partido conservador le interesa construir un nuevo orden. El pasado de este nuevo partido revolucionario, pero él ya no puede serlo: el progreso de la sociedad no lo permite. No se reniega del pasado revolucionario; lo que no se quiere es permitir que este pasado se prolongue.* El partido liberal es un antecedente que no se puede negar, pero esto no implica que se quiera rehacer todo lo que éste destruyó de acuerdo con nuevos planes. El nuevo partido, sigue diciendo Santiago Sierra, "liberal por naturaleza, y sin necesidad para serlo de abrigar el vivir deletéreo de las personalidades necesarias, reemplazará insensiblemente la actual Constitución con otra, que le será diferente quizá en el fondo, sin alterar jamás por la violencia lo que por su propia expansión es capaz de modificarse en el sentido del bien".

Teóricamente dejan fuera del campo social al partido liberal, al considerarlo como un partido que ha cumplido su misión. La teoría de la evolución social justifica perfectamente esto: la sociedad ha evolucionado hasta el grado en que ha pasado la época de la lucha para dar lugar al orden. El estado de la sociedad presente hace imposible e innecesaria la permanencia del partido liberal y de sus obras, como la Constitución; la misma situación social hace necesaria la formación del nuevo partido conservador. Por un lado se justifica la desaparición de un partido, y por otro la formación y permanencia de otro. Pero también hay que evitar la creencia de que el nuevo partido va a conceder ventajas al viejo partido reaccionario que había sido vencido por el liberal. No, el nuevo partido conservador era heredero del partido liberal vencedor. Sin dejar de ser liberal sostiene una idea de orden. Es un partido liberal y conservador. Este "partido conservador progresista —dice

Santiago Sierra— será el gran partido liberal del porvenir". Vuelven a escucharse los postulados de la filosofía positiva de Comte: orden y progreso. Esta vez encarnados en un partido que pretende a la vez ser conservador y progresista.

Nada tenemos que ver con los viejos conservadores, dice Santiago Sierra. "No les ayudaremos, porque si tenemos el deber de respetar el derecho ajeno, tenemos también el derecho de defendernos contra nuestros enemigos, so pena de suicidio, y de emplear en nuestra defensa todos los elementos de que disponemos." También el viejo partido conservador tiene que desaparecer, para dejar su lugar al nuevo grupo social representado por el partido en gestación. Las ideas de los viejos reaccionarios tendrán, lo mismo que las de los jacobinos, que transformarse y adaptarse a las nuevas ideas que ha traído el progreso. Nada puede detener la evolución de la sociedad. La evolución en su continuado curso, sigue diciendo Sierra, traerá la transformación de las ideas de los reaccionarios. "Sus hijos no las profesarán con absoluta terquedad y otra generación vendrá en que todos hayan aceptado por completo las doctrinas liberales, y esto será, por mucho que tal porvenir les irrite, tanto en el terreno de la política como en el de las otras ciencias y en el de la religión." Se anticipa aquí la unificación ideológica que caracterizará al Porfirismo en el cual quedarán identificados los intereses de la vieja clase conservadora con los de la nueva.

Justo Sierra dirá, a su vez, refiriéndose a la necesidad de un nuevo partido conservador: "No tenemos por bandera una persona, sino una idea. Tendemos a agrupar en torno suyo a todos los que piensen que ha pasado ya para nuestro país la época de querer realizar sus aspiraciones por la violencia revolucionaria, a todos los que creen llegado ya el momento definitivo de organizar un partido más amigo de la *libertad práctica* que de la libertad declamada, y convencido profundamente de que el progreso positivo estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, en el orden."[16] Orden es el postulado político de este nuevo partido. Se quiere una libertad, pero de carácter práctico, es decir, una libertad que se adapte a este orden. A su organización deben encaminarse las aspiraciones de todas las fuerzas del país. Deseamos, sigue diciendo Justo Sierra, "la formación de un gran partido conservador, compuesto con todos los elementos de orden que tengan en nuestro país la aptitud suficiente para surgir a la vida públi-

[16] Justo Sierra, "Programa de *La Libertad* en unión del programa de Castelar", en *La Libertad*, a. I, núm. 34.

ca". En un futuro próximo dicho partido encarnaría en esa gran época, más que partido, llamada el Porfirismo. *En torno a la idea de orden y de paz se agruparían todas las fuerzas conservadoras del país: las nuevas y las viejas. El militarismo y el clero, viejos enemigos de la burguesía mexicana, entrarían al servicio del nuevo orden.*

§ 82. Bases científicas del nuevo partido conservador

Para tener éxito, el nuevo partido conservador había de apoyarse en un grupo de ideas que lo hiciesen indiscutible. Todo partido lo tiene. El viejo partido conservador se basaba en ideas de carácter teológico. Al perder estas ideas su vigencia social, el partido perdió también su punto de apoyo y fue fácilmente destruido con otras nuevas. El grupo social encargado de destruir el viejo orden se había apoyado a su vez en un conjunto de ideas de carácter combativo. El nuevo partido del orden iba a hacerlo en un conjunto de ideas que justificasen el orden. Estas ideas fueron las de la ciencia positiva. Sobre bases científicas trataría de apoyarse el nuevo partido; no podía hacerlo ya ni en la divinidad, ni en la idea de las grandes personalidades. En uno de sus editoriales, *La Libertad* hablaba de la necesidad de aplicar a la política un criterio científico. En el estado actual en que se encuentran los partidos políticos, decía el editorial, "puede inspirar risa quien indique formalmente que ha llegado el tiempo de que las facciones personalistas se transformen en partidos que tengan por norma de conducta un *criterio científico* y móviles verdaderamente nacionales."[17] ¿Para qué?, se preguntaban los políticos. ¿Qué tiene que ver la obtención de una curul en el Congreso con la ciencia? ¡Debido a un móvil nacional y patriótico "acaso para atraerse las miradas del pueblo elector! Pero ¿dónde está el pueblo?"

La época parece poco propicia al establecimiento de tal partido. "Existe el peligro de que en el seno mismo del partido liberal desaparezcan los principios y retrograde el país a los tiempos de los motines y de las banderías personalistas." La época que se presenta es propicia; existe una gran división dentro del partido liberal por la disputa sobre el poder. Tres grupos, cada uno siguiendo a un determinado caudillo, entran en la lucha: lerdistas, iglesistas y porfiristas. Parece ser imposible que se pongan de acuerdo; el desorden se hace cada vez más patente. Se ha vuelto a la política del caudillaje, de las grandes y aparentemente insustituibles persona-

[17] "La primera necesidad política del día", en *La Libertad*, a. I, núm. 100.

lidades. Cada partido lucha por el caudillo cuyo nombre lleva; las ideas no cuentan. El caos vuelve a presentarse amenazador. Para que el país marche a su ruina, sigue diciendo el editorial, "sin política fija, sin brújula de un verdadero plan regenerador: para que renuncie de una vez para siempre a tener voz en el concierto de las naciones, a representar algo en el concierto de los pueblos, no se necesita más que restablecer el imperio del *personalismo*". Este, y no otro, parece ser el camino tomado por el partido liberal al dividirse en una lucha por el triunfo de determinadas personalidades.[18]

¿Qué somos actualmente los mexicanos?, se pregunta con angustia el editorialista. "Somos en primer lugar, en estos momentos, un pueblo sin trabajo. Tenemos riquezas sin cuento, inagotables tesoros, pero no los explotamos, y no los explotamos porque no podemos." El pueblo mexicano necesita trabajo. Existe una multitud de materiales sobre los cuales trabajar. Sin embargo, "nadie tiene trabajo, nadie sabe lo que puede suceder al día siguiente, una nube oculta el porvenir, y lo único que para todos es un hecho cierto y positivo es la angustia de hoy que acaso será mayor mañana". El editorialista trata de hacer ver la necesidad de que los mexicanos orienten sus actividades por otros rumbos que no sean los de la política. La política está corrompida porque los mexicanos han hecho de ella una fuente de privilegios personales, razón que la hace tan disputada. Esto recuerda la teoría de José María Luis Mora sobre la "empleomanía".[19] Hay que orientar las actividades de los mexicanos por otros derroteros; la política debe ser obra de técnicos, de especialistas, de sabios, de científicos de la política. "Todo está prohibido —continúa diciendo el editorial—... todas las avenidas del trabajo honesto y lucrativo se han cerrado, una tras otra, sin que haya quedado más que la política, el *empleo* en la administración, y sobre los que de este modo trabajan, cae el peso muerto de todos los condenados a la ociosidad y la vagancia." La única fuente de trabajo es la burocracia. Faltos de trabajo, de crédito y de hacienda ¿qué podemos y a dónde marchamos? se pregunta el editorialista.

No queda sino un remedio: abandonar la política de carácter partidarista y buscar otras fuentes de trabajo fuera de la burocracia. Teniendo a la vista este tremendo cuadro, ¿podremos continuar, como hasta aquí lo hemos hecho, "haciendo *política personalista*, sin agruparnos, sin distinción de colores políticos, alrededor del poder público

[18] Véase tesis de Mora sobre este tema en la sección segunda de este libro.

[19] Véase en el lugar anteriormente citado.

blico para sostenerlo, alentarlo en la obra de regeneración del país y hacer de éste una patria feliz, grande y poderosa?" Hay que buscar otras fuentes de bienestar y provecho personal que no sean las del poder político; sólo así será posible el restablecimiento del orden. Debido a "la falta de trabajo honesto y lucrativo, la inteligencia se ha desviado de los conocimientos útiles, morales y benéficos, para consagrarse toda entera, por la propia acción de la atmósfera en que vive, a ideas que subvierten el orden de las sociedades, que destruyen todas las costumbres, que producen en su necesaria práctica la desorganización social". Hay que adaptar la inteligencia de los mexicanos a otras tareas, guiar sus fuerzas por otros caminos. Encaminadas por la vía política sólo pueden dar origen a desórdenes; en cambio, si se las guía por otro camino, como el de la organización material del país, la industria, la explotación material de sus múltiples riquezas, el resultado será una nación grande, fuerte y respetada. El trabajo industrial es el camino por donde deben ser guiadas las desbocadas fuerzas de los mexicanos. "Tiene ante sí la generación presente —dice el mismo editorialista— una obra grande, colosal, digna de un gran pueblo: la organización del país en la vida del trabajo y de la civilización. ¿Puede llevarla a cabo por medio del personalismo y de las facciones?"

La política debe estar en manos de un grupo de hombres desinteresados personalmente, dispuestos a trabajar en su misión sin miras personalistas ni de facción. A esto se aspira: a formar un partido de orden que se ocupe de la política, mientras el resto de los mexicanos se dedica al engrandecimiento material del país. Un partido que no sirva a ningún caudillo, sino a la sociedad. Para que el personalismo deje de existir "como una rémora al progreso de México, ¿qué otro recurso tenemos si no es la formación de un gran partido cuyo programa reconozca por bases *principios científicos*, y cuya acción sea, no la que inspire la utopía, sino sintética, práctica y *conservadora* en la buena acepción de la palabra?" Las instituciones políticas no deben continuar al servicio de facciones o de intereses personales, sino que deben "favorecer al desarrollo de los intereses morales, intelectuales y materiales del país. Estas instituciones, termina diciendo el editorial, deben establecer científicamente, "consultando las condiciones todas del presente, las biológicas, las económicas, las políticas y las sociales". Con estas palabras se perfila el ideal de la política propuesto por los futuros científicos. La forma en que tales ideas sirvieron para justificar los intereses personales y de facción de los mismos, será lo que se exponga más adelante. El ambiente social de la época que estamos tratando

se presentaba propicio para el desarrollo de las ideas que más tarde justificarían los intereses de la nueva facción política. He aquí, dice el editorialista, "los hechos de que debe salir, por medio de rigurosas inducciones, el programa del gran partido que regenere a México".

III. POLÍTICA POSITIVA CONTRA POLÍTICA LIBERAL

§ 83. La utopía del liberalismo mexicano

Apoyados en las ideas expuestas, nuestros políticos positivistas arremeterán contra el liberalismo mexicano y sus conquistas. Para estos hombres, los liberales no han sido sino políticos generosos, pero que en su generosidad han confundido la realidad con lo que no es sino una utopía. Los hombres formados en las ideas de la ciencia positiva no podían seguir cayendo en el mismo error. La política debe ser una política realista, que tenga en cuenta la realidad mexicana y adapte sus principios a ella, y no al contrario. La Constitución de 57, obra de la generosidad liberal, no pasa de ser un noble ideal, difícilmente realizable. "En nuestro sentido, la Constitución de 57 —dice Justo Sierra—, es una generosa utopía liberal; pero destinada por la prodigiosa dosis de *lirismo* político que encierra, a no poderse realizar sino lenta y dolorosamente."[20] Las ideas en que se apoya dicha constitución fueron útiles para enfrentarse al viejo partido conservador y al clero; sirvieron para otorgar alguna libertad donde ésta era negada. Pero ahora tales ideas no son otra cosa que hermosos sueños, utopías. Las teorías que animaban al partido de la libertad "van acercándose de nuevo a la discusión: todos los preceptos de la ley fundamental están destinados, por las exigencias fatales de la historia, a sufrir severa revisión ante el tribunal de las nuevas ideas".

Las nuevas ideas son el producto de la evolución de la sociedad, son su más clara expresión. A la crítica de estas ideas deben someterse las que otrora sirvieran de bandera a la sociedad mexicana. Las ideas liberales están ahora fuera de ambiente, tienen que ser substituidas por otras más de acuerdo con la realidad. Desde el punto de vista de la ciencia positiva, tales ideas no son otra cosa que utopías, algo difícilmente realizable. Si en verdad se quiere servir a la sociedad, hay que abandonar tales utopías y establecer una política realista. Los hombres formados en las teorías realistas de la ciencia positiva son los más indicados para la formulación de las bases para una nueva organización social.

Hay que escapar de las utopías estableciendo una política de acuerdo con la realidad mexicana. "Nuestra ley fundamental— continúa diciendo Justo Sierra—, hecha por hombres de la raza latina,

[20] Justo Sierra, "Reservas" en *La Libertad*, a. I, núm. 42.

que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto en que es lógica; que tienden a humanizar bruscamente y por la violencia cualquier ideal, que pasan en un día del dominio de lo absoluto al de lo relativo, sin transiciones, sin matices y queriendo obligar a los pueblos a practicar lo que resulta verdad en la región de la razón pura; estos hombres, nosotros somos de ellos quizá, que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada a su máximo, es decir, al grado en que aparece cesar la acción de los deberes sociales, y todo se convierte en derechos individuales."

En estas palabras se perfila ya algo que será decisivo en este movimiento positivista: la especie de repulsa que sienten sus hombres por la raza a la cual pertenecen: la latina. El positivismo se va a presentar como un supremo esfuerzo por cambiar la índole de los mexicanos, porque en ella está el germen de la anarquía y el desorden. La educación desde el punto de vista positivista se va a presentar como el intento de formar hombres prácticos en vez de idealistas que nada saben de la realidad. Desde el punto de vista político se querrá hacer de México un país vigoroso y fuerte materialmente. Sierra ha dicho "nosotros somos de ellos quizá", de los hombres de esa raza que desprecia la realidad. Este "quizá" no está diciendo que más bien quisiera no pertenecer a ella. Se trata de una raza considerada como desordenada, revolucionaria y utopista, todo lo contrario del ideal de hombre que se ha forjado, y del ideal de sociedad que anhela. Estos hombres se sienten atraídos por virtudes que no poseen, que son las del hombre nórdico, en especial las del sajón. Las causas que les movieron a querer realizar un tipo de hombre que no correspondía al mexicano, se verán más adelante.

Lo que se anhela es realizar el confort material de la raza sajona; se envidian sus costumbres y sus instituciones. El jacobino mexicano representa a la raza latina con todos sus defectos. Los positivistas se le oponen y tratan de arrancarse tales defectos. *Jacobinos y positivistas se enfrentan, desde el punto de vista de sus ideas, representando a dos tipos de hombres. El primero sosteniendo la libertad en su sentido absoluto. Esta idea es para nuestros positivistas algo utópico y por lo mismo irrealizable. Sobre esta idea de libertad está la de orden, el orden que es menester para que se pueda alcanzar el confort material.* Hablan en nombre del país diciendo: "el país no quiere más agitaciones que las del trabajo, ni más legalidad que la del derecho sinceramente practicado, ni más

reformas que las que se alcancen por la vía racional".[21] En el nuevo orden salen sobrando toda clase de ideas y de utopías; éstas no causan más que trastornos. *El orden material de la sociedad está sobre el desorden idealista de sus individuos.*

§ 84. Realismo de los políticos positivistas

Sobre la base de un realismo político, nuestros positivistas atacan la Constitución, pugnando porque sea eliminada. Se ve a la constitución como un mal que fue necesario, pero que ya no tiene razón de ser. Obra de un grupo de idealistas, sale sobrando en una sociedad que se quiere orientar por la realidad. Las ideas que la alimentaban, al tratar de ser realizadas no han resultado sino un fracaso. Los males que tienen asolado al país encuentran su origen en estas ideas. Frente a la realidad se han demostrado incapaces para resolver los problemas del país. De aquí que sea extraño que aún haya hombres que crean en ellas y sigan sosteniendo la vigencia de la Constitución de 57. Francisco G. Cosmes se indigna ante aquellos que insisten en sostener ideas que la realidad rechaza. Parece mentira, nos dice, "que después de más de medio siglo de constante batallar por un ideal que una vez realizado no ha producido sino consecuencias funestas para el país", todavía haya hombres de gran capacidad mental que insisten "en ponerlo en práctica". "Causa profunda tristeza, en verdad, el ver que, sangrando aún las atroces heridas que las revoluciones y la guerra civil han hecho a la República Mexicana, todavía el ideal revolucionario encuentra quien lo defienda entre nosotros."[22] La realidad ha mostrado que no existen los llamados "derechos de la revolución". *La sociedad no quiere derechos, lo que quiere es orden.*

"¡Derechos! —sigue diciendo—. La sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica, y que nos muestran sólo en el papel felicidades que no vemos jamás de bulto, el pueblo mexicano, y por tal entiendo la clase laboriosa, honrada y de buen sentido, prefiere un poco de paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquila, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza al vuelo del ideal, ahorcan plagiarios, a los ladrones y revolucionarios que extienden la desolación sobre el país."

[21] "Editorial", en *La Libertad*, a. I, núm. 47.
[22] Francisco G. Cosmes, "Editorial", en *La Libertad*, a. I, núm. 182.

Puede verse en estas palabras la preparación de lo que había de conducir a la dictadura encarnada en Porfirio Díaz. *Por encima de todos los derechos se pone la seguridad. Se enajenan los derechos del individuo a cambio de la seguridad colectiva. Los bienes materiales son tasados en más alto valor que los derechos individuales. El Porfirismo brindará a este grupo social la seguridad anhelada, a cambio de la obediencia política.* Los primeros pasos hacia la dictadura los da este grupo de teóricos del nuevo orden. La Constitución de 57 se ha presentado como primer obstáculo para la idea que se tienen del orden. Se trata de un producto originado en las calenturientas cabezas de los soñadores liberales. Es obra de mentes metafísicas que nada saben de la ciencia de las sociedades. Contra ella se rebelan los hombres, dice Cosmes; la Nación está contra estos "soñadores, que quieren que el pueblo sufra resignado y aun contento, todos los males que caen sobre él, por tener la dulce compensación de estar gobernado por una Constitución". Esta es impotente para satisfacer todas las necesidades del pueblo.

Menos derechos, menos libertades, a cambio de mayor orden y paz. Si preguntásemos a la sociedad, dice el articulista, qué es lo que quiere, "con franqueza respondería que desea un poco menos de derecho a cambio de un poco más de seguridad, de orden y de paz". *La libertad se presenta para estos hombres como algo peligroso, indeseable; sobre ella está la seguridad. Seguridad implica aquí permanencia de privilegios. La idea de libertad y la multitud de derechos otorgados al pueblo causan su inseguridad. Vale más una tiranía que otorgue seguridad que no derechos que hay que disputar.* En este terreno la libertad y todos sus derechos son algo irrealizable. Hombres prácticos, realistas, deben ensayar otro tipo de gobierno más de acuerdo con la realidad. "Ya hemos realizado infinidad de derechos —continúa Cosmes— que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Vamos ahora a ensayar un poco de *tiranía honrada* a ver qué resultados produce." La puerta estaba abierta a la dictadura; ahora sólo faltaba elegir al dictador, al tirano honrado. En cuanto a los resultados, la revolución de 1910 tendría la palabra.

§ 85. Stuart Mill contra Rousseau

En la lucha que sostuvieron los liberales contra los positivistas, los primeros tuvieron su teórico: don José María Vigil, que, desde las columnas del *Monitor*, defendía las ideas del liberalismo mexicano. Hombre de una gran cultura clásica, se opuso siempre a las ideas

del positivismo mexicano, combatiéndolo en su aspecto teórico, lo mismo como plan educativo, que como plan político. Desde las columnas del diario liberal, acusa a los redactores de *La Libertad* de estar contra la libertad que había sostenido la revolución de los hombres de la Reforma. Como se ha visto, esta acusación era justificada. Nuestros positivistas se han presentado como opuestos a la Constitución de 57 y a las ideas que la sostienen.

Justo Sierra contestó asegurando que era falso que ellos estuviesen contra la idea de libertad, que no en balde su órgano periodístico ostentaba ese nombre. Lo que sucedía era que los liberales daban a la idea de libertad un sentido que ya no tenía en la realidad. Entendían por ella lo mismo que anarquía o desorden. Los teóricos del liberalismo, en vez de defender la idea de libertad, la negaban al darle un sentido absoluto. "La escuela democrática radical —dice Sierra— se declara hija del *Contrato Social*. Nosotros preguntamos ¿hay algún libro en que se desconozca más sistemáticamente el derecho individual que éste?"[28] Por el contrario, los teóricos del positivismo, lejos de atacar al individualismo y la libertad, los defienden. "La escuela positivista cuenta entre las mejores producciones de los suyos el libro de Stuart Mill, la *Libertad*. ¿En alguna parte se han defendido el individualismo y la libertad positiva más admirablemente que en esta obra?"

Las ideas de los teóricos de la Revolución francesa son consideradas como radicales y utópicas; la idea de la libertad que sostienen es contraria a los intereses del individuo. En nombre de la libertad esclavizan a los hombres, les limitan. La masa, el pueblo, se impone al individuo. En nombre de una idea libertaria que no se realiza lo ahogan. En cambio, las nuevas ideas positivistas de la libertad, como la de Stuart Mill, sostienen la independencia del individuo dentro de la sociedad. De acuerdo con el principio de la libertad definido por Mill: el inividuo nunca es responsable de sus acciones ante la sociedad, si estas acciones no afectan los intereses de otros individuos. Aquí la libertad está sólo limitada por el derecho de los demás, no por sus ideas. En cuanto a la responsabilidad, el individuo sólo es responsable de las acciones que perjudiquen ajenos intereses, pudiendo ser sometido a juicio y castigo si la sociedad lo considera necesario para su defensa. Individuo y sociedad se limitan mutuamente: no hay la libertad absoluta que lleva a la anarquía, ni la opinión igualitaria de la masa que ahoga al individuo.

De acuerdo con las enseñanzas de la escuela positiva, nos dirá Justo Sierra, la sociedad no es otra cosa que el producto del des-

[28] Justo Sierra, "Nuestros principios", en *La Libertad*, a. I, núm. 184.

arrollo de sus individuos; desarrollo que está "sometido a leyes fijas". El estadista deberá entonces dirigir sus investigaciones "en el sentido de conocer estas leyes y conformar a ellas las leyes positivas". Esta misma operación tienen que realizar los legisladores y publicistas. "Todo lo que sea contrario a esas leyes es artificial, sólo puede mantenerse por la violencia física o moral." A esta violencia es a la que se da el nombre de *revolución* o *reacción;* en cambio, el desarrollo orgánico de los grupos humanos, lleva el nombre de *evolución social.* De acuerdo con estas ideas, los derechos del individuo tienen una definición que no es la que sostienen los liberales extremistas. "No pudiendo tener el derecho, fuera del arbitrarismo metafísico, otra base que el principio de la utilidad en relación con los intereses progresivos del género humano, y siendo el progreso la resultante de la actividad creciente de cada individuo, es deber de todos, formulado en la ley, facilitar el desarrollo de esta actividad. Esto es lo que entendemos por *derecho individual.*" El estado tiene como función la protección de tales derechos. A esta función se la llama "justicia social".

Esta idea, tomada de Stuart Mill, hace del estado un protector de los derechos del individuo. Es una idea que iba a entrar en contradicción con la que sostiene el orden por encima de los mismos derechos. De aquí que Sierra continúe diciendo: "el Estado sea cual fuere su forma o apariencia legal, es un producto de los sentimientos que preponderan en una sociedad"; y, por tanto, que "a medida que éstos son antisociales, digámoslo así, el Estado tiene que ser más conservador, la autoridad más vigorosa, para impedir la disolución del grupo nacional, en cuyo caso el derecho individual tiene que ceder, y ha cedido y cederá siempre". El individuo, como producto de la sociedad, tiene que recibir de ella las facilidades para su desarrollo, las cuales forman sus llamados derechos individuales; pero si el individuo tiende a disolver la sociedad, entonces el estado, encargado de dar tales facilidades, de conceder tales derechos, tendrá que limitarlos. Solamente así es posible el orden. No es que se niegue el derecho a la libertad de los individuos; lo que se niega es el derecho a la destrucción de la sociedad, porque con ella se destruye también la fuente de todo derecho individual, el individuo mismo.

Francisco G. Cosmes contesta también a Vigil diciendo: "Yo, tanto como el Sr. Vigil, soy partidario de la libertad y de todos los derechos posibles e imaginables; y creo firmemente que ellos son el ideal a que debe aspirar el pueblo. Pero más partidario que de esa

libertad y de esos derechos lo soy de la sociedad."[24] Los intereses de la sociedad están por encima de los intereses de los individuos. Sostener los intereses de los segundos es peligroso para la sociedad. "Ha llegado el momento de que las personas de juicio y verdaderamente amantes de la patria, opten entre la salvación de la sociedad y la realización de las libertades que en manera alguna corresponden a las necesidades intelectuales y morales del pueblo mexicano." Hay que elegir entre la sociedad y el individuo, entre una libertad desordenada y anárquica y una "tiranía honrada". "Porque no hay término medio: o desaparecen las utopías, o la sociedad tiene que perecer."

El camino a la dictadura continúa preparándose. No se deja a la sociedad para elegir otros caminos que el de la anarquía o el de la tiranía. La libertad propuesta por los liberales no es más que una utopía irrealizable en el estado en que se encuentra la sociedad mexicana. No se niega el derecho a la libertad; lo que se niega es que México esté capacitado para tener tales derechos. Se ha concedido a los mexicanos una serie de derechos para los cuales no tienen aún aptitud. La Constitución de 57 es la expresión de este tipo de concesiones. El México de esa época, consideraban nuestros políticos positivistas, necesitaba aún de una fuerza coercitiva que lo dirigiese, no tenía todavía capacidad para los derechos que se le otorgaban. Lo que necesitaba eran métodos coercitivos y no derechos. Cosmes continúa diciendo: "la sociedad peligra por falta de medios coercitivos para sofocar la anarquía, y en vez de que nuestras leyes traten de crear esos medios, tienden nada más a robustecer los elementos anárquicos y a entregar a la sociedad atada de pies y manos a sus enemigos".

Cosmes acude también a Stuart Mill, a su obra *El Gobierno representativo,* en donde se establecen las formas de gobierno y sus condiciones. Siguiendo a Mill, se pregunta en primer lugar si el pueblo mexicano ha aceptado la forma de gobierno que tiene o si por el contrario le ha puesto obstáculos. Pregunta después si el pueblo mexicano, al que se ha dotado de una constitución de carácter liberal, "tiene la voluntad y la *capacidad* de hacer lo que sea necesario para conservar su existencia". Y luego si este mismo pueblo tiene la "voluntad y *capacidad* de hacer lo que esta forma de gobierno exige de él, sin cuya condición esa forma de gobierno no puede llenar su objeto".[25] La respuesta a estas preguntas es la de

[24] Francisco G. Cosmes, "La Constitución y el Sr. Vigil", en *La Libertad,* a. I, núm. 188.
[25] *Art. cit.,* segunda parte, a. I, núm. 190.

que el pueblo mexicano no está capacitado para el tipo de gobierno que tiene, ni para la constitución que lo rige. La anarquía es la resultante de la separación que existe entre la situación real del pueblo mexicano y la situación ideal en que se le ha querido colocar. Una cosa es el generoso ideal de querer hacer de México un país con el goce de todas las libertades, y otra cosa es que México tenga capacidad para gozar de ellas. La utopía de Rousseau concede a todos los hombres las mismas libertades, considerando que le son naturales. Contra esta utopía está la tesis positiva de Mill, que concede la libertad de acuerdo con el desarrollo de las sociedades. Este tipo de libertad puede ser pleno para la Inglaterra de Mill, pero limitada para un país poco desarrollado como México. *La realidad positiva de México indicaba que no quedaba más que un camino: la dictadura, en espera de que la sociedad llegase al grado de desarrollo que era menester para que disfrutase de todos los derechos. Nuestros políticos positivistas se iban a convertir en tutores del pueblo mexicano.*

§ 86. Teoría sobre una tiranía honrada

El grado de adelanto social de México era tan limitado que resultaba imposible otorgarle las libertades que proponían los liberales. Así, mientras alcanzaba su pleno desarrollo era menester dotarlo de un tirano; pero de un tirano honrado, que hiciese el papel de jefe paternal, preocupado por los intereses de la nación que le había sido encomendada. Nuestros positivistas habían dicho que era menester evitar volver a los gobiernos personalistas. De aquí que lo que propongan sea otra cosa que una dictadura de carácter personalista. No debe contar la persona del tirano, sino tan sólo la tiranía. Tampoco, se dice, quieren violar de los derechos obtenidos, sino convencer a la sociedad de que tales derechos le son inútiles, si antes no alcanza el desarrollo que es menester para lograr su utilidad. En el periódico *La Libertad* se escribe: "La redacción de *La Libertad* afirma que para asegurar en el porvenir nuestra autonomía nacional y nuestro mejoramiento social, para hacer posible la paz y la realización de un plan nacional de trabajos públicos, nuestras instituciones deben ser reformadas", pero siempre y cuando tales reformas sean "*hechas por el camino estrictamente constitucional*". Ahora bien, el punto de partida para estas reformas lo deberá ser el hecho de que la Constitución de 1857 "es una ley ideal hecha para un hombre abstracto", y de que por lo mismo es necesario "hacer de ella una ley mexicana adecuada a nuestras

condiciones actuales, único modo de asegurar la realidad del progreso". Esto no implica la abolición del sistema federativo, que aunque un mal, lo es irremediable; basta con "dar más fuerza al poder actual, y dotar al Estado de todo el rigor que reclama la larga y dolorosa experiencia de medio siglo de perturbaciones civiles".[26]

Por lo que se refiere a los derechos individuales absolutos, no creemos en ellos, continúa diciendo el editorialista; "el derecho individual es el resultante del adelanto social de la civilización; lo que quiere decir que el de México debe estar en proporción directa de las necesidades del período histórico que atravesamos". Lo único que queremos, uno de los grandes bienes que perseguimos, es la conclusión definitiva de los métodos arbitrarios. "Nada hay más odioso, ni más contrario al progreso, para nosotros, que el dominio de uno o de muchos hombres sin regla fija. Esto es lo que pensamos de la dictadura." La dictadura es el dominio de la arbitrariedad.

Ahora bien, la dictadura existe de hecho en México, en cuanto cada caudillo trata de entronizarse para proteger los intereses de su facción. Para acabar con este tipo de dictadura, es menester establecer una tiranía honrada, entendiendo por tal, aquella dictadura que se preocupe por los intereses de la sociedad. Se trata de una dictadura reglamentada, de orden, que se guíe por los principios positivos de la ciencia. Se opone a una dictadura arbitraria otra de orden. Ciertamente, dice el editorialista, para "acabar con la dictadura de hecho... es preciso dar con una Constitución practicable", pero como en las circunstancias actuales esto es imposible, "nos contentamos con pedir para estos momentos extraordinarios, autorizaciones extraordinarias". Un tirano, en vista de que la constitución es inadecuada para establecer el orden.

[26] "La Dictadura", en *La Libertad*, a. I, núm. 193.

IV. PROYECTO DE REFORMAS A LA CONSTITUCIÓN DE 57

§ 87. El pueblo mexicano, incapacitado para practicar la Constitución

En los parágrafos anteriores se ha visto cómo nuestros políticos positivistas quieren la realización de una serie de reformas a la Constitución de 57. Se considera necesario hacer una carta magna adaptable a las realidades mexicanas, dado que la de 57 es en este sentido una constitución utópica. En ella, nos dicen, se conceden al pueblo derechos exagerados, para los cuales no tienen preparación alguna. Es menester reducir estos derechos, no conceder sino aquellos para los cuales tengan alguna preparación. Una constitución liberal, semejante a la que se ha dado a los mexicanos, no puede tener vigencia sino en un cierto grado de adelanto social, y este grado es el que todavía no ha alcanzado México. Las ideas liberales no son así otra cosa que utopías.

Es importante hacer resaltar lo siguiente: el hecho de que para estos hombres el liberalismo no sea otra cosa que una etapa de la política mexicana de carácter utópico. A esta etapa no se llega en la realidad sino después de que se ha logrado un alto grado de progreso social. Mientras éste no se alcance, el liberalismo no es otra cosa que un ideal, un sueño, una utopía. En esta manera de pensar se van a diferenciar los futuros científicos de su maestro. Recuérdese que Gabino Barreda, siguiendo a Comte, ha considerado al liberalismo como una *etapa transitoria*, y no como una *etapa ideal*. La sociedad, en su marcha progresiva, pasa por esa etapa, que no tiene otro carácter que el de ser algo transitorio. Es lo que hemos llamado la etapa combativa, que abre el camino a la positiva o constructiva. El liberalismo es la etapa en la cual las fuerzas del progreso atacan a las fuerzas del retroceso y las destruyen. Se trata de una fase destructiva, que sirve para derrocar las viejas fuerzas que se oponen a la marcha del progreso. Es una etapa transitoria entre el estado teológico y el estado positivo. Terminada su misión combativa, debe desaparecer y dejar paso a la etapa positiva. El liberalismo representaba un estadio por el cual era menester pasar para establecer el orden positivo. En la historia de México, el partido liberal, autor de la Constitución llamada de 57, representaba una fase transitoria del progreso en México.

Ahora esta visión sobre el liberalismo mexicano ha cambiado. En vez de tratarse de una etapa transitoria, necesaria al desarrollo del progreso en México, se trata de una etapa utópica. Es decir, de una etapa que se ha querido realizar antes de tiempo. La libertad en el sentido liberal no es otra cosa que una utopía; y es una utopía porque las condiciones sociales del pueblo mexicano la hacen irrealizable. La libertad en su sentido absoluto pertenece a una etapa de progreso que aún no ha alcanzado el pueblo mexicano. Los mexicanos están todavía incapacitados para alcanzar este grado de libertad. Obsérvese que ahora se habla de una *etapa superior* y no de una *etapa transitoria*. Es algo por alcanzar, un fin y no un medio. En vez de ser, como lo era para los positivistas comtianos, una etapa transitoria, necesaria para destruir el orden teológico, es una etapa ideal que se ha querido realizar antes de tiempo.

Cuando así piensan nuestros políticos positivistas, ponen como modelo las civilizaciones sajonas: Estados Unidos e Inglaterra. En estos países, piensan, sí es posible que exista un liberalismo del tipo que quieren realizar los liberales mexicanos; pero este estado liberal es posible gracias al adelanto material a que han llegado. Han alcanzado un alto grado de progreso que les permite disfrutar de las ventajas del liberalismo. En cambio México se encuentra en una etapa de progreso inferior, no pudiendo, por lo tanto, disfrutar de las ventajas de una constitución hecha para los pueblos en grado superior de adelanto. Nuestro pueblo, nos dicen, no está a la altura de las leyes que se le han dado. No "podrá ser regido por un código que supone la perfección en el hombre, la educación en el pueblo, las virtudes sociales en los mandatarios". ¿No es un contrasentido —preguntan— "levantar un edificio gigantesco sobre un terreno fangoso, sin abrir antes cimientos sólidos"? La idea de levantarlo sobre el fango es demasiado buena, "pero precisamente por eso no puede ser practicable entre nosotros".[27] Esta es la crítica que se puede hacer a los hombres que hicieron la Constitución de 57: hicieron leyes demasiado buenas para un pueblo que no estaba capacitado para practicarlas.

Lo primero a que debe tender una buena constitución mexicana es a la realización del adelanto material del país. Las libertades son inútiles en un país atrasado materialmente. Una vez más se va a presentar el modelo sajón; obtenido el adelanto material, la libertad se dará por añadidura. "El día que podamos decir: la carta fundamental nos ha producido un millón de colonos, habremos en-

[27] Ortzac, "Realidades", en *La Libertad*, a. I, núm. 203.

contrado la Constitución que nos conviene; ya no será una frase en los labios, será el arado en las manos, la locomotora en los caminos y el dinero en todas partes."[28] En esta frase queda encerrado todo el ideal de este nuevo grupo de hombres. *En vez de libertades, trabajo, industria y dinero. La libertad en el sentido en que la entendieron los liberales es algo utópico; lo que debe buscar es un progreso material. Esto es lo que realmente necesita México. Lo demás no es otra cosa que una invitación al desorden, a la anarquía. Orden y trabajo, son los nuevos ideales. A su realización debe sacrificarse cualquier otro ideal. Realismo contra utopismo.*

Habiendo pedido el presidente de la Cámara de Diputados la derogación de la pena de muerte, Francisco G. Cosmes protestaba con violencia diciendo: "El país está decepcionado; la época de las utopías sigue vigente. El país esperaba que de ahora en adelante no sería ya guiado por soñadores, sino por hombres prácticos que atenderían a sus verdaderas necesidades. La Sociedad mexicana pasa por una crisis en la que es necesario aplicar métodos rudos para establecer el orden. Sin embargo, los liberales insisten en la aplicación de medidas que relajan el orden". "Con razón el grito general de la sociedad es: ¡No más reformas! ¡No más utopías!... ¡Quiero orden y paz, aun cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan!" "Y lo peor del caso es que no puede estar distante el día en que la Nación diga: ¡Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia!"[29] Véase cómo no se vacilaría en sacrificar la independencia, como se sacrifica la libertad, en aras de un orden y una paz, que no son otros que los que quieren hacer, el orden y la paz de la burguesía mexicana. Para estos hombres el menor mal de todos, dispuestos como están a sacrificar todo en aras del orden, es el de una tiranía a la que llaman honrada. La constitución que les dio la libertad que gozan, de la cual son hijos, se les presenta como contraria a sus intereses, a su orden. Hay que cambiar la idea de libertad en el sentido en lo que entendieron sus padres, o bien la independencia por la cual lucharon, por... ferrocarriles, haciendas y dinero. Este es el nuevo orden. Es menester una constitución que se preocupe por el logro de estos ideales. Será una constitución realista.

Los viejos conservadores no habían vacilado en enajenar la independencia de México para sostener el orden de que eran autores; los nuevos conservadores consideran tan insoportable la situación mexicana, que no ven difícil el que llegue un momento en el que

[28] Incógnito, "La tiranía honrada", en *La Libertad*, a. I, núm. 205.
[29] Francisco G. Cosmes, "Verdades", en *La Libertad*, a. I, núm. 195.

sobre la independencia del país sea puesto el orden. Orden a toda costa, si es necesario a costa de la independencia. Los nuevos conservadores no quieren, como es de suponerse, la vuelta al orden antiguo; lo que quieren es uno nuevo; pero si éste fuera imposible, aún sería preferible el viejo orden, el orden contra el cual han luchado los hombres que hicieron la Constitución de 57. "Los adoradores platónicos de la Constitución —nos dicen— no se quieren convencer de estas verdades prácticas, y ellos, que aborrecen al antiguo partido reaccionario, son sus mejores auxiliares, porque sin quererlo acaso, o por uno de tantos caprichos de amor propio o de espíritu de partido, están preparando la reacción política en el ánimo de la sociedad hastiada de teorías y ansiosa de paz, de orden y de trabajo."[30]

En nombre de lo que llaman una sociedad hastiada de teorías y ansiosa de orden este grupo de hombres plantea el siguiente dilema: o se establece un nuevo orden, o no quedará más remedio que volver al viejo. Lo que importa es el orden. Sólo él puede garantizar los intereses de la clase que plantea el dilema. Pues sólo de esto se trata y no de otra cosa. Ya no es el grupo social que lucha por alcanzar determinadas prerrogativas. No es el grupo social que tiene mucho que ganar y poco que perder. Es un grupo que ha triunfado y que ahora trata de afianzar sus triunfos. Y éstos no están, por cierto, amenazados por el viejo partido conservador, que se conforma con que lo dejen en paz y lo dejen disfrutar de las prerrogativas que ha podido salvar. Quien puede amenazar al nuevo grupo social no es él, sino esos grupos aún informes que no teniendo nada pueden quererlo todo. La constitución alienta con sus leyes toda clase de demandas, las cuales dan lugar a una situación social inestable. *Había que cerrar las esclusas por las cuales la burguesía mexicana había alcanzado el poder, porque de continuar abiertas sería imposible que ésta se sostuviese en él. Toda revolución era buena para alcanzar ciertos privilegios; pero mala para sostenerlos. Había que detener la revolución. El pueblo mexicano iba a seguir exigiendo ventajas contrarias a los intereses del grupo social triunfante. No estaba capacitado para alcanzar tales privilegios. Era una utopía creer lo contrario.*

Sin embargo, estos hombres no quieren aparecer como opositores de los intereses del pueblo mexicano. Todo lo contrario: dicen estar vigilándolos. Aspiran también a la libertad absoluta, pero desgraciadamente ésta no es aún posible: hay mucho que realizar antes de que tal cosa pueda llegar a ser. No niegan que algún día

[30] "Idealismos", en *La Libertad*, a. I, núm. 216.

pueda alcanzarse esa situación; lo que niegan es haya llegado. Hay que tener paciencia y confiarse a los mejor preparados. Todo llegará. "Preferimos un progreso normal y lento a precipitar las cosas por la violencia."[31] *Mientras llega el momento de todas las libertades, el pueblo mexicano debe someterse, por su propio bien, al gobierno de una tiranía honrada.* El pueblo no es práctico; aún no sabe distinguir entre la realidad y la utopía; por lo tanto, no puede disfrutar todavía de todas las libertades. Debe convertirse en un pueblo práctico; pero mientras lo hace, es menester que sea gobernado no por utopistas, sino por hombres prácticos, que saben muy bien lo que el pueblo necesita. Conociendo el valor de las leyes positivas de la sociedad, saben muy bien qué es lo que conviene a los pueblos de acuerdo con el grado de adelanto en su progreso. *Nuestros políticos positivistas ofrecen sus servicios. Pueden establecer la tiranía honrada que es menester soportar antes de alcanzar la libertad absoluta.*

§ 88. La Constitución y la evolución de la sociedad

A las ideas, antes expuestas, acerca del carácter utópico de la Constitución de 57, se vuelve a sumar la opinión de Justo Sierra. También para Sierra es una utopía y debe ser reformada y adaptada a la realidad mexicana. La Constitución de 57 no es otra cosa que una violencia hecha a la realidad mexicana. El querer la vigencia de leyes para las cuales no está preparado el pueblo mexicano, es violentar la realidad, es hacer revolución. Ya conocemos su tesis sobre la revolución y la evolución: el progreso se obtiene mediante la evolución, no por medio de revoluciones. Sierra dice: "Quieren los revolucionarios hacer el progreso a hachazos, imponiéndolo por la violencia, sin comprender que el progreso no está a merced de los soñadores, ni se fabrica por medio de códigos políticos, sino que se efectúa lenta y trabajosamente."[32] El progreso no se alcanza por la violencia, es algo que se alcanza *naturalmente*, por la evolución natural de la sociedad, semejante a la que siguen los organismos vivos. La naturaleza no da saltos, sino que evoluciona gradualmente. En México, los liberales han querido dar al pueblo por medio de una ley lo que sólo puede ser alcanzado por la evolución natural del mismo pueblo. Mediante un acto revolucionario, violento, se ha querido colocar al pueblo mexicano a una altura en la

[31] Incógnito, "Editorial", en *La Libertad*, a. I, núm. 272.
[32] Justo Sierra, "Algunas palabras al *Monitor*", en *La Libertad*, a. I, núm. 220.

cual su evolución natural no le colocaba aún. El resultado ha sido una inadaptación entre las leyes mexicanas y la realidad. Por un lado se encuentra un conjunto de leyes, ideales estampados, con la pretensión de ser vigentes, y por otro lado un pueblo atrasado, incapaz de realizarlos. De aquí que leyes como las estampadas en la Constitución de 57, "flotan en la superficie de las sociedades como las plantas acuáticas sobre las corrientes, sin tocar con sus raíces el fondo". Esto hace, según Sierra, que los pueblos vivan sin instituciones y sean juguetes de las aventuras político-sociales.

Es menester volver al estadio que corresponde a México en su natural evolución, abandonando la situación utópica en que se le ha colocado. Hay que ser conservadores, pero sin que esta palabra venga a significar un regresar a un estadio inferior al que corresponde a México: ni más allá ni más acá del lugar que corresponde a México en su evolución social, justamente en el lugar que le corresponde. México no ha llegado todavía al estadio en el cual pueda disfrutar de una libertad absoluta; pero tampoco debe regresar a una situación semejante a la sostenida por los viejos conservadores. Sierra dice: la palabra conservador "se ha transformado y... sin perder su acepción primitiva (conservar) se ha enriquecido ésta con elementos *científicos* de primer orden". Hay que conservar, pero con nuevos métodos. Los conservadores dominan hoy día en todas partes; los hay en los Estados Unidos, en Inglaterra; la juventud republicana de Francia se llama también conservadora; en España lo es Emilio Castelar. Entonces, pregunta Sierra, "¿por qué se nos reprocha que nos llamemos lo mismo nosotros y que pidamos, no en nombre de la divinidad de antaño, sino en nombre de la ciencia y de la verdad, orden en un país desordenado?"

Los conservadores han surgido en todos los países; pero ya no son los viejos conservadores que se apoyaban en la divinidad, sino otros nuevos que se apoyan en la ciencia. Se trata de un nuevo partido que busca en la ciencia las bases para un nuevo orden. Aquí la novedad no está tanto en los fines perseguidos, pues tanto un partido como otro han buscado el orden; la novedad está en el instrumento para realizar este orden. *El viejo se logró a base de principios religiosos; era el dictado por los principios religiosos. La religión establecía los cánones conforme a los cuales debía regirse el orden social. Los nuevos conservadores quieren también el orden; pero uno que esté más de acuerdo con la evolución de la sociedad: un orden sobre bases científicas. La ciencia es ahora la que debe dictar las formas de orden a seguir por la sociedad. La ciencia toma*

el lugar que otrora tuviera la divinidad. Al igual que los principios establecidos por la divinidad, sus principios serán infalibles.

Todo esto no es otra cosa que un cambio de fetiches. La divinidad por la ciencia. El cambio va de acuerdo con un cambio de intereses. La divinidad no puede justificar ya los nuevos; hay que buscarles nueva justificación, y ésta se ha encontrado en la ciencia. Científicamente *se van a justificar intereses nuevos;* religiosamente *ya no se justifican los viejos.* Los nuevos conservadores tratan de justificar los intereses que se han creado al destruir el viejo orden conservador. Estos no podrían justificarse con los mismos principios que han destruido para obtenerlos. Era menester establecer nuevos principios. Se ha visto que son los de la ciencia. Una justificación más de acuerdo con la evolución de la sociedad que ha sobrepasado la etapa militarista y teológica.

Ahora, el enemigo contra quien debe defenderse y ante quien deben justificarse los nuevos hombres de México, no lo es el viejo partido conservador, sino el jacobino, el liberal rabioso, que sigue sosteniendo un tipo de libertad útil para destruir, pero no para construir. Contra el jacobinismo se enarbolan los principios de la ciencia. Ha pasado la hora del combate, ahora toca la de conservar. Justo Sierra dice, mostrando la inquietud de su grupo frente a una revolución que no termina: "No tenemos en realidad instituciones, ni derechos, ni garantías, todo se halla a merced del revolucionario." No existe nada que garantice el orden que necesita el nuevo grupo social que ha surgido después de la revolución. El desorden sigue imperando; el nuevo grupo social urge el orden, no puede continuar en esa situación. El desorden debe cesar, puesto que ha cumplido su misión: la de acabar con el orden que se apoyaba en la divinidad y la fuerza de los caudillos militares. Surge el nuevo orden, es menester que surja el orden del trabajo, de la industria, de los ferrocarriles y el dinero; el basado en la ciencia, el de la burguesía mexicana.

Ahora bien, ¿cómo es posible que se logre este orden? ¿Qué es menester hacer para que se establezca? Justo Sierra contesta: "Adecuar el derecho individual a las condiciones de nuestra existencia, vigorizar el principio de la autoridad, darnos un gobierno fuerte." El orden de la burguesía mexicana sólo será posible si se establece un gobierno capaz de hacer respetar los intereses de ésta. Es menester "un gobierno fuerte, en derredor del cual puedan agruparse los elementos conservadores de la sociedad". Es decir, un gobierno que garantice los intereses de estos elementos y por la misma razón los agrupe a su derredor. Un gobierno así, sostenido

por el grupo interesado en conservar los privilegios que ha obtenido, será capaz de combatir las revoluciones con eficacia. Lo que queremos, dice Sierra, "es combatir las revoluciones, es hacerlas paulatinamente imposibles".

Lo que este grupo social desea es hacer imposible todo *cambio violento* que amenace sus intereses. Hay que ir haciendo paulatinamente imposible todo cambio, porque éste implica el de la propia situación. Cierto que no se niega el movimiento cuando se habla de evolución; pero la evolución no es sino el tipo de cambio que les justifica frente a la revolución. Ellos, piensan, están en el lugar en que se encuentran por evolución. Los jacobinos quieren dar al pueblo un lugar que no le corresponde en ella. A esto se le llama revolución, que es un movimiento social fuera de tiempo, un aborto social. La evolución justifica la toma del poder por la burguesía mexicana; la evolución no puede justificar a ningún grupo social que trate de arrebatarle el poder. Lo único que puede justificar a un nuevo grupo que no sea la burguesía es también la evolución; pero de acuerdo con ésta, todavía no es tiempo. La evolución es un *cambio lento*, nunca a saltos. Hay que esperar, siempre hay que esperar y conformarse. El grupo social derrocado, que se apoyaba en la divinidad, prometía a los desheredados una recompensa en el otro mundo. El nuevo grupo social también promete esta recompensa y en un futuro tan lejano como el cielo de los pobres. Ni uno ni otro grupo quitan las esperanzas a los que no alcanzan privilegios, sólo que estas esperanzas están fuera del presente: en otro mundo o en otra época. Nunca aquí, ni ahora.

La evolución justifica a la burguesía mexicana frente a las viejas clases conservadoras que han sido desplazadas; y la justifica frente a los grupos sociales que aún no alcanzan el poder. A las primeras les dice que su tiempo ha pasado; a las segundas que no ha llegado el suyo. A las primeras, que el cambio es necesario; a las segundas, que el cambio no se provoca. En esta forma se justifica la permanencia de una determinada clase social frente a todo intento de reacción o de revolución. Terminada la labor contra toda posible reacción, una vez que han sido vencidos los viejos grupos conservadores, toca detener ahora la marcha de otros grupos sociales que no sean los de la burguesía mexicana. Vencido el viejo orden, hay que detener la revolución. Hay que regresar al lugar que represente una garantía para los intereses de la burguesía. Hay que deshacer todo lo que pueda representar un ir más allá de los intereses de esta clase. Es a esto a lo que llaman utopías, ideales fuera de tiempo. Hay que regresar al lugar que corresponde al pue-

blo mexicano en su evolución, y que es el representado por el dominio de la burguesía del país: ni más allá de este lugar, ni detrás de él. Eliminada la revolución, nos dirá Sierra, "vendrá la paz, y esa sí es una condición para realizar las mejoras materiales". Establecida la paz, será posible la realización de aquel tipo de trabajos que interesa realizar a la clase encargada del nuevo orden.

§ 89. Crítica a la Constitución de 57

La fuente de todas las revoluciones es para estos hombres la constitución establecida en 1857. Contra ella van todos sus ataques. Es menester reformarla, nos dicen; sus leyes están fuera del alcance de los mexicanos. Es una utopía fuera de la realidad mexicana. La evolución social de México no justifica su vigencia. Nuestros futuros científicos se proponen hacer la crítica de la constitución así como sus reformas. No basta afirmar que es una utopía, hay que demostrarlo. Si el partido liberal, dice Sierra, quiere convertirse en un partido de gobierno "capaz de ensayar con éxito la reorganización del país, necesita crear elementos conservadores, es decir, de estabilidad en el seno de la Constitución", para lo cual "es preciso no aplazar esta reforma".[33] La Constitución de 57 es sólo obra de idealistas sin valor alguno en la realidad. "Sus autores —sigue diciendo Sierra—, en gran parte, estaban imbuidos en las falacias filosóficas, ya añejas en 57, y que se habían desmoronado gracias al análisis profundo de la filosofía alemana, a la aplicación del método experimental magistralmente manejado por los pensadores ingleses y a que en Francia la escuela organizada por Comte había hecho desvanecer como el humo."

Los autores de la Constitución estaban animados por la filosofía de la Ilustración, acusada por Sierra de utópica, fuera de la realidad, y por lo mismo enemiga del orden que la realidad pedía. A esa filosofía opone Sierra la misma filosofía que en Europa se opusiera a la de los teóricos de la Revolución francesa, la de los filósofos de la restauración, los tradicionalistas, como José de Maistre, Luis de Bonald y Benjamín Constant; y por otro lado, la de los filósofos del positivismo, ambas enemigas de la revolución. Una queriendo volver hacia un viejo orden, otra hacia el nuevo, pero ambas tendiendo hacia el orden. La Constitución de 57, dice Sierra, tiene como base los llamados derechos del hombre; pero hay que preguntar cómo lo hacía José de Maistre "¿Quién es el hombre?... yo conozco al francés, al alemán, al español y al chino; pero no

[33] Justo Sierra, "El programa de *La Libertad*", a. II, núm. 1. México, 1879.

conozco al hombre." "¿Por qué no se declara que el fin de la Sociedad era impedir las extralimitaciones del derecho, era obligar a cada uno a cumplir con un deber, y por qué no se dijo que los deberes del hombre eran el objeto de las instituciones sociales?" Los hombres del 57 creyeron a ciegas "en el disparate histórico y científico que consiste en considerar al hombre como anterior a la sociedad, y a la sociedad como un producto del convenio de los individuos; se aceptó, más o menos conscientemente, la absurda teoría del contrato social". Los principios de la Revolución francesa que han servido de principios a la mexicana se combaten con los mismos argumentos que en Europa. Los argumentos de la contrarrevolución europea son utilizados por nuestros políticos positivistas. Cierto es que no se quiere volver a la situación anterior a la guerra de Reforma —aunque, no se olvide, esta situación la han considerado como preferible, de no establecerse el orden deseado—, sino a una situación nueva, pero para el establecimiento de la misma les está estorbando el ideal perseguido en la revolución, el ideal que anima a la constitución establecida.

La Constitución de 57, sigue diciendo Justo Sierra, en materia de garantías individuales, ensancha las facultades del individuo en perjuicio de las garantías que se deben dar a la sociedad. Apoyándose ahora en Spencer dice que, para la redacción de leyes, deben tenerse en cuenta la existencia de dos tendencias en la sociedad: "la tendencia de la sociedad a organizarse mejor" y "la tendencia del individuo a ensanchar su actividad". La primera es aquella tendencia que los *evolucionistas* llaman de integración, y la segunda la calificada de diferenciación. El resultado de ambas tendencias viene a mostrar que "la civilización marcha en el sentido del individualismo, en constante y creciente armonía con la sociedad".[34] En un sentido evolucionista, no se niega el ensanche de la actividad del individuo; lo único que se niega es que este ensanche se haga en contra de los intereses de la sociedad. El individualismo en su sentido más absoluto se logrará en un futuro, cuando los intereses de la sociedad hayan evolucionado permitiéndolo. En México no ha sucedido aún tal cosa; de aquí que todo individualismo, toda libertad en sentido absoluto, estén en contradicción con los intereses de la sociedad, con su armonía. La preocupación del gobierno, si quiere en verdad gobernar, debe ser la de buscar una fórmula que al mismo tiempo que garantice la acción individual garantice el orden social. Esto es, un gobierno que, de conformidad con el grado de evolución social alcanzado por México, señale los límites a la ac-

[34] *Ob. cit.* en a. II, núm. 2.

ción individual de los mexicanos. Más que derechos debe señalar obligaciones.

Otra crítica hecha a la Constitución de 57 es la de haber adoptado como sistema político el de la Federación. La Federación es una de tantas utopías acogidas por la Constitución, fuera de la realidad mexicana. México, antes de su independencia, no conocía otra forma de gobierno que la basada en la centralización del poder. La Federación, dice Telesforo García, no ha hecho otra cosa que dividir más a los ya divididos mexicanos. "Ningún antecedente histórico justificaba aquí la Federación, que, según la frase de un escritor francés, servía para desunir lo que estaba unido y para unir lo que estaba desunido."[35] Por lo que se refiere al sufragio, nos dice Francisco G. Cosmes, la Constitución de 57, aunque declara la libertad del mismo, en la realidad sólo se permite a quien profesa el credo liberal. En la lucha que el partido liberal sostuvo contra el viejo partido conservador, el primero impugnó al segundo el hecho de que no permitía la libertad de sufragio; pero una vez que vencieron los liberales, y a pesar de que hicieron una constitución "admitiendo a todos los partidos en la participación del poder", de hecho han excluido siempre a los partidos contrarios. Situación que ha dado origen a la encarnizada lucha de los diversos partidos liberales por alcanzar el poder, causando así la anarquía social. Es menester una reforma que permita la participación en el poder de todos los partidos, incluyendo al partido conservador. "Una vez que los conservadores tengan la posibilidad, por medios legales, de tomar parte en el poder, depondrán voluntariamente esa actitud hostil y rencorosa. . . , y de buena fe descenderán a la arena política a presentar a la Nación el concurso de sus elementos, que no son por cierto despreciables para la conservación de la sociedad."[36] A cambio de este ensanche del sufragio, se propone la restricción del mismo, no permitiendo votar a ciudadanos que no sepan leer y escribir.

Todas las reformas que se proponen a la Constitución de 57, tienden a limitar el poder del individuo ensanchando la fuerza del gobierno, a la asimilación de los grupos conservadores viejos y nuevos, y a limitar las fuerzas de los grupos liberales. Se quiere una Constitución que sirva de base al establecimiento de un gobierno fuerte en torno al cual se apoyen las fuerzas conservadoras del país. Los pueblos, dice Justo Sierra, tienen los gobiernos que se merecen; "en los países desorganizados en que las fuerzas disolventes

[35] Telesforo García, "El programa de *La Libertad*", en a. II, núm. 9.
[36] *Ob. cit.* en a. II, núm. 18.

son más enérgicas que las fuerzas de cohesión, los únicos gobiernos capaces de contrarrestar las tendencias anárquicas, han sido por la necesidad de las cosas los gobiernos fuertes".[37] México pertenece a este tipo de países, de donde surge la necesidad de que sea un gobierno fuerte el que lo gobierne.

Pero, ¿qué clase de gobierno fuerte debe ser éste? Existen, dice Sierra, tres tipos de gobiernos fuertes: Primero, el tipo de los gobiernos de carácter absoluto, capaces de fundar o de salvar ciudades, pero que siempre se muestran opresores. Segundo, los que aparentan respetar la ley, pero que en realidad gobiernan sin la ley o bien contra ella misma. Estos "son los gobiernos de mentira, que no teniendo más instrumento que la corrupción hipócrita, acaban por podrir y gastar todos los resortes vivos de la sociedad". Tercero, aquellos gobiernos cuya fuerza proviene de una ley amoldada en lo posible a las necesidades de orden y de conservación del pueblo, gobiernos que se apoyan en una ley que puede practicarse y que al mismo tiempo resguarda el pasado, "base de la estabilidad social, y que por llevar en sí misma el germen de su transformación prepare el porvenir". De los primeros tipos de gobierno, continúa diciendo, tenemos muchos ejemplos entre nosotros; no así del tercer tipo o clase, "la sólo útil, la sólo racional, la sólo practicable entre nosotros".

En México no ha sido posible el establecimiento de un gobierno semejante al tercer tipo, porque el poder ejecutivo se ha encontrado imposibilitado por la propia Constitución para imponer el que el país necesita. La Constitución, establecida con vistas a la realización de un ideal imposible, ha impedido todo intento de orden basado en la legalidad. El gobierno se ha visto obligado a tomar medidas hipócritas para establecer el orden que era menester. ¿Negarle a un gobierno el poder suficiente para establecer el orden y sostenerse —pregunta Sierra—, "no es obligarle a que, obedeciendo al instinto de conservación, manipule las elecciones para subordinar a los congresos a su voluntad, y manipule las rentas para corromper, y eluda la constitución para gobernar"? Así, la única forma que puede evitar este tipo de tiranía hipócrita, es fortalecer el poder administrativo, concediéndole legalmente lo que trata de tomar con hipocresía.

Justo Sierra propone una serie de modificaciones a la Carta Magna, entre las que se cuentan las siguientes: La renovación del poder presidencial: que éste, en vez de ser renovado cada cuatro años, lo sea cada seis o siete, para que así se puedan evitar los

[37] Justo Sierra, "El programa de *La Libertad*", en a. II, núm. 20.

peligros de la anarquía que surgen con la frecuente renovación de poderes, así como "aprovechar la aptitud especial que proviene de la práctica de los negocios públicos y que apenas puede formarse en cuatro años". Gobernar será más cosa de técnicos, de hombres prácticos. Pide Sierra el establecimiento de un voto suspensivo otorgado al Ejecutivo, para que éste pueda suspender aquellas leyes que emanen del Congreso, no exceptuando las que se refieran a asuntos financieros. Además, "debe consignarse en las reformas constitucionales la *irresponsabilidad política del presidente*". Sierra quiere que no sea el presidente el que responda de los actos de sus ministros, porque entonces resulta que éstos no tienen responsabilidad alguna. Es menester que cada ministro sea responsable de sus actos y que no se escude en la responsabilidad del presidente; porque así resulta que en la realidad no hay ningún responsable: el ministro porque no responde de sus actos y el presidente porque no los realizó. Además, pide Sierra que se concedan al Ejecutivo facultades legislativas. Otra de las reformas es la de "que el presidente de la Suprema Corte deje de ser vicepresidente de la República, que todos los magistrados y jueces en todos los órdenes y en todo el país, mientras vivan o gocen de sus facultades, no puedan ser removidos sino en virtud de la sentencia con que termine su juicio de responsabilidad, y que a esta responsabilidad se le dé un carácter plenamente positivo, contra toda autoridad que haya violado patentemente las garantías individuales a juicio de la Corte de Justicia".

V. HACIA LA DICTADURA CIENTÍFICA

§ 90. División del Partido Liberal

En los capítulos anteriores se han expuesto las diversas teorías sostenidas por nuestros políticos positivistas. En todas ellas se sostiene la idea de una dictadura. Sierra pide se refuerce el poder del ejecutivo, el poder del Presidente de la República. Corren los años de 1878 y 1879. En ellos se ha pedido una Constitución reformada que conceda tal poder. Se quiere el establecimiento de un poder capaz de resguardar los intereses de la nueva clase social; los de la burguesía mexicana. Ahora bien, el hombre que ocupa la presidencia, y para quien se pide ese aumento de poder, es Porfirio Díaz.

El partido liberal, una vez que hubo triunfado contra el viejo partido conservador, se dividió en facciones que lucharon entre sí por la toma del poder. Continuas sublevaciones hacían inestables los gobiernos. El caudillaje seguía en su apogeo y sólo habían cambiado los nombres de los caudillos. Uno de éstos fue Porfirio Díaz, héroe en muchas batallas contra la intervención francesa y contra el ejército de los conservadores. Desde la Noria, hacienda de Díaz en Oaxaca, su tierra natal, se dedicó a conspirar contra el gobierno de Benito Juárez. En noviembre de 1871, Porfirio Díaz se alzaba contra Juárez, que se había hecho reelegir presidente. La sublevación fracasó, viéndose obligado el General Díaz a refugiarse en el norte del país. La muerte de Juárez puso término a la guerra. El nuevo presidente, don Sebastián Lerdo de Tejada, concedió amnistía a los rebeldes. Su mayor preocupación fue el exterminio de las órdenes religiosas así como otros actos de jacobinismo. Porfirio Díaz se presentó como el caudillo de la oposición ante la política de Lerdo. Cuando éste quiso reelegirse, los porfiristas se sublevaron. El general Díaz obtiene algunos triunfos y también derrotas. Mientras tanto, el presidente tiene que enfrentarse a la opinión pública que cada vez le es más adversa. En julio de 1876 se habían de verificar las elecciones, triunfando, oficialmente, Lerdo de Tejada. Dentro del propio partido de Lerdo había de surgir la división. Don José María Iglesias, presidente de la Suprema Corte de Justicia, considera que las elecciones han sido fraudulentas y pide su anulación. Ahora bien, una vez nulificadas, a quien correspondía la presidencia de acuerdo con los preceptos constitucionales, era al

presidente de la Suprema Corte, es decir, al Sr. Iglesias. Sin embargo, Lerdo no abandonaría el poder. Iglesias sale de la capital y se dirige a Guanajuato, donde asume la presidencia interina de la República. En Guanajuato queda establecido su gobierno, mientras permanecía en México el de Lerdo. Los porfiristas avanzaban, derrotando a las tropas de Lerdo. El 20 de noviembre de 1876 huía Lerdo de la Ciudad de México y el 26 entraba Porfirio Díaz, asumiendo la presidencia dos días después. Sin embargo, deja la presidencia al general Juan N. Méndez, para ir a combatir al gobierno de Iglesias. La campaña fue corta. El 9 de enero de 1877 el general Díaz entraba en la ciudad de Guadalajara, triunfando así del último opositor. El 15 de febrero de 1877 volvía a ocupar la presidencia provisional Porfirio Díaz, iniciándose así la gran época de la historia de México que lleva el nombre de Porfirismo.[38]

Esta fue la situación histórica que vivieron los hombres que pedían con urgencia una *tiranía honrada:* la anarquía a que dio origen la división de los liberales. La lucha entre porfiristas, lerdistas e iglesistas hacía imposible todo orden y con ello toda posible estabilidad. El triunfo de Porfirio Díaz les alentó, viendo en él al hombre fuerte que deseaban. Aun considerándolo espurio por lo que se refiere a la forma como tomó el poder, pronto lo apoyaron. No deseaban caudillos, pero no tenían más remedio que elegir a alguno, si querían terminar con la anarquía. Desde las columnas de *La Libertad* emprendieron una campaña para hacer de él el hombre fuerte de México, el Dictador. En los capítulos anteriores examinamos las teorías que estos hombres han expuesto para apoyar su petición. El liberalismo se les presentaba como un mal, como la fuente de todas las discordias, y no les faltaba razón para pensar así, dada la división que prevalecía entre ellos y que era vista como el resultado de una falta de programa por realizar. Los liberales se habían dividido porque, una vez cumplida su misión: derrocar el viejo orden, les faltaba un programa constructivo, y que era el que ofrecían los positivistas mexicanos. No bastaba destruir un orden, había que construir otro nuevo.

Los grupos conservadores acusaban al liberalismo de anárquico, y al hacerlo mostraban las ventajas del viejo orden destruido. A

[38] José C. Valadés, *El Porfirismo*, México, 1941; Quevedo y Zubieta, *El Caudillo*, México, 1909; Manuel Calero, *Un decenio de política mexicana*, New York, 1920; Howe Bancroft, *Vida de Porfirio Díaz*. S. Fco. Cal., 1887; Ciro B. Ceballos, *Aurora y Ocaso*, México, 1907; López-Portillo y Rojas, *Elevación y caída de Porfirio Díaz*, México, 1921; Antonio Manero, *El antiguo régimen y la revolución*, México, 1911; Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, 1900-03.

estos ataques contestarán los redactores de *La Libertad* diciendo: "Precisamente porque nada pueden hacernos los conservadores, porque no tenemos frente a nosotros a enemigo serio que nos preocupe, es por lo que nos hacemos la guerra. Mientras el partido conservador era terrible, los liberales estábamos unidos como un solo hombre; cayó ese partido, no da señal alguna de vida, y he aquí que nos ocupamos de otras cosas, porque lo que es de los tiempos de la reacción no vale la pena."[39] Ahora el problema se ha convertido en cómo repartirse el poder. Obtenido el triunfo, lo que interesa es el poder. El partido liberal se ha dividido, poniéndose al servicio de encontrados intereses; pero implica el triunfo de tal partido frente a su opositor. Porque ya no teme al partido opositor, que ha sido vencido en el campo de las armas, puede ahora ocuparse de otras cosas.

"Durante la guerra de Reforma —nos dicen— no hubo una sola rencilla entre los liberales. ¿Cuándo se dividieron? Al día siguiente de su entrada en la capital, triunfantes de la reacción. ¿Qué combate hubo entre los liberales durante la intervención, último esfuerzo del partido retrógrado? Ninguno. La separación del partido progresista en dos bandos distintos, se realiza sobre la tumba de Maximiliano". Sin embargo, esto no quiere decir que el progreso ha detenido su marcha. El partido progresista se ha dividido; pero sin que esto implique un retroceso: el espíritu del siglo no podría permitir tal retroceso. La disputa que sostienen entre sí las fuerzas del progreso es independiente de éste. Porque "siempre de nuestras ruinas quedará algo que tendrá a raya y aplastará a los clericales, y ese algo es el espíritu del siglo, que está con nosotros y que a falta nuestra, sabrá encontrar soldados hasta entre sus mismos enemigos".

El partido del retroceso no podrá ya tomar el poder. Si ha de haber algún orden, será el que implanten las fuerzas del progreso. El partido liberal sostiene las leyes del progreso de las sociedades. El partido podrá desaparecer, pero no sus leyes. La reacción no podrá ya obtener el poder porque ha sido vencida por el espíritu del tiempo, que no es simplemente el partido liberal (éste ha sido uno de sus instrumentos) pero que puede tener otros. El nuevo instrumento del progreso, una vez que el liberalismo ha perdido su utilidad, será el nuevo partido conservador, el partido liberal-conservador en formación, el que implantará el orden sobre bases científicas: el futuro partido de los "científicos".

[39] Editorial "Las ilusiones de *La Voz*", en *La Libertad*, a. I, núm. 63. México, 1878.

El nuevo partido viene a combatir al liberal, porque éste ha dejado de ser un instrumento del progreso, al sostener el desorden. Pero ello no implica que se conceda la razón a los viejos grupos conservadores. El orden viejo es inaceptable; no se pide volver a él aunque se combata el desorden. El nuevo partido representa a las mismas fuerzas que hicieron triunfar al liberalismo, razón por la cual no puede negar a éste; únicamente trata de ordenar sus fuerzas, señalar una meta, una nueva misión, a quienes, habiendo llegado a la suya, no creen tener otra misión. El partido liberal ha creído cumplida su misión destruyendo al partido conservador. Pero existe otra misión: la del orden. Esta es la que debe imponerse el partido liberal, transformándose en un partido de orden.

§ 91. Contra la intransigencia liberal y conservadora

El nuevo grupo social, el del orden, está contra toda clase de intransigencias, lo mismo la liberal que la conservadora. La intransigencia, nos dicen sus exponentes, es una de las causas del desorden. El partido liberal, si quiere conservarse, tiene que eliminar la intransigencia de que hace gala. El nuevo orden, de realizarse, tendrá que basarse sobre un acuerdo en el cual participen todos los miembros de la sociedad mexicana. Los liberales son los que más se oponen al orden, al mostrarse intransigentes con las ideas de los demás miembros de la sociedad. "Se dan . . . el pomposo nombre de liberales, y no aceptan la manifestación de las creencias que pugnan con sus impresiones, cacarean de liberalismo y no toleran opinión que vaya contra su hueca palabrería."[40]

Los liberales no son otra cosa que hombres enamorados de sus ideas, a quienes no les preocupa nada la sociedad. "La Constitución es la única expresión posible de toda verdad política, y sabiendo que esta Constitución no sirve a México, la conservan por el amor a la forma, aunque en la esencia no haya más que gérmenes de anarquía y disolución." Los liberales se aferran a las ideas en vez de apoyarse en la realidad. Por ideas perjudiciales a México sacrifican la realidad mexicana. Esta situación debe terminar. Deben eliminarse las ideas irrealizables, para dar su lugar a los hechos. Hay que abandonar las utopías regresando hacia la realidad, para que "haya al fin instituciones fundadas en la *verdad positiva*". Esto es lo que México quiere: "menos promesas y más orden; paz y trabajo en lugar de leyes imposibles".

[40] "Escrúpulos liberalescos", en *La Libertad*, a. I, núm. 215.

El nuevo partido conservador pugnará por el establecimiento de instituciones basadas en *verdades positivas*. Porque éstas son las únicas que pueden originar el acuerdo de todos los ciudadanos de México. No se basarán sobre ideales por realizar, sino sobre realidades, y como tales, indiscutibles. Hay que reconciliar a los mexicanos; no más luchas entre hermanos; esto sólo podrá lograrse si se eliminan todas las fuentes de la discordia, tanto la intransigencia liberal como la conservadora. El nuevo grupo "quiere arrancar al partido liberal y a los liberales todos sus elementos sanos, todo lo que en él tiende a reconciliarse con lo posible, con lo practicable; a ver en la Constitución un medio y no un fin; y quiere arrancar al partido reaccionario todo lo que en él hay de aptitudes para formar un núcleo orgánico que sirva para el orden".[41] De un partido deberán tomarse los elementos del progreso, y de otro los elementos de orden. Sin intransigencias, deben ser utilizados todos aquellos elementos que sirvan para reconstruir la sociedad mexicana. El nuevo partido, sin olvidar su raíz progresista, puede tomar para establecer el orden aquellos elementos de él que posea el viejo partido conservador, y que sean considerados como útiles. Porque tal cosa no implica el reconocimiento de los intereses del grupo vencido, sino tan sólo el reconocimiento de la utilidad que pueden prestar algunos de sus elementos en el orden nuevo. Para que haya un verdadero orden social, es menester que el partido reaccionario "comprenda que el primer factor de orden social consiste en la aceptación de lo que ya no tiene remedio, de lo que está en la marcha fatal de la cosas, de lo que es una condición de vida para los pueblos modernos. Este partido, inhábil para hacernos retroceder, servirá para regularizar el progreso". El partido reaccionario, una vez que comprenda que su misión ha terminado frente al progreso, bien puede ser utilizado como instrumento para ordenar dicho progreso.

En otras palabras, esta es una invitación que hace el grupo social a que hemos llamado burguesía mexicana, a las viejas fuerzas reaccionarias, para que colaboren en el nuevo orden. *La burguesía mexicana necesitaba de los instrumentos de orden que la vieja clase social poseía. Los instrumentos serían bien recibidos por el grupo social que ahora necesitaba del orden. Los viejos métodos serían aceptados y puestos al servicio de los intereses del nuevo grupo. Con el tiempo, al establecerse el orden de la burguesía mexicana, veremos a este grupo social utilizar las mismas armas que la clase reac-*

[41] Incógnito, "Los irreconciliables", en *La Libertad*, a. II, núm. 5. México, 1879.

cionaria había utilizado para establecer el suyo: la fuerza armada y la religión. El clero y la milicia serán puestos al servicio de los intereses de la nueva clase conservadora. Los intereses de estos grupos tendrán cabida dentro de los del nuevo grupo conservador. Esta será la época representada por el Porfirismo y que aquí se está ya preparando.

§ 92. Reforma del partido liberal

El reconocimiento de la utilidad de los principios de orden del viejo partido conservador, no implicaba el desconocimiento de las raíces liberales del nuevo grupo. Desde las páginas de *La Libertad* se invita a los viejos liberales a que, considerando las nuevas circunstancias del país, que difieren mucho de aquellas en que se enfrentaron a los conservadores, colaboren en la solución de los problemas que éstas plantean. Justo Sierra invita a los hombres del partido liberal para que se transformen en un partido de gobierno, esto es, en un partido capacitado para gobernar al país. "Señores, sin tocar las bases de la sociedad moderna, profundamente embebidas de espíritu democrático y de individualismo, llevemos adelante y con mano firme la transformación de la libertad y del derecho verbales en el derecho y la *libertad positiva*, sacrifiquemos algunas preocupaciones, algunos fetichismos que están en razón inversa de la cultura de un hombre, no nos figuremos que todas las consecuencias de un principio son legítimas sólo porque son lógicas, porque el *método científico* aplicado a la historia está ahí para demostrar lo absurdo de sistema semejante."[42] Pide Sierra a los hombres de la Reforma que abandonen el campo de las ideas puras, de la razón pura que somete a la realidad, para que pasen al campo positivo, al campo de los hechos. Les pide que abandonen el campo de la lógica pura y se sitúen en el campo de la realidad; que abandonen la fantasía y practiquen el método científico, el método de los hechos. "Sepamos abordar de frente el estudio de nuestras necesidades, no con la idea preconcebida de sacar determinadas conclusiones, sino aceptar las que los hechos nos impongan."

Era menester que el partido liberal comprendiese que una vez vencido el partido reaccionario, el poder había pasado a sus manos definitivamente; pero también era menester que supiese sostenerse en este poder. La época de lucha ha pasado; se ha entrado en una época de reconstrucción. Terminó la revolución y da principio el gobierno; de aquí que sea necesaria la transformación del partido

[42] Justo Sierra, "Un partido gubernamental", en *La Libertad*, a. II, núm. 182.

liberal en un partido de gobierno. Dice Sierra que debe transformarse en un "partido gubernamental, profundamente conservador y adicto a las instituciones libres". De no ser así, cumplida la misión para la que se formó: destruir al partido reaccionario, falto de "un partido rival en ideas que pueda disputarle el poder, tendrá que entregarse a la anarquía y la disolución". Hecho para destruir, y sin enemigo en quien emplearse, sólo podrá destruirse a sí mismo; y con él a la sociedad de la cual debía ser director.

El grupo político en formación pretende dotar al partido liberal de una misión constructiva, ordenadora, conservadora. Pretende convertir al partido liberal en un partido conservador, sin que esto implique reacción. Debe ser conservador, pero sin dejar de ser liberal. Nosotros, dice Sierra, no somos reaccionarios. "Reaccionario significa querer volver hacia atrás por la violencia. Nosotros no queremos ni retroceder ni avanzar, sino saber primero dónde estamos."[43] Quieren detener a las desbocadas fuerzas del progreso; pero sin retroceder. Ya no se trata de correr, sino de avanzar; con lentitud, pero con seguridad. Antes de dar un paso, debe saberse dónde se está. Antes de conceder toda clase de libertades, hay que preguntarse si estas libertades son o no posibles. Somos una democracia, dice Sierra; pues bien, debemos preguntarnos "¿Es ésta una democracia? ¿Dónde está el *demos*, el pueblo que elige? ¿Es esto un gobierno representativo? ¿Dónde está la representación?"

Ahora bien, si se hacen estas preguntas antes de pretender la realización de tales ideas, se podrá ver que la realización de ellas está fuera de la actual realidad. El pueblo no existe porque no es responsable, porque aún no llega al estado en que es posible concederle toda clase de libertades. "Es de José de Maistre esta idea —dice Justo Sierra—: el pueblo no debe gobernar a sus representantes, basta con que la ley los nombre, ¿no se hace así con los niños y los locos a quienes se dan tutores y curadores? Y el pueblo no es otra cosa que un loco y un niño."[44] *El pueblo no está capacitado para elegir a sus gobernantes; éstos le deben ser dados por medio de la ley. Pero entonces cabe preguntar: ¿Quién va a dar esta ley? ¿Quién hará esta ley? La ley, nos contestarán nuestros futuros "científicos", la deben hacer los más preparados, los hombres de ciencia, los científicos, los hombres positivos. Sin embargo, ya sabemos quiénes son estos hombres y qué es lo que esperan. No se podrá negar que sean sinceros cuando se preocupan por el pueblo en quien ven un desvalido, un niño o un loco; pero esta preocupa-*

[43] Justo Sierra, "Reaccionarios", en *La Libertad*, a. II, núm. 246.
[44] Justo Sierra "El Mesías", en *La Libertad*, a. II, núm. 47.

ción está enmarcada dentro del sentir del grupo social al que pertenecen. No ven de la realidad sino aquello que sus intereses les permiten ver. Las soluciones que proponen son siempre soluciones en las cuales su grupo tiene el puesto director. La política positiva conduce a una especie de despotismo ilustrado, favorable a los intereses de la burguesía mexicana.

§ 93. Inicios del porfirismo

Los hombres que pedían una dictadura sobre bases científicas, los hombres que pedían a gritos una tiranía honrada, habían puesto los ojos en un caudillo: en Porfirio Díaz, vencedor en la contienda de los liberales. Sabían de sus ambiciones para convertirse en dictador y le halagaban preparando el camino para la dictadura. Pero esperaban que esto fuese favorable a sus intereses. Sin embargo, en los dos primeros años de su gobierno pareció que su política era inadecuada para la protección de los intereses del grupo social que pedía la tiranía. Desde la redacción de *La Libertad* se dice: Porfirio Díaz no llena las condiciones para ser un buen dictador. Le falta resolución, no se atreve a imponer el orden, por no atacar a los grupos interesados en que se sostenga el desorden. "El mesías armado no ha podido apartar siquiera una pulgada al país del abismo en que se encuentra... ha dejado a las libertades en el mismo estado ideal en el que las tenían sus predecesores en el poder."[45]

Díaz no es el hombre que necesita la burguesía mexicana. De llegar a ser dictador no pasaría de ser un caudillo más. La suya sería una dictadura personal. No está capacitado para imponer el orden social que conviene a la burguesía. "¿El futuro dictador ha pensado en la manera de mejorar nuestro estado económico, político y social?", preguntan. Si así fuera: "Tendríamos infinito placer en conocer esa manera y entonces, hasta aplaudiríamos la dictadura." Necesitan de un dictador puesto al servicio de sus intereses, no de un dictador al servicio de intereses personales, propios o de facción. El dictador que quiere la burguesía mexicana deberá estar a su entero servicio. Para lo cual ha de empezar por eliminar ese conjunto de libertades ideales sostenidas por la Constitución de 57, porque tales libertades son contrarias al nuevo orden. Pues bien, Porfirio Díaz se ha mostrado hasta esta fecha (1879) renuente a reformar la Constitución, no ha querido modificar el conjunto de libertades por ella sostenidas. Lo que equivale a gobernar fuera

[45] "La Dictadura", en *La Libertad*, a. II, núm. 47.

de los intereses de la burguesía mexicana, manteniendo las cosas en el estado en que las habían dejado los gobernantes liberales. Esto no es lo que conviene a la burguesía mexicana. No quiere un dictador que se preocupe únicamente por salvaguardar los intereses de la facción que represente, dejando el cuidado de los demás intereses de la sociedad al arbitrio de cada grupo social. Es menester un dictador que guarde los intereses de la sociedad. Pero ya sabemos qué quiere decir la sociedad y cuáles son sus intereses en boca de estos hombres. La sociedad no es aquí otra cosa que la burguesía mexicana, y sus intereses, los intereses de ella. En nombre de la sociedad piden la salvaguarda de sus intereses.

El guardián de ellos pareció ser el general Díaz. Nos dicen desde *La Libertad:* "El general Díaz sabe bien con qué decisión acometimos la empresa de sostener su administración, y hasta qué punto fue éste uno de los principales objetos de la fundación de *La Libertad*."[46] Con estas palabras se muestra la relación existente entre todas las teorías sostenidas por los redactores de *La Libertad* y los principios del Porfirismo. Porfirio Díaz se presentó desde un principio como el caudillo de la burguesía mexicana; y todas las ideas en torno a una tiranía, eran ideas para justificar la futura dictadura porfirista. Sin embargo, parece ser que en un principio estas esperanzas aparecen como defraudadas. Díaz no era el dictador que esperaban. Francamente lo dicen: "Hemos cumplido nuestros compromisos. Hubo un momento en el que el gobierno significó para nosotros, y ésta será siempre la honra de la política del general Díaz, la salvación de los intereses conservadores de la sociedad, la salvación de la propiedad, de la libertad y del orden, en contra de los elementos revolucionarios hondamente agitados por la lucha y prodigiosamente alentados por el triunfo." Sin embargo, la falta de decisión para acometer la empresa que condujese al orden, hacía al general Díaz inadecuado como dictador de la burguesía. Porfirio Díaz se perfilaba como dictador puesto al servicio del desorden, al servicio de intereses de facción, en una época en que luchaban facciones contra facciones.

La burguesía mexicana vio, desde un principio, en la persona de Díaz al hombre fuerte que podría guardar sus intereses. Necesitaba de un caudillo en una época en que dominaban los caudillos; pero no un caudillo capaz de dominar el caudillaje como forma de gobierno. Los hombres que anhelaban el orden necesitaban de un hombre capaz de imponerlo con las mismas armas con que el desorden era provocado: el poder militar. Para acabar con la anarquía

[46] Incógnito, "El Presidente y el porvenir", en *loc. cit.* a. II, núm. 93.

era menester que la burguesía mexicana diese todo su apoyo a uno de los caudillos en pugna, al que más garantías le ofreciese, para que dominase a sus rivales y acabase con la anarquía. Para terminar con las llamadas dictaduras personales había que establecer una dictadura que dominase a éstas. A la violencia se opondría la violencia; a la fuerza la fuerza. Porfirio Díaz fue el elegido para guardar el orden por medio de la fuerza. Los hombres que decían ser poseedores de la ciencia que convencía, la ciencia de lo positivo, se iban a servir de la fuerza de un caudillo. Años más tarde, cuando el Porfirismo estaba en su apogeo, diría Justo Sierra: "Y esa Nación que en masa aclama al hombre, ha compuesto el poder de este hombre con una serie de delegaciones, de abdicaciones si se quiere, extralegales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicitase, pero sin que esquivase esta formidable responsabilidad ni un momento."[47] Porfirio Díaz se convirtió en dictador porque así lo quiso la burguesía mexicana. La fuerza que él tuvo, fue la fuerza que ésta le concedió para que guardase sus intereses.

[47] Justo Sierra, *La evolución política del pueblo mexicano*. México, La Casa de España en México, 1940, p. 454.

VI. EL NUEVO ORDEN SOCIAL

§ 94. La industria como instrumento de orden social

En esta época es un tópico vulgar el de que la industria, el trabajo industrial, es el mejor instrumento para evitar la discordia nacional. Se piensa que si se conducen las fuerzas de los mexicanos por el camino del esfuerzo industrial, dejarán de luchar entre sí para dedicarse a engrandecer al país. Que este tópico está generalizado se ve muy bien en los dicursos que con motivo de la inauguración del ferrocarril de Cuautitlán fueron pronunciados ante el presidente Díaz en 1878. Como se verá, cada uno de los oradores expresa esa idea, tomando como pretexto dicha inauguración.

Dublán, en representación de la Junta Directiva del Ferrocarril, dice: "Más que la expresión del deseo de ver concluida la obra, cuyos primeros trabajos acabamos de inaugurar, vuestra concurrencia puede estimarse como esperanza lisonjera de que fuentes de este género vengan a dar al espíritu público otra dirección, haciendo que la vitalidad del país, hasta hoy empleada en el eterno batallar de los partidos, se concentre en el pensamiento de promover mejoras de esta naturaleza, que tan directa y eficazmente influyen en la prosperidad y bienestar de los pueblos."[48] Se quiere que las fuerzas, hasta entonces utilizadas para ejercer la violencia de unos mexicanos sobre otros, sean puestas al servicio del progreso. Se trata de sublimar las fuerzas combativas de los mexicanos convirtiéndolas en fuerzas constructivas.

Una vez terminada la etapa combativa de la burguesía mexicana, era menester iniciar la etapa constructiva, para lo cual debían ser encauzadas por canales constructivos las fuerzas combativas aún latentes. Había que apartar estas fuerzas de las de la política; porque era en la política donde surgía la lucha de los mexicanos contra los mexicanos. Una vez destruidas las fuerzas políticas que obstruían el progreso, era menester apartar a los mexicanos de las luchas políticas, para que iniciasen otra clase de lucha: la lucha contra las fuerzas naturales. La lucha por hacer de la naturaleza un instrumento para satisfacción del hombre. La política debía quedar en manos de un grupo especializado que pudiese manejarla, como el ferrocarrilero maneja el ferrocarril. La política debía ser

[48] "Discursos en la inauguración del Ferrocarril a Cuautitlán", en *La Libertad*, a. III, núm. 24, México, 1880.

objeto de una técnica especial, de una ciencia. No podía ser obra de todos los mexicanos, sino de un grupo especializado, de técnicos de la política, de científicos.

Se ha visto con anterioridad cómo éste es el ideal de los hombres que quieren formar un nuevo partido. Para ellos la política debe ser obra de un grupo especializado, mientras el resto de los mexicanos se dedica a otras múltiples tareas, más útiles para el progreso del país que la política. Como tarea al alcance de todos los mexicanos, la política lo único que hace es dividirlos. Las ambiciones personales hacen que se tome por política aquello que no es más que un medio para satisfacer aquéllas. La política no puede ser esto; es un instrumento para lograr el orden social, el acuerdo y no el desacuerdo de todos los mexicanos. Frente al quehacer político está al quehacer industrial. En éste sí que pueden colaborar todos los mexicanos. La colaboración en el trabajo industrial los une, en vez de dividirlos. Aquí no existen fines distintos, metas diversas. En la industria, al mismo tiempo que se obtiene el bienestar personal se obtiene el progreso de la nación. El bienestar es personal y social. En la política no; la satisfacción de los intereses personales perjudica los intereses sociales.

Los mexicanos de esta época tienen una gran fe en el progreso industrial como instrumento de orden social. El modelo de este orden son los Estados Unidos. Norteamérica se les presenta como una sociedad ideal que había que implantar en México. La mayor ambición de los hombres de esta época fue la de que México llegase a ser un país capaz de rivalizar con su poderoso vecino. Pero este ideal tropezaba siempre con el anárquico espíritu de los mexicanos, que no podía someterse al orden que era menester para realizar el progreso del país. En vez de realizar industrias, se dedicaban a la política como instrumento para defender u obtener canonjías. *Nuestra burguesía trató de orientar el espíritu de los mexicanos por el camino de la industria; pero no lo logró, porque cometió el mismo pecado del que acusaba a sus enemigos: hizo de la política un instrumento de grupo. En vez de ser industrial y poderosa como lo era la norteamericana y la europea, no pasó de ser una burguesía colonial, es decir, puesta al servicio de la gran burguesía del norte o de Europa. Nuestra burguesía, si merece este nombre que a sí misma se da, no pasó de ser un grupo semifeudal, latifundista y burocrático. En vez de explotar industrias, explotó al campesino y al erario público. Las industrias fueron obra de la gran burguesía europea, a cuyo servicio se pusieron los hombres de la nuestra. Siendo una de sus fases la de la burocracia, tuvo*

necesidad de la política de partido y éste se encubrió bajo la idea de que se trataba de un grupo de técnicos, científicos, preocupados por el progreso del país.

Pero lo que nuestra burguesía llegaría a ser, sólo el tiempo podría decirlo; mientras tanto, en sus inicios, al empezar lo que he llamado etapa constructiva, hacía planes y proponía modelos. La inauguración de un ferrocarril hacía que volase la fantasía, ofreciendo a México un gran futuro. "Cuando en 1829 se celebraba en los Estados Unidos del Norte —continúa diciendo el mismo orador—, una fiesta parecida a la que en estos momentos nos tiene congregados, nadie seguramente habría podido pronosticar entonces, que aquella fiesta había de ser el origen de una prosperidad sin paralelo." Este gran país tenía veinticinco años después "más ferrocarriles que toda Europa junta, y no eran entonces ni más ricos ni más cultos que ella, pero sí más emprendedores y perseverantes que los pueblos del viejo continente". Éste era el gran ejemplo que debían imitar los mexicanos. México podría llegar a alcanzar el mismo progreso, si orientaba sus dispersas y antagónicas fuerzas hacia la realización de idénticos fines.

Otro de los oradores, Méndez, abogado de la Compañía, expone en otras palabras la misma idea. Dice que siente *que se inicia* en el suelo de México un gran cambio: el paso de la fiebre producida por las pasiones políticas al de la fiebre creadora del progreso material. "Domina en nuestro suelo una de esas fiebres saludables que vigorizan y engrandecen a los pueblos; que les precaven de las *fiebres destructoras*, engendro horrible de las *pasiones políticas*. Es la fiebre de los ferrocarriles, de los telégrafos y del aprovechamiento en general, de las estupendas invenciones de la inteligencia del hombre aplicadas al bienestar de las sociedades humanas." Industria, empresas industriales, es el ideal que deben realizar los mexicanos. Este ideal es realizable porque se encuentra en el pecho de todos los mexicanos. "Allí donde hay un grupo cualquiera de seres inteligentes, hierven las ideas de mejoramiento, y en el hogar doméstico, en los lugares públicos, y si es lícito penetrar en el sagrario de los corazones, hasta en los templos levantados al *Ser Supremo*, se habla de ferrocarriles y se elevan preces a la Divinidad por el buen éxito de las empresas."

Todos los mexicanos pueden unirse en torno a este ideal de progreso, que está por encima de credos religiosos y de posiciones políticas. "Esta reunión —continúa el orador—, es la expresión del sentimiento nacional, uno mismo en los pueblos y gobernantes, en todos los mexicanos de corazón, sin distinción de credos o de opi-

niones políticas." *El ideal educativo de Barreda empezaba a dar sus frutos, los mexicanos iban sintiéndose unidos en un nuevo terreno, el de la ciencia práctica, la ciencia positiva. La ciencia, como instrumento para dominar a la naturaleza, se ofrecía a los mexicanos llena de posibilidades, que estaban, además al alcance de todos.*

Porfirio Díaz encarna este ideal de los mexicanos. Se le considera ya como representante de la era industrial que nuestros positivistas ven perfilarse en el futuro. El mismo orador se dirige al Presidente Díaz y le dice: "El pueblo que os estima y enaltece ha visto en vos no tanto las brillantes cualidades del guerrero esforzado, como las del mexicano de espíritu recto y sin doblez, de costumbres llanas, que tan bien ha sabido manejar la espada, como los instrumentos de la industria agrícola; del hombre inteligente de quien se dice que la conversación sobre la estructura y el empleo de una máquina, es su mejor descanso en los sinsabores y contrariedades de mando de la República." Ya no importa el guerrero, sino el hombre que se preocupa por las máquinas. La hora de los guerreros ha pasado para dar su lugar a los ingenieros. Ha llegado la época de la industria, la de los hombres que entienden de máquinas. Porfirio Díaz encarna este tipo de hombre nuevo, del hombre que ha sabido transformarse de acuerdo con el progreso: el guerrero se convierte en el hombre que entiende del orden y de las máquinas. Díaz es la expresión de la burguesía mexicana que triunfa y establece un orden nuevo. Díaz ha sido el guerrero, pero también es el hombre de la paz y el orden.

La vieja idea de Mora acerca del trabajo industrial como instrumento de orden y de liberación de los mexicanos ("El trabajo, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos; ellos, poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resisten al opresor y hacen ilusorios todos los conatos de seducción. El que está acostumbrado a vivir y sostenerse sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar sus miradas torcidas, ni proyectos de desorganización ni tiranía"), era expresada ahora por el propio Porfirio Díaz, al contestar a los oradores: "Por el trabajo los hombres que trabajan, nada piden, nada solicitan: se bastan a sí mismos." El trabajo industrial se presenta como el mejor instrumento para obtener el orden social, para obtener el acuerdo de todos los mexicanos.

§ 95. Los ricos y su papel en el nuevo orden social

La emigración de las clases ricas del país, como consecuencia de la falta de orden y de garantías, obliga a los redactores de *La Libertad* a hacerles un llamamiento. Los ricos no deben abandonar el país. Su riqueza les da tal poder que, si quisieran, podrían establecer el orden que conviniese a sus intereses. Sin embargo, en vez de luchar por el establecimiento de este orden, desertan, abandonan el país, convirtiéndose en una clase irresponsable. "Si los que hoy comienzan a desertar a la hora del peligro —dice el redactor—, se reuniesen resueltos a emplear en bien del país el poder que su riqueza les da, todavía la nación podría salvarse." "En un país en que el único elemento conservador de la sociedad es el capital... privarlo de esta única fuerza de resistencia, es precipitarlo más pronto en la ruina, es dejarlo abandonado, sin defensa, a todos los elementos de destrucción que desde hace años lo están minando por todas partes."[49]

Ya se ha visto en otra parte, cómo nuestros políticos positivistas tratan de agrupar a todas las fuerzas conservadoras del país en torno a un nuevo partido conservador. Pues bien, una de estas fuerzas, la formaban los ricos del país. Era además una de las fuerzas que más de acuerdo podía estar con el nuevo orden social basado en la riqueza. Nadie más interesado en este orden que el rico. No necesitaba ligar su suerte a una facción política; era independiente. La política no debía ser otra cosa que un instrumento de orden social. A esta clase es a la que se hace un llamamiento para que colabore en la conservación del orden. "Nadie más interesado que los ricos en la dirección de los negocios públicos. No sólo es el amor platónico al país lo que les inspira este interés, son sus propiedades que deben conservar." Sin embargo, a pesar de esto, no han querido participar en la política. "Pudiendo influir de una manera poderosa en las elecciones, permanecen en absoluta abstención durante los actos electorales, y luego se lamentan del exceso de impuestos, cuando si hubieran querido, ellos mismos hubieran podido dictarlos; de la funesta marcha de los negocios, cuando con quererlo simplemente ellos la hubieran dirigido; de la ineptitud de los gobernantes, cuando estos gobernantes pudieron haber sido nombrados por ellos."

Los hombres que están contra las facciones políticas, que están contra la política de grupo, invitan ahora a los ricos, a la plutocracia, a que haga política de grupo; política de ricos. Les muestran

[49] "La emigración de los ricos", en *La Libertad*, a. II, núm. 20.

cómo la causa de todos sus males está en la abstención política. La política es presentada como instrumento al servicio del grupo que la quiera hacer. Hasta entonces la política había sido hecha por facciones militaristas o de burócratas; de aquí que fuera perjudicial a las clases que se abstenían, como la rica. Pero la clase rica resulta ser la más poderosa. Si quiere, puede hacer la política que convenga a sus intereses. Tiene el instrumento para que se hagan las leyes y se impongan los impuestos que le convengan, y para darse los gobernantes que quiera. Todos los grupos han hecho la política que mejor ha convenido a sus intereses, ¿por qué no han de hacerla los ricos? *La riqueza es en esta época el más fuerte de los poderes. Ha pasado la época de los sacerdotes que en nombre de Dios hacían la política que convenía a sus intereses; ha pasado la época de los héroes o caudillos militares que hacían la política con la fuerza de su espada. Ahora es la época del dinero. El que lo posee debe hacer la política que convenga a sus intereses. Se está en una época positiva, materialista, en la cual el mejor instrumento es el dinero. Ya no se trata de proteger derechos otorgados por alguna divinidad, ni derechos conquistados por las armas, sino derechos positivos, es decir, derechos alcanzados por el trabajo material. Se ha llegado a la era industrial, del capital y el trabajo, en la cual el más fuerte es el que tiene más dinero. Nuestra burguesía reclama aquí descaradamente una política que convenga a sus intereses. El nuevo estado puede ser lo que nuestra burguesía quiera, lo que mejor convenga a sus intereses; para esto posee el mejor de los instrumentos: la riqueza.*

§ 96. La propiedad privada en el nuevo orden

La propiedad privada tendría también, como es de suponerse, sus defensores en este grupo. Se la defiende contra cualquier intento que trate de vulnerarla, lo mismo venga del sector rojo como del sector negro, del comunismo o de la iglesia. Motivos para defender la propiedad privada los da un artículo de un periódico católico, *La Ilustración*, en el que se hace ver a los ricos la *obligación* que tienen de dar limosna a los pobres; indicando también que los pobres tienen *derecho* a estas limosnas, de acuerdo con la doctrina cristiana. Tal obligación, de dar limosna a los pobres, es considerada por nuestros positivistas como una violación al derecho de propiedad privada. Esto no es sino comunismo. Telesforo García dice: Las declaraciones del periódico católico "nos hacen comprender que se trata de un programa social en forma que no desdeñarían ni Lasalle

ni Karl Marx."[50] Pero tal idea no es nada nueva, pues siguiendo el movimiento económico de nuestro tiempo, nos encontramos, "con el socialismo alemán, especie de huevo empollado bajo las paternales alas del clero ultramontano"; lo mismo se puede decir del clero en Francia, el cual también ha alentado al socialismo.

La obligación de dar limosna es considerada como un acto de comunismo. Ahora que socialistas y católicos quieren lo mismo, limitar el derecho de propiedad privada. "El comunismo negro —dice García—, comulga, pues, con los mismos errores que el comunismo rojo." Los católicos apoyan al comunismo cuando pregonan el derecho al trabajo en condiciones económicas convenientes, porque para el logro de estas condiciones, es menester "*imponer al capitalista el deber de proporcionar ese trabajo, determinando qué remuneración ha de tener*, en cuyo caso entramos francamente en pleno reparto de la propiedad. De esto a declarar que el Estado es el único propietario, con obligación de atender a las necesidades de cada uno, no hay diferencia de ninguna especie".

La Ilustración ha dicho, refiriéndose al socorro que deben recibir los pobres, "la religión ordena la limosna *no como consejo, sino como precepto*". Pero "si la limosna es un deber de los ricos, ¿no es entonces un derecho de los pobres? —pregunta García—. Si se nos ordena como precepto ¿no es cierto que el que tiene autoridad para el mandato, la tiene virtualmente para determinar en qué condiciones debe cumplirse?" *La Ilustración* ha dicho también que de acuerdo con la doctrina de los Santos Padres todo lo que es superfluo pertenece a los pobres. "¿Pero quién determina lo que es superfluo? —vuelve a preguntar Telesforo García— ¿El Estado? ¿La Iglesia? En cualquiera de los dos casos caemos en el más brutal comunismo, puesto que quedan borrados el dominio y el uso de la propiedad."

El grupo social del cual es portavoz el periódico *La Libertad*, no está dispuesto a aceptar ninguna limitación de sus intereses y menos que ninguno al de la propiedad privada. Aceptan la existencia del estado y de la iglesia; pero únicamente como instrumentos puestos al servicio de sus intereses. En el caso de la propiedad privada, la misión del estado y la iglesia es la de protegerla contra cualquier peligro que la amenace; no pueden inmiscuirse tratando de reglamentar dicha propiedad, señalando obligaciones que la vulneren. Qué clase de derechos pueda tener el trabajador frente al patrón, o qué clase de deberes tiene el rico para con el pobre, es algo que

[50] Telesforo García, "El comunismo ultramontano", en *La Libertad*, a. II, núm. 29.

no puede ser señalado por ninguna ley social ni divina. La propiedad privada no puede ser objeto de coacción material ni divina. Cada individuo es libre de manejar sus propiedades como mejor convenga a sus intereses.

La coacción moral que pretenden los católicos, se continúa diciendo, conduce a una confusión. Confundiendo "la esfera social con la religiosa, se llega por una serie de lógicas deducciones a construir un deber exigible por el estado, lo que únicamente puede ser un deber impuesto por nuestra conciencia". Hay que separar la esfera de la religión y la moral de la esfera social. Hay que separar la esfera religiosa de la esfera material; las leyes de una esfera no pueden valer igualmente en otra. Lo que es una obligación moral no puede serlo material. La iglesia no puede exigir la limosna para los pobres, porque esto equivale a dotar a los pobres de derechos frente a los ricos.

Nuestros burgueses tienen mucho interés en que no se confundan estas dos esferas. Hombres de dos mundos, quieren al mismo tiempo el pleno disfrute de las riquezas de este mundo y las riquezas del otro. El ser católico no quiere decir dejar de ser burgués: son dos campos distintos que no pueden confundirse pero tampoco oponerse. La mayoría de los hombres que compondrán el grupo social que hemos llamado burguesía mexicana seguirán siendo católicos, pero siempre y cuando no se les limiten sus derechos en esta tierra, que no se confundan los terrenos. Obligar a los ricos a dar limosna a los pobres, equivale a desorganizar la sociedad; es como invitar a la clase trabajadora a que viva de la holganza. "¿Hay derecho a la limosna? —dice García—. Pues entonces sería una felicidad ser limosnero, puesto que el derecho a la holganza se nos daría por añadidura. ¿Quién sería entonces tan estúpido que trabajase?" La propiedad dejaría de ser un bien, un premio al mejor esfuerzo. Pero no es así, la propiedad descansa sobre bases más sólidas "que las que le acuerdan los que alucinados por un humanitarismo excesivo, proclaman el reparto de bienes en nombre de Dios, o los que piden lo mismo en nombre de la justicia social".

Ante las objeciones de Telesforo García, contesta *La Ilustración* diciendo: Nosotros no somos comunistas, los comunistas "sostienen el socialismo del pillaje y de la violencia, que es lo que nosotros combatimos y de cuya aparición culparemos siempre a los liberales". Telesforo García responde: "Según la afirmación anterior, entre el comunismo rojo y el comunismo negro existe una perfecta comunidad de principios y sólo les divide la cuestión de procedimiento. Si los socialistas no se entregasen a la violencia y al pillaje, claro es que por las ideas merecerían el apoyo de los ultra-católicos."[51] Cierto es que los católicos no invitan a las clases menesterosas a la violencia, sino que les piden resignación. Pero, ¿pedir la resignación, no es tanto como afirmar que se está cometiendo una injusticia ante la cual hay que resignarse? Entonces los pobres se preguntarán, ¿cómo y por qué hemos de soportar una injusticia? Y se alzarán contra ella. La iglesia, al condenar la riqueza pidiendo resignación para el que no la posee, está atacando la propiedad privada.

La Ilustración insiste en que la caridad es un deber para los católicos que tengan bienes y un derecho para el necesitado, a lo cual vuelve a contestar García: "¡Un derecho! ¿Pues ante quién podemos pedir su realización? ¡Un deber! Pues tratándose de un deber social claro que al estado le toca hacérnoslo cumplir. ¿En qué quedamos entonces? ¿Qué prueba mayor de comunismo puede darse que el estado protegiendo al derecho de la caridad del necesitado y pretendiendo hacer efectivo el deber de la limosna? ¿Habría así dominio sobre la propiedad? ¿Podría alguien disponer arbitrariamente de sus rentas?" Esto no es otra cosa que comunismo. Basta admitir deberes y derechos para lo que sea. Porque los derechos y los deberes implican una fuerza que los defienda y que los reclame; y esta fuerza no puede ser otra que el estado. "Si podemos admitir la intervención del Estado en la distribución de los productos de la propiedad, caemos en pleno comunismo, a pesar de cuantas protestas hagan en contrario los ultramontanos." Cierto es que a los católicos les repugna que les llamen comunistas; pero también es cierto que estos mismos católicos "aceptan un socialismo pacífico o comunismo religioso, tan desastrosos para el progreso, para la libertad y la independencia individual, como el que proclaman los más desarrapados demagogos".

Obsérvese la confusión que hacen nuestros positivistas entre el terreno de la exigencia moral y de la exigencia material. Para ellos todo deber y todo derecho tiene como correlativo la fuerza del estado que hace cumplir estos deberes y hace que se respeten tales derechos. La exigencia católica es una exigencia moral; pero nuestros positivistas ven el inmediato peligro de que se convierta en una exigencia de carácter social. Las limitaciones morales contra la propiedad privada pueden convertirse en limitaciones materiales. El establecimiento de ciertos deberes para con los pobres de parte de los ricos, y de ciertos derechos de los pobres frente a los ricos, implica la existencia de una fuerza positiva que los establezca. La

[51] En *La Libertad*, a. II, núm. 48.

iglesia ha establecido esta fuerza, la justicia divina; pero como tal fuerza ha dejado de ser vigente, necesariamente la existencia de tales deberes y derechos conduce al establecimiento de una nueva fuerza, y ésta sólo podría serlo el estado. Esto no es otra cosa que comunismo. *Nuestros positivistas, portavoces de la burguesía mexicana, defienden a la propiedad privada tanto contra el comunismo materialista, como contra el comunismo cristiano, que para realizarse tendría necesariamente que servirse de instrumentos materiales. No teniendo ya valor la resignación y premio en otro mundo, las clases menesterosas tratarían de acabar con la supuesta injusticia en este mundo.*

§ 97. Los indígenas y el nuevo orden social

Hombres que consideraban peligrosa hasta la limosna para el nuevo orden social; hombres que consideraban su derecho a la propiedad privada por encima de cualquier otro derecho, por encima de la religión y de la moral, habrían de ver con malos ojos cualquier movimiento que tendiese a la reivindicación de derechos que no eran los suyos. Hombres que defendían la propiedad privada, sin importarles cuál fuese el origen de esta propiedad, habrían de oponerse a reclamaciones sobre esta propiedad, aunque éstas partiesen de sus auténticos propietarios, de aquellos que habían sido despojados. Éste es el caso de los pueblos de indios que han sido despojados de sus tierras y tratan de reclamarlas. Sólo se reconoce la propiedad de los actuales poseedores: *En el nuevo orden sólo se reconocen los derechos del más fuerte; sólo poseen los bienes aquellos individuos que se han mostrado capaces de obtenerlos; la forma no importa. El estado no debe preguntarse por la forma en que estos bienes se han obtenido; su misión es la de protegerlos.*

En el Estado de Hidalgo, los pueblos de indios se han insubordinado contra los propietarios de las tierras disputando la propiedad de las mismas acusando a los actuales propietarios de haberlos despojado de tierras que les pertenecían desde sus antepasados. *La Libertad* da la noticia con las siguientes palabras: se sabe que los "pueblos del Estado de Hidalgo, que se hallan empeñados en una lucha encarnizada contra los propietarios", están acusados "de los cargos grandísimos de comunismo y de trastornos del orden público".[52] Comunistas, trastornadores del orden público, es la más grave acusación que se les podía lanzar. En efecto, estaban trastornando el nuevo orden social, el orden de la burguesía mexicana. Francisco Islas, abogado defensor de los pueblos de indios, protesta contra esta acusación lanzada por la redacción de *La Libertad*, diciendo: "lo que desean los pueblos del Estado de Hidalgo no es más que justicia, y la piden ante quien únicamente puede impartirla: ante los jueces de Hidalgo. ¿No creen ustedes los redactores, que ya se hacen sospechosos los que para defender su causa, desfiguran los hechos y lastiman la honra, no ya de los individuos sino de los pueblos?"[53]

[52] Redacción de *La Libertad*, a. I, núm. 15.

En efecto, en defensa de los intereses de los cuales son portavoz, nuestros futuros científicos aducirán en contra de los derechos de los pueblos de indios, con ideas de orden social, patria, o progreso, el derecho de los despojadores de sus tierras. Los indios son seres inferiores, sin derechos, porque están incapacitados para sostenerlos. Se habla, dicen, de una guerra de castas; pero esto es absurdo, porque para que fuese posible era menester que los indios tuviesen un grado de progreso que en la realidad no han alcanzado. Se trata de razas atrasadas e inferiores, que no tienen ese sentido de patria que es menester para una guerra de tal naturaleza. "Mal pueden los indígenas experimentar un sentimiento patriótico que difícilmente se puede probar que hayan tenido en otra época, y que denota un adelanto intelectual a que nunca han llegado."[54] Faltos de sentido patriótico, no pueden entonces reclamar sus tierras y luchar por ellas. Esta raza no siente otra cosa que el amor a la tierra que sólo puede sentir el hombre primitivo; "lo que se nota en ella es ese amor a la tierra, amor exclusivo, y que no tiene por rival ningún otro en el corazón del hombre que vive en los albores de la civilización".

Pero este amor no es suficiente. Es digno de pueblos primitivos y no de hombres que han alcanzado el más alto grado de progreso. *La tierra debe estar en manos de hombres que la hagan progresar, que la puedan explotar haciéndola producir riquezas. La patria no está ya en la tierra; la patria es el progreso material. El progreso está por encima de cualquier otro sentimiento.* Y esto es lo que no pueden entender los indios. Aman sus tierras y las reclaman, sin comprender que por obra del progreso estas tierras han pasado a manos del latifundista, que las explota en su propio beneficio, que resulta ser el beneficio de la patria. "Se le ha hecho creer a esta raza —nos siguen diciendo—, por unos cuantos especuladores, que la han despojado de los terrenos que eran de su propiedad, y los disputan como el beduino defiende su fuente, sin ocurrírsele jamás que lleva a cabo una obra patriótica al defenderla." Los indios

[53] Francisco Islas, "Carta" a *La Libertad*, en a. I, núm. 15.
[54] Redacción de *La Libertad*, a. I, núm. 19.

luchan por sus tierras como el beduino por el agua de la fuente, sin que esto quiera decir que luchen como el patriota por su patria. Ahora resulta que la lucha por lo que es vital al hombre no es lucha patriótica sino que es considerada como lucha primitiva, atrasada, fuera del progreso que se ha alcanzado. El progreso es para estos hombres otra cosa muy distinta: es la entrega de lo que es vital para unos hombres para que sea explotado por otros en nombre de la civilización. El progreso no se detiene ante lo que es para unos hombres fuentes de vida. Está por encima de los individuos, para satisfacer los intereses de otros individuos.

"Una guerra de castas es posible, diremos más, puede estar cercana, pero, en nombre únicamente del despojo de las propiedades, sin otro ideal que el robo, y la matanza de aquellos a quienes *erróneamente* reputan los indios como usurpadores." He aquí que la lucha por lo que es vital para los indígenas, es considerada como simple violencia, como robo, injusticia. La justicia está del lado del que ha despojado en nombre del progreso. No puede ser lucha justa la de una raza inferior, porque no está a la altura del progreso que ha alcanzado la humanidad, porque ignora que el derecho es de los más fuertes, de los que poseen todos los medios de represión, incluyendo la fuerza del estado. La justicia está del lado del más fuerte, del civilizado. La revolución de los indios, aunque sea por el logro de algo vital para ellos, es injusta porque es contraria a los principios del progreso, representado por los nuevos propietarios.

El indio pertenece a una raza inferior, de poco alcance intelectual, porque no puede comprender la justicia de las leyes que le despojan. Contra esta raza no cabe sino la violencia. "Y cuando se trata de semejantes revoluciones sin ideal de ninguna clase, y promovidas por una raza de tan cortos alcances intelectuales, que no pueden comprender la razón y la justicia; cuando es imposible explicarle lo que es la prescripción, principal derecho que se puede alegar contra la usurpación que pretenden los indios haberse hecho en lo que nunca han poseído con los caracteres de propiedad, no hay más que apelar, para evitar mayores males, al recurso único que tiene la civilización contra la barbarie: a la *fuerza*."

Con estas palabras se expresan hombres que hablan de orden y de paz por medio del *convencimiento;* por medio de una doctrina que *demuestra* la realidad de los hechos que sostienen. Se habla de aplicar la fuerza cuando un grupo de hombres no queda convencido de las razones que se le dan para justificar lo que ellos ven como un despojo, cuando no quedan convencidos con lo que se les

quiere demostrar. Hombres así están fuera del progreso, no vale la pena tratar de convencerlos, y el único medio es la fuerza, que es el instrumento del progreso en su lucha contra la barbarie. Consideran desesperante ver cómo este grupo de tercos indios no puede entender las razones por las cuales los que despojan son los verdaderos dueños de las tierras, por prescripción, porque les faltó la fuerza para recuperar sus tierras cuando aún era oportuno, y en cambio los que reclaman estas tierras, al tratar de recuperarlas, se convierten en salteadores, comunistas. Es desesperante ver cómo es posible que exista un grupo de hombres que no comprenda lo que es la justicia de acuerdo con las leyes del progreso. Contra un grupo de hombres de mentalidad tan atrasada no queda sino la fuerza porque la razón no está a sus alcances.

Aquí queda descubierto, una vez más, el substrato de la ideología sostenida por la burguesía mexicana. De acuerdo con ella, se ha sostenido la idea de un poder puesto al servicio de *toda* la sociedad mexicana; pero por un lado, ya ha quedado cínicamente excluida la clase pobre, cuando se ha invitado al rico a hacer las leyes que le convengan. Los gobiernos y las leyes los hacen los más fuertes, y en la actualidad los más fuertes son los ricos: la nueva era es de los hombres de dinero. Por otro lado, se ha excluido a otro gran grupo de hombres, el indio. A éste se le excluye porque se le considera como raza conquistada, no como mexicano. Se sostiene una idea de Nación mexicana que excluye a los indios, que no son mexicanos y pertenecen a una raza inferior. Por ello no tienen ninguna razón en sus reclamaciones. Como se ve, lo que en realidad sostiene nuestra burguesía es una ideología que sólo conviene a sus intereses; los de otros grupos sociales quedan subordinados a esta ideología mediante doctrinas que la justifican. Cualquier actitud contraria a estos intereses es calificada de comunista, producto de un atraso mental, contraria al orden y la paz. Frente a este tipo de actitudes, contrarias a los intereses del grupo predominante, no cabe otro remedio que la fuerza. "Que comprendan los indígenas que somos los más fuertes —nos dicen—, y sus amagos de comunismo inconsciente cesarán."

Si se permite que triunfe un movimiento de la naturaleza del que plantean los indios de Hidalgo, nos sigue diciendo la redacción de *La Libertad*, puede ocurrir una revolución social. El orden social está por encima de la justicia o la injusticia que se cometa subordinando a los indios. Es posible que éstos tengan la justicia desde otros puntos de vista; pero estos puntos de vista no están de acuerdo con el progreso, con los intereses de la clase dominante, diríamos nos-

otros. La burguesía mexicana, cuya base la forma el latifundismo, no puede aceptar la restitución de las tierras. Los defensores de la burguesía ligan los intereses de ésta a lo que llaman *interés nacional:* alterar los intereses de la burguesía es alterar los de la nación. Permitir que triunfe un movimiento que está en contra de los intereses de la burguesía, es permitir un triunfo en contra del orden social, es invitar al desorden, a la revolución. "En esta clase de revoluciones provocadas por intereses materiales, todo depende del primer paso que se dé. Hoy el indio se levanta para disputar lo que cree suyo. El día en que se convenza de que es el más fuerte, sus pretensiones no conocerán límites. Hoy pelea por unos cuantos centenares de varas cuadradas de terreno, mañana deseará la destrucción de la raza blanca, de la que está profundamente separado y a la que no puede menos que aborrecer."[55]

Estos hombres son bien conscientes de la división que existe entre el blanco o mestizo que despoja y el indio despojado, entre el latifundista y el campesino, entre los grupos poseedores y los desposeídos. Sin embargo, a pesar de ser conscientes de esta división, no intentarán, para remediarla, otra cosa que la fuerza. Piden un orden sobre bases racionales; pero en cuanto no pueden convencer, recurren a la violencia. Cuando no pueden convencer de que sólo ellos tienen todos los derechos, recurren a la fuerza para mostrar la justicia de sus pretensiones. No dejan de adivinar que movimientos como el que se les ha planteado con los indios de Hidalgo, pueden conducir con el tiempo a una revolución social; pero nada positivo hacen para evitarlos, porque la fuerza es la solución menos positiva que podían ofrecer, de acuerdo con sus doctrinas. En el fondo no dudan de que la justicia, vista desde otros ángulos, asista a los indios; pero piensan que ceder es acrecentar las fuerzas de una futura revolución. Son progresistas, creen en el progreso, pero siempre y cuando el progreso no se les escape de las manos. Así nos encontramos a estos amantes del progreso tratando de detenerlo. En vez de encauzar las fuerzas que se están formando dentro del nuevo estadio social, las comprimen más y más. El Porfirismo fue el instrumento de que se valieron para comprimir las fuerzas que les eran hostiles; pero no lograron otra cosa que hacerlas estallar en una nueva revolución.

Previendo el peligro, pero incapaces de evitarlo por vías positivas, nuestros políticos positivistas pedirán al estado que actúe como gendarme en provecho de sus intereses. "Los hombres que el país tiene a su frente —nos dicen—, tienen el imperioso deber de

[55] "Caso de Hidalgo", en *La Libertad*, a. I, núm. 43.

reprimir con energía, y cueste lo que costare, estos movimientos parciales, aunque al parecer insignificantes, que son los precursores de una revolución social." Durante treinta años el Porfirismo cumplirá con este papel que le ha señalado la burguesía mexicana. Su misión será la de proteger los intereses de ésta, acabando con todo movimiento que le sea contrario: "cueste lo que costare".

VII. LAS IDEAS POSITIVISTAS Y EL NUEVO ORDEN

§ 98. "La Libertad" y la filosofía positiva

Por las citas y referencias, así como por las ideas expuestas por los redactores de *La Libertad*, es fácil ver cómo el nuevo grupo político, se servía de la filosofía positiva para defender ideas que tenían su origen en las circunstancias mexicanas de esa época. También se ha visto cómo se sirven de la ideología de los filósofos de la restauración, como José de Maistre, para apoyar sus ideas sobre un nuevo orden. La ideología que sirviera contra la Revolución francesa —filosofía de la restauración y filosofía positiva—, era utilizada por nuestros nuevos conservadores frente al liberalismo mexicano. El positivismo era el que más se prestaba para la justificación del nuevo orden, porque también había sido en Europa la mejor justificación ideológica del orden de la burguesía. Ya se ha visto al principio de la presente obra, cómo el positivismo de Augusto Comte no era otra cosa que la expresión de la necesidad que sentía la burguesía de establecer un nuevo orden social, una vez que hubo dado fin al viejo orden teológico-feudal. La doctrina de Comte fue en México la justificación ideológica de la lucha de la burguesía mexicana contra el viejo orden clerical-militarista. Esta misma doctrina justificaba la idea del establecimiento de un nuevo orden: el de la burguesía mexicana. Gabino Barreda sembró en la escuela la semilla que ahora empezaba a fructificar en el terreno político.

El grupo que se expresaba en las columnas de *La Libertad* hizo patente, desde su nacimiento, sus ligas con la filosofía enseñada por Barreda. *La Libertad* era la expresión política de los positivistas mexicanos. Agustín Aragón, al hablar del desarrollo del positivismo en México, dirá: "En 1877, M. Telésforo García, écrivain vigoreux et adepte du Positivisme, fonda le journal *La Liberté*, qui intervint dans toutes les questions politiques palpitantes; c'est la première publication périodique dans laquelle ont ait apliqué le critérium positif aux affaires publiques du Mexique".[56] Para hacer más patente esta relación de *La Libertad* con la filosofía positiva, la redacción hace publicar trabajos de carácter puramente científico de conocidos positivistas mexicanos como Porfirio Parra, Luis E. Ruiz, Manuel Flores, a quienes se ha encargado de la sección científica.[57] Al lado de estos trabajos se publicarán algunos de los maestros del positivismo, como *La Crisis religiosa en Europa* de Ernesto Renán; y el *Programa liberal-conservador* de Émile Littré. En la presentación del trabajo de este último, se dice: "*La Libertad* consigna hoy las ideas del gran discípulo de Augusto Comte, como ha consignado y consignará la de otros grandes pensadores de nuestra época, todos en conformidad absoluta con nuestro programa, que puede resumirse en dos palabras: *orden y progreso*. Nuestro propósito es ir formando así, lo que podría llamarse la documentación comprobativa de nuestro programa, que tantas iras santas nos trajo al principio, que hoy se considera como aceptable, y que mañana será la bandera de unión de todos los que quieran más a la patria que a sus ilusiones."[58]

Este periódico adoptó al aparecer el lema de "Periódico liberal-conservador"; pero a partir del número 180 de su segundo año de vida, en 1872, adoptó el lema comtiano: *Orden y Progreso*. Desde sus inicios, nos dicen los editores, la redacción de *La Libertad* era consciente de "la necesidad de adoptar las bases científicas de la escuela evolucionista como punto de partida para juzgar de nuestro estado social y político".[59] En un principio "llamamos a nuestro periódico *Liberal-conservador*, que no es más que la traducción en el terreno y en el tecnicismo político de la frase *orden* y *progreso*, es decir, la combinación armónica de los intereses que tienden a hacer durar una sociedad con los que tienden a transformarla incesantemente, de lo que Augusto Comte ha llamado la *estática* y la *dinámica social*". El periódico sabía que era necesaria una nueva política, porque los mejores partidos políticos estaban ya incapacitados para gobernar al país, debido a "la imposibilidad radical en que se hallaban de concebir la necesidad de una conciliación entre los elementos que conservan una sociedad y los que la transforman, entre el *orden* y el *progreso*". En sus seis años de vida de 1878 a 1884, desfilarán por sus páginas los nombres de teóricos de la filosofía positiva como Porfirio Parra, Luis E. Ruiz y Manuel Flores, y los nombres de quienes fueran después, principales sostenedores del partido político que pretendió hacer una política positiva, el de los llamados "científicos", como Justo Sierra, Miguel y Pablo Macedo, Yves Limantour y Francisco Bulnes.

[56] Agustín Aragón, *Essai sur l'histoire du Positivisme au Mexique*. Mexico, 1898, p. 44.

[57] Porfirio Parra publica "La formación de la vida en Claudio Bernard", "Sobre educación" e "Importación de los Estudios lógicos". Manuel Flores publica un "Ensayo sobre educación"; y Luis E. Ruiz, "Clasificación de las ciencias exactas".

[58] Editorial de *La Libertad*, a. II, núm. 144. México, 1879.

[59] "Orden y Progreso" en *La Libertad*, a. II, núm. 144.

§ 99. La nueva política mexicana y el positivismo

La forma en que *este grupo de hombres* entiende la política mexicana en términos positivistas, es expuesta por Jorge Hammeken Mexia, joven redactor de *La Libertad*, y uno de los primeros en entrar junto con Justo Sierra en la Cámara de diputados en 1880. Los positivistas, nos dice, "consideramos la política como la geometría o la fisiología, descartando absolutamente toda explicación teológica o metafísica, y no preocupándonos sino del punto de vista de la realidad y de la autoridad".[60] Esta es la razón por la cual "al frente de *La Libertad* hemos inscrito el lema positivista, *orden y progreso*". Dicho lema viene a indicar "que subordinaremos todas nuestras opiniones al estado actual de la sociedad mexicana, que consideramos todos los fenómenos, tanto los complicados como los sencillos, los de la política como los de la astronomía, bajo el doble aspecto de la constitución y del movimiento, de la estructura y de la función, cuidando de no separar jamás las leyes de la organización de las del desarrollo, y reconociendo siempre que el orden es la base del progreso y que el progreso es el desarrollo del orden".

Esta nueva filosofía política viene a enfrentarse a los políticos de la revolución. El enemigo no lo es ya el viejo conservador, sino el triunfante liberal que continúa sosteniendo el desorden como ideal. La lucha es contra los "metafísicos", como son ahora llamados los liberales. Los ideales del liberalismo son ahora perjudiciales a la sociedad. Por esto cuando aparecen ideas de orden como las del positivismo, las ideas liberales van derrumbándose. Cuando "en nombre de la ciencia —dice Hammeken—, en nombre de una sana filosofía, venimos demostrando que no es posible marchar con leyes que como botín de guerra se han tomado de aquí y de allá, sin tener en cuenta nuestras circunstancias especiales", "cuando hemos escogido nuestras armas en los arsenales de la ciencia y de la historia y con ellas batimos los baluartes de la ortodoxia liberalesca, comienza ya a vacilar el antiguo edificio, los muros se desploman, y los famosos derechos del hombre antes inscritos en el frontis del templo de la metafísica, yacen en medio del polvo y de las ruinas".

El positivismo es el instrumento que sirve ahora para destruir el desorden y construir el nuevo orden. El positivismo ha formado a la nueva generación que ahora se enfrenta al desorden liberal. Cada vez se hace más notable el poco entendimiento que hay entre esta nueva generación y la generación de los hombres del liberalismo.

[60] Jorge Hammeken Mexia, "Política positiva" en *La Libertad*, a. II, núm. 241.

Los tiempos han cambiado, las circunstancias también. Las ideas han cambiado asimismo y deben adaptarse a la marcha del progreso. Los liberales insisten en aplicar a las circunstancias mexicanas remedios utópicos, que lo son por ser inadecuados para ellas. La nueva política debe estar hecha sobre ideas menos utópicas que los derechos del hombre, y estar al servicio de la realidad positiva. Esta realidad está pidiendo el orden por encima de cualquier idea utópica, de cualquier derecho utópico. Los hombres de la nueva generación, los formados en el positivismo, no pueden estar ya al lado de utopistas, de idealistas, sino al lado de hombres fuertes, capaces de imponer el orden.

Ya se ha visto cómo uno de estos hombres lo es el general Porfirio Díaz. En él ven nuestros positivistas las cualidades que debe tener el hombre que quiera gobernar de acuerdo con las ideas positivistas, de acuerdo con el progreso del país, y no de acuerdo con ideas que nada tienen que ver con la realidad. Justo Sierra nos dice: Nos "decidimos, a riesgo de conquistar la impopularidad entre los círculos políticos, a apegarnos cada día más a la aspiración más profunda de nuestro país, la paz pública".[61] Esta aspiración fue la que los llevó a buscar a un hombre capaz de realizarla. "Nos encontramos en el presidente con un hombre convencido de esa necesidad al mismo grado que nosotros, él era el centro natural del orden público, y como su honradez era inmaculada, todo lo que fuese vigorizar su prestigio era robustecer la causa del orden. Eso hemos hecho, eso hacemos, así trabajamos por la paz, que en nuestro moribundo país es la condición *sine qua non* de la libertad, objeto de nuestro culto reflexivo y viril, porque es la expresión más alta de la justicia y el deber." Porfirio Díaz fue el instrumento para el establecimiento del nuevo orden. Nuestros políticos positivistas vieron en él, desde un principio, al hombre capaz de hacer realidad lo que entonces era una utopía más. Nuestra burguesía tuvo así en el positivismo un instrumento ideológico; y en Porfirio Díaz un instrumento material. El Porfirismo sería el orden de la burguesía mexicana justificado por las ideas del positivismo.

§ 100. Aplicación del positivismo de Spencer a las circunstancias políticas mexicanas

Así como en sus inicios los teóricos de la burguesía mexicana, como Barreda, se sirvieron del positivismo de Augusto Comte, ahora se servirían del positivismo de Mill y de Spencer. Justo Sierra es

[61] Justo Sierra, "*La Libertad* y la situación política", a. II, núm. 182.

quien mejor ha aplicado las ideas de Spencer a las circunstancias mexicanas de la época. La idea de evolución sostenida por Sierra en su libro titulado *Evolución política del pueblo mexicano*, es la sostenida por la doctrina positiva de Herbert Spencer. Lo decisivo en la historia política de México es el paso de la era militar a la era industrial. La primera es la representada por la época en que gobiernan los caudillos militares. Contra estos caudillos se enfrentarán los representantes de la naciente burguesía mexicana, los hombres de la Reforma, para dar lugar a la era industrial representada por el Porfirismo.

Justo Sierra, al enfrentarse a las ideas de los liberales mexicanos en la época en que empiezan a perfilarse las doctrinas políticas de los futuros "científicos", se servirá también de la doctrina de Spencer acerca de la evolución. "Es para mí fuera de duda que la sociedad es un organismo, que aunque distinto de los demás, por lo que Spencer le llama un *superorganismo*, tiene sus analogías innegables con todos los organismos vivos. Yo encuentro, por ende, que el sistema de Spencer, que equipara la industria, el comercio y el gobierno, a los órganos de nutrición, de circulación y de relación en los animales superiores, es verdadero."[62] Cierto que si se ve en detalle esta relación, resulta no ser tan exacta, sigue diciendo Sierra; sin embargo, hay algo que está fuera de debate para quien se inicia en esta filosofía, y "es que la sociedad, como todo organismo, está sujeta a las leyes necesarias de la evolución; que éstas en su parte esencial consisten en un doble movimiento de integración y de diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Es decir, que en todo cuerpo, que en todo organismo, a medida que se unifica o se integra más, sus partes más se diferencian, más se especializan, y en este doble movimiento consiste el perfeccionamiento del organismo, lo que en las sociedades se llama progreso".

Obsérvese que, de acuerdo con esta tesis, la libertad individual no viene a ser otra cosa que la consecuencia de un alto grado de progreso. La libertad viene a ser aquí consecuencia de un alto grado de orden. En las sociedades más ordenadas es posible una mayor libertad individual. La libertad es una consecuencia del orden que haya llegado a alcanzar la sociedad. A un mayor orden social corresponde una mayor diferenciación de sus partes. Ahora bien, si se aplica esta idea a México, se encuentra con que este país no ha alcanzado el grado de progreso que es menester que alcance para disfrutar

[62] Justo Sierra, "El programa de *La Libertad*", en *La Libertad*, a. II, núm. 205.

de la libertad individual. México ha sido un país sin orden; por ende es un país que no ha cumplido con la ley del progreso, expuesta por Spencer, conforme a la cual la libertad individual no es otra cosa que una consecuencia del orden social. Donde no ha habido orden social, no puede haber libertad individual.

El liberalismo mexicano es utópico porque sostiene una doctrina fuera de la realidad mexicana. La libertad individual es un ideal utópico en una sociedad desordenada. Para que México pueda alcanzar la suprema diferenciación de sus individuos, para que pueda pasar de lo homogéneo a lo heterogéneo, es menester que pase en primer lugar por la fase de lo homogéneo, por la fase de integración de todas las partes de la sociedad mexicana. Es menester que antes de que los individuos obtengan la libertad individual, alcancen el orden social. No se puede pasar de la anarquía a la libertad; esto es utópico; es necesario antes que nada pasar por el orden y éste es el que tratan de establecer nuestros positivistas. Están contra los liberales, porque éstos están contra las leyes del progreso. La libertad individual es un ideal por alcanzar, que en las circunstancias del México de entonces era utópico querer realizar.

Ahora obsérvese cómo ha cambiado la idea que sobre la libertad y el liberalismo tenían los positivistas comtianos como Barreda; los positivistas que como Sierra siguen a Spencer tienen otra idea acerca de la libertad y el liberalismo. *Siguiendo a Comte, el liberalismo y la idea de éste acerca de la libertad, históricamente no es otra cosa que un estadio transitorio entre el estadio teológico y el positivo; representaba el estadio llamado metafísico. El sentido de la libertad del liberalismo es útil para destruir el orden teológico-feudal; pero una vez cumplida su misión, tal idea debe dar lugar a la del orden positivo. De acuerdo con Barreda, el liberalismo mexicano, una vez cumplida su misión destructiva, tenía que dejar su lugar al positivismo, a los hombres educados en las ideas de orden. El sostener ideas de libertad, en el sentido que las entendía el liberalismo mexicano, era anacrónico, fuera de tiempo, porque habían pasado. En cambio, para los positivistas que, como Sierra, siguen a Spencer, las ideas del liberalismo mexicano sobre la libertad son ideas por realizar una vez que se hayan cumplido las condiciones que señalan las leyes del progreso: el orden. Las ideas del liberalismo no son ya anacrónicas, sino utópicas, están fuera del tiempo en cuanto que todavía no es tiempo de que se realicen. Así tenemos que para los comtianos la idea de libertad y el liberalismo representan un estadio del progreso que ha terminado su misión; para los spencerianos, representan un estadio al que México no ha*

llegado aún. Ambos grupos de positivistas están de acuerdo en que el liberalismo es un obstáculo para la realización del orden. De acuerdo con la doctrina sobre el progreso de Comte, el liberalismo ha cumplido su misión; de acuerdo con la de Spencer, aún no la tiene.

El porqué de este cambio de manera de pensar acerca del progreso, de este pasar de la idea de Comte a la idea de Spencer, se explica por lo siguiente. La situación social de México en esta época no era para afirmar que se había iniciado la era positiva, de acuerdo con la tesis de Comte. El orden positivo, de acuerdo con la tesis comtiana, era otra utopía más. La realidad era un desorden social. Aceptar la tesis de Comte, era aceptar la tesis de que los mexicanos habían alcanzado el grado de progreso que era menester para establecer el orden positivo. Esta idea pudo haber sido válida al triunfar el liberalismo sobre el partido conservador, cuando con Barreda se pensaba que iba a seguir una era de orden. Gabino Barreda podía ver el triunfo del liberalismo mexicano como el triunfo del espíritu positivo en contra de las fuerzas del retroceso. Esto era en 1867; pero diez años más tarde se veía que en vez del orden positivo, se había enseñoreado del país el más completo desorden. No, México no había alcanzado el grado de progreso que era menester alcanzar para llegar al estadio positivo. El orden que éste necesitaba, no era el que una sociedad se impone a sí misma al desarrollarse. El nuevo orden sería un orden impuesto por un grupo social capaz de imponerlo. Había que imponer el orden a los mexicanos, porque éstos eran incapaces de ordenarse por sí mismos.

La doctrina de Spencer era más adecuada que la de Comte para justificar el nuevo orden que debía ser impuesto a los mexicanos para su propio bien. El orden no es ya el fin del progreso social, sino un instrumento al servicio de la libertad individual. Para que exista ésta es menester que ante todo haya existido el orden social. El nuevo grupo social no aparecía como enemigo de la libertad, sino como su mejor ayuda; quería el orden para que mediante él se obtuviera la libertad. La libertad es algo que se alcanza en un estadio superior de progreso social; nuestros positivistas quieren establecer el estadio que es menester se realice previamente al de la libertad individual; quieren el orden que haga posible la libertad. Si luchan contra los liberales, es porque éstos hacen imposible, por que estorban la realización de la auténtica libertad. El liberalismo quiere realizar la libertad en circunstancias en las cuales es imposible sea realizada, de aquí que se considere a los liberales como utopistas. Nuestros positivistas son realistas, porque saben cuál es

el verdadero grado de evolución de la sociedad mexicana, y por lo tanto pueden realizar las condiciones que son menester para alcanzar la libertad.

Ahora resulta muy natural el "pedir para un pueblo que, por sus elementos heterogéneos y aislados —dice Sierra—, está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión, porque de lo contrario la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará, y esta sociedad será un aborto". Pretender que los individuos de una sociedad tengan los derechos que sostiene el liberalismo, antes de que esta sociedad se haya integrado, equivale a hacer abortar a dicha sociedad y con ello los derechos que se defienden. Los derechos del individuo sólo son válidos dentro de una sociedad; ahora bien, si la sociedad desaparece, los derechos del individuo desaparecen con ella. México se encuentra en esta situación. En nombre de la libertad se está destruyendo el único medio que hace posible tal libertad: la sociedad.

§ 101. La sociedad mexicana, organismo condenado a desaparecer

Justo Sierra considera a la sociedad mexicana como un organismo cuya situación crítica le condena a desaparecer. Es, dice, uno de esos organismos que los naturalistas consideran destinados a la desaparición. La inmensidad del territorio, la falta de comunicaciones y la aversión a la verdad unida a una falsa educación, son los instrumentos que más y más están debilitando a la nación mexicana. Los mexicanos, en vez de alentar el orden, provocan un desorden permanente. Esto, dice Sierra, "hace de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles, más inermes de los que viven dentro de la órbita de la civilización".[63]

Ahora bien, mientras México se va destruyendo a sí mismo, "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorar, mientras nosotros cada día ganamos en aptitud para ser devorados". Frente a este coloso estamos expuestos "a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las probabilidades". Para evitar este peligro, sigue diciendo, es menester concentrar la autoridad social, porque en esta forma se fortalecerán las fuerzas musculares de la nación mexicana.

[63] Justo Sierra, *ob. cit.*

Estas palabras de Sierra se unen a las que ya habíamos encontrado en él al criticar la Constitución de 57 (§ 83), "hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista en que es lógica; que tienden a humanizar bruscamente y por la violencia cualquier ideal..." Nuestros positivistas comprenden el peligro que representan para México los Estados Unidos, sienten la amenaza; pero al mismo tiempo se sienten impotentes, débiles, inferiores, y la causa de esta debilidad la achacarán a la raza a la cual pertenecen, a la latina. La raíz de todos los males de los mexicanos será el que éstos pertenecen a una raza incapaz de imponerse al orden, raza soñadora y utópica que vive fuera de la realidad. Mientras los latinos sueñan, un pueblo sajón, los Estados Unidos, crece cada vez más fuerte.

Parece ser que ésta ha sido otra de las razones que movieron a los mexicanos para adoptar el positivismo. De los Estados Unidos no veían sino su crecimiento *material*. Era un pueblo cada vez más fuerte materialmente, mientras México se desangraba luchando por diversos caudillos o en nombre de ideas utópicas. Era menester que se formase en México un grupo social capaz de enfrentarse al peligro que representaba el país del norte; un grupo de hombres que realizase en México lo mismo que los hombres del norte habían realizado en su país. Era menester hacer un México fuerte en el sentido material. Este grupo pareció serlo nuestra llamada burguesía, que hablaba de un desarrollo industrial y material del país. La educación positiva fue una educación tendente a desarraigar de los mexicanos lo que consideraban defectos heredados de la raza latina, a la cual pertenecían. Había que hacer de los mexicanos hombres con la capacidad de creación material de los sajones. Durante el período porfirista, México se entregó a una tarea para la cual no demostraría aptitudes. Por temor a la raza sajona, se sajonizó, abandonando las aptitudes más propias de lo que consideraba su raza. El nuevo ideal fue el de hacer de México un país capaz de desarrollar las fuerzas que desarrollaba el vecino del norte. Ante el temor a la fuerza material, México se materializó. *Nuestra burguesía pretendió parecerse a las grandes burguesías sajonas, pero le faltaba aptitud para ello, no pasando de ser, como se ha visto, un grupo social apoyado en el latifundio y la burocracia, en vez de apoyarse como las grandes burocracias sajonas en la industria y comercio. Falta de estas aptitudes, nuestra burguesía no tendría de burguesa sino el nombre que a sí mismo se puso, y su aspiración a parecerse y enfrentarse a la burguesía europea. Nuestra burguesía se propuso alcanzar el control del país para ordenar las fuerzas*

materiales del mismo, formando así una nación capaz de competir con la gran burguesía del país del norte. El instrumento fue el positivismo, para en esta forma crear una mentalidad práctica semejante a la del sajón; sin embargo, no se obtuvo otra cosa que retardar el desarrollo propio de los mexicanos. Para defenderse de la burguesía norteamericana, tuvo que entregarse a la burguesía de Europa. La industria y el comercio quedó en manos de esta burguesía, que la explotó en su propio provecho, mientras la nuestra se iba a conformar con explotar las rentas del campo y las de la burocracia.

Sección Séptima

POLÉMICA: "EL KRAUSISMO"

I. LA RAZA LATINA Y EL PELIGRO SAJÓN

§ 102. Justo Sierra frente a la doctrina Monroe

Cuando Justo Sierra, en su *Evolución política del pueblo mexicano*, ofrece una explicación histórica del paso de la época revolucionaria a la época de orden del Porfirismo, se sirve de la interpretación que Spencer ha hecho de la historia universal y dice: "Colonización, brazos y capitales para explotar nuestra gran riqueza, vías de comunicación para hacerla circular, tal era el *desiderátum* social; se trataba de que la República . . . pasase de la *era militar* a la *era industrial*." Era menester que México siguiese el camino del progreso, pero existía una razón más poderosa todavía que expresa Sierra con las siguientes palabras: que "pasase aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendía a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles".[1] Era urgente ponerse a la altura material de los Estados Unidos, pues de otra manera México estaba en peligro de ser devorado por su debilidad. Sierra relata cómo Juárez, una vez que hubo triunfado en su lucha contra las fuerzas reaccionarias del país, se dedicó a la realización de este *desiderátum* social: ordenar e industrializar al país; pero sería Porfirio Díaz el que lo realizase.

Ya he anticipado los medios de que se sirvió nuestra burguesía para ponerse a la altura de la gran burguesía norteamericana, en cuyo crecimiento veía un gran peligro para sus intereses. Con lo primero que tropezó nuestra burguesía fue con la incapacidad del mexicano para adaptarse a un sentido materialista de vida, un sentido práctico de la vida. Desarraigado todo lo que le fuese opuesto: el utopismo y el desorden. El instrumento fue una educación sobre bases positivistas. Había que hacer de los mexicanos hombres capaces de realizar el mismo tipo de obras que en el vecino país realizaban los norteamericanos. Sin embargo, a pesar de que nuestra burguesía intentó competir con la norteamericana, no lo logró, porque le faltó capacidad para ello. Incapaz de realizar el tipo de obras que era menester para convertirse en una auténtica burguesía, se conformó con contrarrestar a la del norte mediante la entrega de lo que pudieron ser sus industrias a la gran burguesía europea. El

[1] Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, p. 416.

gobierno de Porfirio Díaz se habría de caracterizar por sus esfuerzos en contrarrestar la influencia de los Estados Unidos en México mediante una política de concesiones económicas a los grandes capitales europeos. La famosa era industrial del Porfirismo, más que obra de mexicanos lo fue de estos capitales, que explotaron al país en su propio provecho. Nuestra burguesía, como se ha dicho, se conformó con explotar sus latifundios y el erario público.

Justo Sierra, mucho tiempo antes de que el Porfirismo llegase a su apogeo, defendería la tesis expuesta. La construcción del Canal de Panamá había motivado la crítica de la prensa norteamericana, la cual, en nombre de la Doctrina Monroe, se oponía a la injerencia de Europa en América, y como injerencia consideraba la construcción de dicho canal. Justo Sierra discute el tema diciendo: "Si esta doctrina no sólo quiere decir que las naciones europeas no deben tener una intervención en los asuntos políticos de los americanos, sino que las grandes obras que hay que ejecutar en los países de más acá del Bravo, no pueden hacerse sin el beneplácito, mejor dicho, no pueden hacerse sino por los americanos (estadounidenses), no podemos asentir a ello. Los americanos del norte nos tratan con este motivo como si en realidad no existiéramos o como si se nos pudiera suprimir de un golpe."[2]

Nosotros, continúa diciendo Sierra, tenemos también nuestros intereses, y "si para desarrollar nuestra propiedad necesitamos de obras inmensas en desproporción absoluta con la potencia de nuestros capitales, nadie nos impedirá sacar estas obras al mejor postor, y si las compañías europeas nos ofrecen condiciones más ventajosas que las americanas, darles nuestras concesiones". Protestamos contra la campaña de la prensa americana que tiende a sacar "los intereses europeos del suelo hispanoamericano, por otros medios que los que la lucha fecunda y noble del comercio y la industria ofrecen, y porque no hemos abdicado nuestro dominio sobre nuestro suelo, porque tenemos una voluntad soberana en nuestras cosas interiores y porque nosotros entendemos que la fórmula más ingenua de la doctrina Monroe y que no nos excluye es ésta: *América para los americanos*, y no esta otra que nos humilla y nos afrenta: América para los Yankees".

Nuestra burguesía ha visto un gran peligro en lo que llama Coloso del Norte, que amenaza devorar a los países más débiles, a los hispanoamericanos. Para evitar este peligro había que hacer de México, y de los demás países de más acá del Bravo, pueblos fuertes, capaces

[2] Justo Sierra, "El Istmo de Panamá y la Doctrina Monroe", en *La Libertad*, a. I, núm. 71. México, 1878.

de oponerse al coloso del norte. La fuerza de éste era de carácter material, luego había que hacer de México un país igualmente fuerte, pero, si esto era desproporcionado para nuestras fuerzas, habría que recurrir a quienes tuviesen tales fuerzas, a quienes tuviesen capacidades para realizar lo que los hispanoamericanos no podían por lo pronto realizar: había que recurrir a la gran burguesía europea. Ella podría realizar en estos países lo que por falta de fuerzas no podían realizar los hispanoamericanos. *La burguesía mexicana iba por un lado a tratar de hacer de los mexicanos hombres prácticos mediante la educación positivista, y por otro, a realizar aquellas obras materiales que era menester para alcanzar el auge fabril de los Estados Unidos, dejando tal tarea a los capitales europeos. Por un lado se iba a entregar espiritualmente al querer hacer de los mexicanos hombres semejantes a los sajones, y por otro se entregaría materialmente a la burguesía europea haciéndole concesión de todas sus riquezas. Trataría de formar mexicanos capaces de explotar las riquezas materiales del país, pero dejaría la explotación de estas riquezas al extranjero. A pesar de la educación positiva, los mexicanos seguirían siendo tan poco prácticos como lo habían sido antes. La ciencia positiva, en vez de ser un instrumento que desviase a los mexicanos de la lucha política, haciéndolos dedicarse a la explotación de las riquezas del país, se convertiría en instrumento político al servicio de un grupo social, y las riquezas serían entregadas al mejor postor.*

§ 103. México y el peligro yankee

El mismo temor a Norteamérica expresado por Sierra lo encontramos en otro de los redactores de *La Libertad*, el cual trata de distinguir entre lo que los Estados Unidos han representado como cuna de las libertades del mundo, y un nuevo tipo de hombre que se está formando en este país: el *gringo*. "A nosotros —nos dice—, menos afortunados que los franceses del siglo XVIII, nos viene del Norte, no la luz, sino el gringo."[3] El gringo no es el americano, se semeja al *yankee*, pero no es el *yankee* en toda la extensión de la palabra. El gringo es el *yankee*, pero aplicado a México, es el codiciador de nuestro territorio, "el despreciador de nuestra raza, el ser que trata con olímpico desdén a todos y cada uno de los diez millones de *grasientos* que nos llamamos mexicanos". Este no es "el representante de esa grande y poderosa república, patria de

[3] Junius, "A un aspirante a gobernante: gringos", en *La Libertad*, a. VII, núm. 66, México, 1884.

la libertad, maestra en toda clase de progresos, y que el mundo entero respeta y envidia". No era este modelo el que se trataba de realizar en México. Era otro muy distinto: el hombre egoísta sediento de riquezas, el explotador enemigo de todas las libertades. Sin decirlo, se está haciendo una crítica del tipo de hombre que trataron de formar nuestros positivistas. El modelo de éstos es el llamado gringo. Nuestros positivistas han querido formar hombres de la misma calidad de los hombres en quienes han visto un enemigo, el *yankee* o gringo.

El gringo, nos sigue diciendo el redactor, "es el que desde hace algunos años se nos presenta como modelo de civilización. En imitarle está el porvenir de México, y no faltan cándidos que crean que nuestra patria le deberá su futuro, aunque problemático poderío". Ahora bien, este tipo de hombre no es precisamente un "hijo legítimo de la gran República vecina", aunque para desgracia de este gran país "el tipo gringo comienza a hacerse demasiado común". Esta gran nación, que ha sido modelo en un sentido moral, "se embota cada día más, los principios se vuelven elásticos, los intereses violentos y egoístas, la sed de dinero devoradora. En una palabra, los gringos la han inundado".

El tipo de hombre que está destruyendo los principios que hacían de Norteamérica un gran país, es el tipo de hombre que se quiere imitar en México, pero "si el porvenir de los Estados Unidos va poniéndose sombrío a causa de esa invasión, no creo que la pobre República mexicana pueda tener derecho a esperar algo mejor que ellos". No es el gringo el tipo de hombre que deba ser imitado; los mexicanos no tienen por qué semejarse a este tipo de hombre. El redactor, ha visto claramente el peligro que implica esta imitación. Ha visto lo que ya se ha anticipado páginas antes en este trabajo: lo que se ha presentado como la sajonización espiritual del mexicano. Dice el redactor que se quiere hacer del mexicano un gringo. El mexicano, en vez de defenderse del peligro que representa el gringo, trata de transformarse en gringo. De los Estados Unidos no ha visto sino su fuerza material. A esta fuerza es a la que se teme y es por lo que se quiere lograr en México una fuerza semejante.

Leopoldo Zamora contesta defendiendo la tesis de la sajonización: "Mi inteligente amigo no quiere la absorción para México, ni la desaparición del pueblo mexicano del mundo, y en esto estoy perfectamente de acuerdo con él; pero esto no merma en nada la importancia de los hechos, ni impedirá las consecuencias lógicas de una situación que yo considero como un desenlace histórico, y

es la predominante influencia del genio sajón en el latino, en esta parte del Continente Americano."[4] Esta influencia es un hecho positivo que hay que aceptar, no se puede ya ponerle un dique; de aquí que sea mejor aceptar los hechos y estudiarlos serenamente, "para dirigirlos con habilidad en sentido favorable a nuestro progreso, en vez de alzar los brazos al cielo y cerrar los ojos a las lecciones de la naturaleza y de la historia".

Está muy bien que se quiera robustecer lo que es propio de México, y tratar de que ocupe un lugar en la civilización, "pero dudo mucho que se consigan tales resultados negándonos sistemáticamente a aceptar lo bueno de fuera, y a recomendar todo lo malo de adentro porque es conforme con el genio latino o porque es mexicano", pero aunque fuera necesario hacerlo, ya "no es tiempo de reconocerlo, en virtud de que el impulso vigoroso si lo hay, está ya dado en diverso sentido". Los mexicanos "necesitamos hacernos respetar en el terreno de la razón, por nuestra habilidad para dominar la situación que se prepara, a fuerza de energía, de actividad y de *ciencia*".

No cabe más clara declaración acerca del camino tomado por nuestros positivistas, más aún, por nuestra burguesía. Lo mexicano es importante, acaso sería de desearse su realización; pero este sería un camino erróneo, puede implicar su destrucción. Lo que predomina, lo fuerte, es la influencia del genio sajón; México, si quiere subsistir, tendrá que adaptarse a este genio, sajonizarse; no queda otro camino, y aunque quedase, ya se decidió y se dio el impulso que seguir; ahora no queda otro camino que el decidido y esperar las consecuencias del mismo. El progreso está representado por el genio sajón. Cualquier pueblo que quiera estar a la altura del progreso tendrá que asimilarse el modo de vida del sajón. El *yankee*, o el gringo, es un hombre peligroso para México, pues su voracidad es insaciable, nada puede satisfacerlo; México es el país más predispuesto a servir de pasto a esta voracidad si no lo evita a tiempo. La única forma de evitarlo está en que México se sitúe en el grado de progreso en que se encuentra el *yankee*. Este progreso está representado por una capacidad de dominio sobre lo material, por esa capacidad que ha hecho de Norteamérica, cuna de libertades, un país voraz y enemigo de la libertad. Norteamérica se ha hecho peligrosa por la invasión de ese nuevo tipo de hombre al que llaman gringo; México debe sortear el peligro formando hombres semejantes: egoístas, violentos, materialistas, se-

[4] Leopoldo Zamora, "Una cuestión de actualidad", en *La Libertad*, a. VII, núm. 70. México, 1884.

dientos de dinero. Egoísmo contra egoísmo, violencia contra violencia, lo material contra lo material. A la sed de dinero hay que oponer la sed de dinero.

§ 104. La nueva generación mexicana

El positivismo era el instrumento para formar a los hombres que habían de salvar a la nación, que habrían de enfrentarse al coloso del norte. Egoístas, violentos, ambiciosos, materialistas, así debían ser los mexicanos que se iban a enfrentar al peligro *yankee*. El mexicano soñador, idealista, amante de toda clase de utopías, estaba fuera del tiempo, fuera de la realidad, era peligroso en una época en que el progreso estaba representado por el predominio de lo material. La generación formada en la escuela positivista se sentía ajena a toda postura romántica; no era época de romanticismos, sino de construcciones materiales.

La vieja generación, la de la revolución liberal, la de románticos como Altamirano, Prieto y Ramírez, se quejaba de la falta de respeto que para sus personas y sus obras tenía la nueva generación. "Ustedes los jóvenes, los de la nueva generación, valen menos que nosotros; o ignoran o desconocen nuestras fatigas, nuestros trabajos, nuestras conquistas; recogen el fruto de aquellas semillas con tanta sangre regadas." Palabras que eran contestadas por uno de los jóvenes aludidos, Jorge Hammeken, quien dice: "Nos tachan nuestra falta de creencias, nuestro positivismo, nuestro mal encubierto desprecio hacia las instituciones del pasado."[5] Cierto, pero esto se debe a que generaciones educadas en distintas doctrinas es difícil que se entiendan. "Ustedes, en materia de filosofía —sigue diciendo Hammeken— se nutrieron de Voltaire y Rousseau, con los enciclopedistas, con el *choix* de *Rapports* de la Revolución francesa, los más avanzados con la alta metafísica de la escuela alemana", mientras que "nosotros estudiamos lógica en Mill y Bain, filosofía en Comte y Spencer, ciencia en Huxley, Tyndall, Virchow y Helmholtz".

Una educación tan distinta tenía que formar hombres también distintos. "Ustedes —dice Hammeken— salían de las aulas ebrios de entusiasmo por las grandes ideas del 89, y citando a Dantón y a los girondinos, se lanzaban a las montañas para combatir al clero, para consolidar la reforma, para derribar a los reaccionarios, para calcar nuestras leyes sobre bellas utopías que entonces servían de

[5] J. Hammeken, "Los ideales de la nueva generación", en *La Libertad*, a. II, núm. 210. México, 1879.

moneda corriente en las transacciones filosóficas." En cambio "nosotros, menos entusiastas, menos escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocupamos poco de los espacios celestes, y mucho de nuestro destino terrenal". Bastante egoístas, poco sentimentales, pero no importa: "Lo que hemos perdido en poesía, ganamos en ciencia, lo que hemos perdido en sentimiento, ganamos en reflexión." Conocemos poco la historia anecdótica del mundo, pero en cambio conocemos mejor los fenómenos de la naturaleza. "No nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que podemos estudiar por medio del telescopio, del microscopio y demás instrumentos de investigación científica." Existen muchas otras cosas, pero no interesan si no entran en el dominio de la observación.

La generación vieja está compuesta por hombres que aún creen en la metafísica y que piensan que tienen la verdad en sus manos. "Nosotros no conocemos la verdad, desde luego a primera vista. Para alcanzarla necesitamos de largos viajes a las regiones de la ciencia, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación." Ésta es la diferencia que existe entre una generación y otra. Ambas son distintas, porque su formación ha sido distinta. Es casi imposible que se puedan entender.

La salvación de México está en la nueva generación, puesto que es la que mejor preparada está para enfrentarse a las nuevas circunstancias; está dentro del progreso. Obsérvese cómo los caracteres de la nueva generación van de acuerdo con el nuevo tipo de hombre del que se dice necesita México para enfrentarse al peligro *yankee*. La nueva generación es bastante semejante al peligroso gringo; se ha adaptado al espíritu del genio sajón, pudiendo defender al país del peligro que éste pueda representar.

II. KRAUSISMO CONTRA POSITIVISMO

§ 105. Ofensiva liberal contra el positivismo

Los viejos jacobinos, nada de acuerdo con las tesis sostenidas por los positivistas, iniciarían en 1880 una dura ofensiva contra las doctrinas positivas. La ofensiva era doble. Por un lado se iba a atacar directamente a la doctrina positiva en la misma Escuela Preparatoria, eliminando el texto de lógica aprobado para esta escuela, el de Bain, y por otro se volvía a la carga contra los derrotados grupos conservadores. En esta forma se atacaba a los viejos y al parecer vencidos conservadores, y a los conservadores de nuevo cuño, a los que se apoyaban en la doctrina positiva.

Leopoldo Zamora daba estas noticias desde las páginas de *La Libertad*, firmando con el seudónimo de "Timón". "En el Congreso —dice— se preparan acontecimientos que serán de suma importancia: registremos desde luego en la historia del actual congreso dos acontecimientos trascendentales: la alarma producida entre los representantes del positivismo por el anuncio de que Alejandro Bain iba a ser condenado al ostracismo en la Escuela Preparatoria es uno de los acontecimientos a que nos referimos, y el otro la amenaza de que íbamos a retroceder a los tiempos de Ayutla, con motivo de una proposición del ultra-liberalismo que consultaba entrar a saco en las casas curales."[6] "Parece que la vieja guardia vuelve a la carga, o lo que es lo mismo, que esa masa física, anatematizada por la juventud pensadora de hoy, ha encontrado todavía la oportunidad de representar su gastado papel en los escaños de la representación nacional."

En efecto, la vieja guardia volvía por un lado a la carga, pidiendo una nueva desamortización de los bienes de la Iglesia; y por otro preparaba un ataque a la reforma educativa de Barreda, empezando por eliminar la *Lógica* positiva de Bain. Juan A. Mateos era el autor de una proposición de ley para la nueva desamortización de los bienes del clero. En este proyecto pedía que "los templos y casas curales de propiedad nacional, que a la publicación" de la ley estuviesen a cargo de "clérigos extranjeros o individuos de la extinta Compañía de Jesús", fuesen clausurados por las autoridades políticas y puestos a subasta pública; y que los denunciantes recibiesen "el treinta y tres por ciento del valor de los edificios". Mateos, di-

[6] Timón, "Presunción", en *La Libertad*, a. III, 227. México, 1880.

rá la redacción de *La Libertad*, está jugando a Marat, al enarbolar en la punta de su bastón un proyecto de ley "destinado a resucitar los antiguos odios, las notorias inconsecuencias y las injustas necedades de la época en que la guerra y el progreso hacían explicable lo que hoy la paz y la democracia hacen odioso e inútil".[7] *La Libertad* se dirige a Mateos y le dice: "Usted ama muchísimo la libertad, la ama tanto que no sólo quiere disponer de la suya, sino también de la de los demás." Francisco G. Cosmes dirá refiriéndose al mismo proyecto de ley: "la desamortización de los bienes de la Iglesia fue una necesidad", pero hoy "la misión reformista toca a su término, y por eso he censurado a los que desean continuarla". La agitación y el desorden deben terminar, los "tiempos de reconstruir, de tolerar, de cicatrizar las heridas de la lucha han llegado, nuestros procedimientos tienen que ser distintos". "Si queremos cerrar definitivamente el período revolucionario, no debemos mirar atrás, sino adelante de nosotros, en el gran sendero del progreso y del porvenir."

Por lo que se refiere al ataque contra el positivismo, vendría en forma de un decreto por el cual la Secretaría de Educación ordenaba fuese retirada de la Escuela Nacional Preparatoria la *Lógica* de Bain, e impuesta como texto oficial la *Lógica* de Tiberghien. La obra del krausista belga había sido dada a conocer en México por Juan José de la Garza y traducida, la primera parte en 1875, por José M. del Castillo Velasco.[8] A continuación se desató una polémica entre los liberales que apoyaban el texto krausista y los positivistas, que lo atacaban.

Antes de este decreto, la *Lógica* de Bain, así como la de Mill, habían sido objeto de otros ataques. En 1877 Gabino Barreda había hecho la defensa del texto del segundo. Y en 1880, poco antes de que se dictase el decreto, algunos profesores de la Escuela Preparatoria trataban ya de eliminar la *Lógica* de Bain como texto oficial. Las razones que se adujeron contra el texto positivista fueron las siguientes: en primer lugar, esta lógica era condenada por la opinión pública; el sistema enseñado, se decía, empuja a los jóvenes al suicidio, puesto que niega la vida futura al negar el conocimiento de lo absoluto; se aducían como ejemplos los suicidios del joven positivista Castellot y el del poeta Acuña. En segundo lugar, imponer tal texto era una práctica anticonstitucional: el positivismo era anticonstitucional, porque atacaba la libertad de conciencia. Y en tercer lugar, dicho texto perjudicaba a la moral. Porfirio Parra,

[7] "Viva la libertad", en *La Libertad*, a. III, núm. 260.
[8] G. Tiberghien, *Lógica*. México, 1875-78.

que estuvo presente en la junta en la que se atacó al texto de Bain, nos dice que faltaban allí "la razón poderosa del Sr. Barreda, capaz de acallar ella sola mil inconsideradas oposiciones; hace ya un año que la muerte enmudeció la voz elocuente de Ramírez, cuya sátira habría asaeteado sin piedad a los oficiosos defensores de preocupaciones rancias y de temores ridículos; tampoco estaba presente Sierra, el entusiasta admirador de Spencer". El texto que en esta ocasión se quiso implantar fue el de Balmes, el cual, dice Parra, "sostiene abiertamente una religión determinada en detrimento de las demás".[9]

§ 106. Ataques al positivismo y su defensa

El periódico de Ignacio M. Altamirano, *La República*, inicia una serie de ataques contra el positivismo, al mismo tiempo que hace la defensa de la *Lógica* de Tiberghien, mostrando la conveniencia de la adopción de tal texto, en vez del de Bain. Hilario Gabilondo acusa al positivismo de ser una doctrina extravagante e inmoral, y que además ofrece a "los estudiantes una instrucción filosófica incompleta . . . sin darles ideas ni nociones de los demás sistemas filosóficos". El positivismo es, además, un sistema corruptor, porque forma "una generación nueva que sin fe religiosa ni política, sin alimentar los grandes ideales que han impulsado a la humanidad por el camino de la civilización y del progreso, sin creencias ni entusiasmo, parécese a un arbusto regado con agua salobre".[10]

A este ataque contesta Leopoldo Zamora diciendo: "Los adversarios de Mr. Comte no han entrado para nada en el examen filosófico del sistema que combaten, pero eso sí, lo acusan *a priori* de sofrenar todo arranque levantado, de infundir en las almas el escepticismo incurable, de matar toda creencia, preparando una generación que amenaza arrastrarlo todo como instrumento de las iras de algún Jehová."[11] Esto no es entender al positivismo. Esta doctrina, por lo que se refiere a creencias, "ni las defiende ni las ataca tampoco; dice humildemente y nada más, que son cosas fuera del conocimiento del estado actual de la ciencia, dejando por consecuencia la más amplia, la más completa libertad, al individualismo en el terreno inexplotado de las religiones".

[9] Porfirio Parra, "La Lógica de Bain y los profesores sus enemigos", en *La Libertad*, a. III, núm. 158.

[10] Hilario Gabilondo, "La *Lógica* de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria" en *La República*, a. I, núms. 196, 198-200, 202, 204, 207-8, 210-11, 213-14, 220-21. México, 1880.

[11] Leopoldo Zamora, "Alarmas" en *La Libertad*, a. III, núm. 237.

Gabilondo insiste en sus ataques, afirmando que "Comte es *uno de tantos* filósofos que ha producido este siglo"; "que Comte dejó viva la duda en el alma en cuanto al origen de toda manifestación psicológica"; que la filosofía de Comte "mata los impulsos a lo ideal, supuesto que substituye los principios con los fenómenos"; y "que hace abstracción del mundo moral para considerar sólo a la naturaleza".[12]

Jorge Hammeken se encarga de refutar a Gabilondo diciendo: "Afirmar que Comte es *uno de tantos* filósofos que ha producido este siglo, es ignorar la gran importancia del pensamiento de este filósofo en la filosofía del siglo XIX; a Comte se le puede combatir, como ya se ha hecho, pero no se puede ignorar la importancia de su pensamiento. Muchos son los que se han opuesto a su doctrina: Herbert Spencer, al combatirlo en su clasificación de las ciencias; Stuart Mill, al rechazar su política positiva; Paul Janet al refutarlo en sus *causas finales;* Taine y Berthelot, al separarse de él para fundar una presunta ciencia ideal; Vacherot, Ravaisson, Fouillée"; sin embargo, todos ellos, "lo más grande de la metafísica francesa y extranjera, reconocen el talento creador y la maravillosa potencia intelectual de Comte".[13] En cambio, si calificase a Tiberghien como *uno de tantos* filósofos, no me faltaría razón, puesto que "no es fundador de escuela filosófica alguna, sino uno de tantos discípulos de Krause, quien a su vez fue uno de tantos discípulos de Schelling y de Hegel, pero no me atrevo a hacer tal cosa, una vez que en el Continente Americano aún existen personas ilustradas que como el Sr. Mariscal, como el Sr. Castillo Velasco y como el Sr. Gabilondo, todavía creen que la metafísica es diosa y Tiberghien es su profeta".

Por lo que se refiere a la segunda objeción, la de que Comte deja viva la duda acerca del origen de toda manifestación psicológica, dice Hammeken que es porque hacer tal cosa es sensato y científico. Tanto espiritualistas como materialistas han afirmado la existencia de diversos orígenes de tales manifestaciones; pero, en realidad, lo único que se puede afirmar es "que todo acto de conciencia se verifica en el cerebro, que no se verifica sin el cerebro, que deja de producirse cuando el cerebro experimenta una lesión destructiva, y que el cerebro pertenece a la fisiología". Fuera de esto, nada más podemos saber.

[12] H. Gabilondo, *ob. cit.*

[13] J. Hammeken, "La filosofía positiva y la filosofía metafísica", en *La Libertad*, a. III, núms. 235 a 239.

Por lo que se refiere a la objeción de que "el positivismo mata los impulsos a lo ideal, supuesto que sustituye los principios con los fenómenos", Hammeken contesta diciendo que el maravilloso progreso científico del mundo moderno se debe a esta sustitución: se dejan de estudiar los principios y se estudian en su lugar los fenómenos; pero tal "sustitución, lejos de matar los impulsos a los ideales, les ha abierto un nuevo e inexplotado mundo". Sería grandioso, sublime, imponente, el poder saber qué es la luz, el calor, el magnetismo, la electricidad; conocer el origen de los mundos y su fin; averiguar de dónde viene el hombre y cuál es su destino; "pero ya que esto no es posible, ya que lo único que nos es dado conocer, y eso de manera imperfecta y relativa, son los fenómenos y las leyes de la naturaleza, sometámonos humildemente a esta implacable ley y apliquemos nuestras vigilias, nuestro estudio y nuestra actividad intelectual, a estos objetos puramente prácticos".

Pero el krausista Gabilondo, no conforme con las réplicas de los positivistas, ataca más hondo. El positivismo es peligroso, no sólo por su estrechez de miras, sino por "sus ideas relativas a lo que ha formado la aspiración constante de los pueblos civilizados, *la lucha por el obtenimiento de sus libertades*". Porque el positivismo, "perdida la fe en todas las ideas grandiosas, sin nociones de lo que importan la abnegación y el sacrificio para redimir a la humanidad, indiferente a los esfuerzos de los grandes hombres que han constituido a las naciones, bajo las bases de la libertad, de igualdad y de fraternidad, ha tenido los más calurosos elogios para los tiranos".[14] El positivismo no es sino un instrumento para entronizar tiranías; Comte, enemigo de las ideas de la Revolución francesa, mostraría sus simpatías hacia Napoleón III.

Gabilondo, como todos los liberales que se enfrentaron al positivismo, vio en esta doctrina un instrumento al servicio de una nueva tiranía y por lo mismo contraria al espíritu de los hombres de la Reforma. Francisco G. Cosmes contesta diciendo que esta idea acerca del positivismo es falsa, que Comte siempre ha honrado en su doctrina a los grandes hombres, como se puede ver en su Calendario Positivista; y que, además, el positivismo, lejos de ser contrario a los ideales de los hombres de la Reforma, es un instrumento de defensa de tales ideales más útil que el que aquéllos poseían: "La nueva generación posee un método filosófico, menos vulnerable a los ataques reaccionarios que el de los metafísicos de 1857."[15] Telesforo García dirá: tales afirmaciones, las de que so-

[14] H. Gabilondo, *ob. cit.*

[15] Francisco G. Cosmes, prefacio al artículo de Telesforo García "A *La República*" en *La Libertad*, a. III, núm. 251.

mos enemigos de las libertades de los pueblos, se deben a que hemos dicho "que la juventud educada en el método científico, no creía en el absolutismo de los derechos del hombre, afirmación que ha bastado para que los enamorados de los conceptos verbales sientan venirse al suelo el edificio liberal".[16]

§ 107. Crítica de la metafísica krausista

Telesforo García, una de las figuras más interesantes del positivismo en México, se hará cargo de la crítica del krausismo. García, español, había sido discípulo de Julián Sanz del Río, por medio del cual conoció el krausismo; sin embargo, no quedaría conforme con tal doctrina habiéndose decidido al fin por lo que llamaba el organicismo. Al venir a México hace amistad con Justo Sierra y un grupo de jóvenes con los que funda el periódico *La Libertad*; la mayoría de estos jóvenes habían sido alumnos de la clase de Lógica de Gabino Barreda en la Escuela Preparatoria. De este grupo será Telesforo García el principal animador. Acerca de su formación filosófica hace la siguiente autoexposición, diciendo: No soy positivista comtiano; "el valor de la *experiencia* como origen del conocimiento lo aprendí primero en Vives y después en Bacon; la imposibilidad de penetrar en las causas primeras, en Kant; la evolución de la humanidad como un organismo vivo, en Krause; la reunión y la sistematización de los antecedentes que informan la ciencia social, en Spencer; y de este modo, sin pensarlo acaso, tal vez tengo yo una manera propia de ver las cosas, algo sincrético, ciertamente, pero más inclinado que a ningún otro, al método experimental". En cuanto a Comte, "le conozco poco para seguirle, y no por repugnancia . . . , sino por falta de tiempo para emprender seriamente su estudio".[17]

Conocedor del krausismo, García hará su crítica atacando las tesis sostenidas por Gabilondo desde las páginas del periódico liberal, *La República*. Hilario Gabilondo afirma en nombre del krausismo la existencia de tres absolutos: la idea de Dios, la idea de Patria y la idea de Libertad. Estos absolutos, dice Gabilondo, están por encima de todo relativismo. Telesforo García pregunta: "¿en dónde coloca el Sr. Gabilondo sus tres realidades absolutas? ¿En el espacio? Entonces, forzosamente tienen que limitarse entre sí. ¿Fuera

[16] Telesforo García, "A *La República*" en *La Libertad*.

[17] Telesforo García, "El Sr. Gabilondo y la Lógica de Tiberghien", en *La Libertad*, a. III, núm. 257.

del espacio? Ni el Sr. Gabilondo, ni nadie, puede concebir algo más allá de esta noción". "Lo absoluto no puede sernos conocido... porque un estado de conciencia cualquiera, importa *relación* entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y esta relación niega, por el sólo hecho de su existencia, toda idea de *absoluto*."[18] Y, sin embargo, Gabilondo ha definido el absoluto como "lo que no tiene relación alguna". Además, *conocer* es *distinguir*, y nosotros sólo podemos distinguir un objeto de otro si observamos aquellas cualidades que los diferencian entre sí. Si es así, "¿qué *absoluto* sería aquel que no comprendiese todas las condiciones que lo *relativo* posee?" Porque si no tiene estas condiciones, no podemos conocerlo. Nosotros no podemos aceptar lo que no podemos comprender, todo aquello que no se da ni en la razón ni en la historia. "Admitir la relatividad del derecho, después de haber admitido la relatividad del conocimiento, es lo único que nos parece digno de espíritus que tienen en algo la consecuencia y la cordura."

Ahora bien, continúa diciendo García, si lo absoluto es lo que llena todos los momentos del tiempo y todos los ámbitos del espacio, "¿cómo concilia el Sr. Gabilondo la coexistencia de tres ideas absolutas? Dentro de la misma doctrina metafísica, dentro de la escuela krausista, las ideas de Patria y Libertad son bajo Dios, esto es, en relación y dependencia de Él". Es menester, para que sea absoluta, que sólo exista una idea superior; no pueden ser absolutas varias ideas porque se limitarían unas a otras, con lo cual se cae en una grave contradicción.

A continuación pasa a sostener García lo que a la polémica interesaba, la relatividad de los derechos del hombre, que era lo que importaba a los políticos que se apoyaban en el positivismo, en contra de la tesis de los liberales, que ahora buscaban apoyo en el krausismo. Dice García: si el hombre es un ser limitado y finito, ninguna de sus condiciones puede ser superior a él. "¿Cómo lo finito puede contener lo infinito? ¿Cómo lo limitado puede producir lo absoluto?" Y además, ¿de qué manera sería posible el progreso si el derecho no fuera algo cuya perfección se va alcanzando, en vez de ser algo hecho, un absoluto? "Porque si el derecho es perfectible, algo le falta desde luego, y lo absoluto entonces se viene al suelo necesariamente." El derecho como absoluto no puede ser sino un derecho en *potencia;* pero el único derecho que tiene el hombre, el perfectible, es en *acto*. "Si el derecho quiere decir *relación* de mi actividad con la actividad de otro, no sé ciertamente cómo puede ser *absoluto* aquello que tiene un límite tan natural y tan bien marcado."

[18] Telesforo García, "Los tres absolutos del Sr. Gabilondo", en *La Libertad*, a. III, núm. 251.

También se afirma, continúa diciendo García, que tales derechos son anteriores a toda organización social. "Yo conocía estas afirmaciones en la escuela en que hice mi aprendizaje filosófico, y no me han sorprendido en manera alguna. Podría asegurar, sin embargo, que el más profundo pensador krausista, don Julián Sanz del Río, rechazaba semejante criterio, como una desviación del sistema a que tan fecundo culto consagraba." ¿Cómo es posible que se hable de derechos anteriores a toda organización social, si el hombre no se ha encontrado antes en contacto con los demás y ha podido distinguirse de ellos? Son los demás los que limitan el carácter absoluto que se quiere dar a los derechos del hombre. "El soberano, dueño de derechos absolutos, se encuentra siempre con algo que le es superior." Esta es la razón por la cual nosotros buscamos el lado positivo de la libertad, y no nos hacemos ilusiones. "La libertad siempre será mejor comprendida y mejor practicada por los que conocen su esfera, que por aquellos que en sus delirios han hecho de ella un fantasma sin enlace posible con nuestra existencia."

Obsérvese cómo positivistas y liberales se sirven del positivismo y del krausismo respectivamente, para sostener y sacar consecuencias políticas. *Nuestros liberales afirman el valor absoluto de las ideas que defienden, entre ellas los derechos del hombre. Nuestros positivistas niegan el valor de tales absolutos, afirmando en nombre del positivismo una especie de historicismo: en primer lugar los derechos del hombre son relativos, porque el hombre es un ente relativo, limitado, por naturaleza y por el mismo hecho de que se trata de un ente social; los derechos no valen sino en sociedad; pero es la sociedad, los demás, los que limitan estos derechos. Y en segundo lugar, la admisión de la tesis que afirma el carácter absoluto de los derechos, implica la no existencia del progreso. Si los derechos son absolutos, son perfectos, no les falta nada, con lo cual el progreso es imposible. Pero si el progreso existe, entonces no hay absolutos. En el terreno de la práctica, los positivistas mexicanos niegan el carácter absoluto de las ideas sostenidas por los liberales, entre ellas la idea de libertad. La libertad perfecta con que sueñan los liberales mexicanos es un ideal por alcanzar, algo posible, pero la realidad, lo en acto, es algo muy distinto, algo que sólo vale para fomentar el desorden en que México vive: la libertad no es más que anarquía, a la cual hay que eliminar. La libertad debe estar limitada por los intereses de la sociedad, por los demás. Como se ve, el*

positivismo relativiza todo absoluto que sea contrario a los intereses sociales que representa, los del grupo social del cual es expresión; pero al mismo tiempo afirma un nuevo absoluto, el de la verdad de la tesis historicista y relativista que está sosteniendo. Combate los absolutos que le son contrarios para afirmar un nuevo absoluto.

III. CRÍTICA A LA EDUCACIÓN SOBRE BASES KRAUSISTAS

§ 108. Carácter antipedagógico del krausismo

Telesforo García continúa el debate contra el krausismo diciendo: para mejor hacer la crítica de la doctrina que se quiere implantar en la Escuela Preparatoria con la adopción del texto de Tiberghien, es decir, "para llenar en cuanto es posible el objeto de este debate, he necesitado desempolvar los rincones de mi cerebro, en donde yacían poco menos que olvidados antiguos conocimientos krausistas, fruto de meditaciones, de vigilias y de entusiasmos que no he de negar ahora".[19] No todo Krause es rechazable, pues a él le debemos "una teoría aceptable sobre el carácter orgánico de la humanidad, teoría que determinada *a priori* por el pensador de Sajonia, vino a ser robustecida por Spencer con admirables observaciones". La filosofía de Krause fue enseñada con éxito en España; pero para esto fue menester que pasase "bajo el severísimo criterio de Don Julián Sanz del Río, que supo expurgarla de una gran parte de sus fantaseos, y que si no le pudo quitar ni lo obscuro ni lo arbitrario, la vistió en muchos conceptos con un ropaje tan deslumbrador y tan racional como podía permitirlo un sistema basado en la metafísica".

Ahora bien, lo que importa es ver si el sistema krausista es una doctrina adecuada para ser enseñada a la juventud de México; para lo cual es menester hacer un resumen de dicha filosofía, dice García. "Krause, como Kant y como Fichte, parte de la conciencia interna del Yo para la determinación del conocimiento; pero habiendo en todo conocimiento un sujeto que conoce y un objeto conocido, la distinción del No-Yo se le impone como necesaria y simultánea en el primer momento mental. Por lo tanto, es preciso buscar un punto más alto, que armonice el carácter opositivo del Yo con el No-Yo." ¿Cuál es este punto? Este punto es la razón intuitiva del ser, que enlaza la categoría del Yo con su opuesto necesario. Pero como dicha razón no puede proceder del vacío, Krause encuentra la causa generadora de nuestra conciencia en otra razón *absolutamente absoluta*, "primer momento del pensar y base por ende de todos nuestros conocimientos: a esta razón le llama Dios". Parece ser que

[19] Telesforo García, "Sobre la cuestión de textos", en *La Libertad*, a. III, núms. 269-78 y 280.

Krause estableció el siguiente silogismo: todo conocimiento tiene su razón, por esto "la razón que armoniza el Yo con el No-Yo implica como ser un conocimiento; luego la razón de esa razón es Dios". Ahora bien, pregunta García, ¿quién no comprende la arbitrariedad de este raciocinio, quién no ve que entonces Dios no es más que una necesidad lógica, algo que debe darse como raíz del pensamiento y nada más?

"Yo me pregunto: si lo que la escuela krausista llama principios, son como decía Kant, meros *postulados de la razón práctica*." Si es así, "¿no vale más que como siempre dejemos al dominio de la fe, esa inmensa esfera donde preside el misterio, y donde las primeras causas permanecen eternamente inaccesibles a las nuevas investigaciones del hombre?" La doctrina de Krause es una metafísica que a diferencia de la ciencia trata de invadir el terreno de lo religioso, del cual tan respetuosa se muestra dicha ciencia.

Krause, continúa diciendo García, ha contruido "la *ciencia de Dios* y pretende que la Humanidad le consagre sus trabajos y vigilias". Esta es una de las razones que hacen del krausismo una doctrina inconveniente para la educación, pues es una "doctrina que se empeña en dirigir los más nobles esfuerzos humanos hacia la investigación de lo que no es investigable". Krause quiere que el hombre conozca a Dios para imitar sus perfecciones y vivir con Él en la intimidad. "Se trata por lo tanto de buscar una *revelación* constante de Dios, aunque lenta y parcial." Se trata de un misticismo que en nada se diferencia de los misticismos de la India y que por lo que respecta a lo social no puede dar sino frutos semejantes. Acaso, pregunta García, "¿pueden servirnos de modelo los pueblos serviles que habitan las orillas del Ganges?"

Krause, sigue García, al considerar la ciencia por su objeto la divide en ciencia de Dios, ciencia de la Naturaleza, ciencia del Espíritu y ciencia de la Humanidad. Ahora bien, ¿a qué se debe esta división? "Lo ignoramos, como ignoramos otras muchas curiosidades que el autor ha querido enseñarnos". Krause considera que sobre las ideas de Naturaleza, de Espíritu y de Humanidad, se alza la idea de Dios, el cual es llamado *infinitamente absoluto* y *absolutamente infinito*, idea que contiene en sí a todas las anteriores, no obstante que a estas ideas les son peculiares el absolutismo y la infinitud. Ahora bien, si preguntamos al krausismo cuál es su idea sobre la Naturaleza, la respuesta será la de que la Naturaleza es un ser individual dotado de espontaneidad que entre sus atributos cuenta el de tener inteligencia, espíritu y conciencia. "¡Y con este fárrago

queremos sustituir en el cerebro de la juventud el conocimiento de los fenómenos naturales y de las leyes que los presiden!"

En cuanto a la idea que Krause tiene sobre el hombre y la sociedad, dice García, nos encontramos con lo siguiente: el pensador alemán divide la historia de la humanidad en tres grandes períodos, el de Unidad, el de Oposición y el de Armonía. El primer período corresponde a lo que se ha dado en llamar la Edad de Oro, en el cual la humanidad vivía en completa inocencia y felicidad, en una especie de comercio familiar con el autor de su existencia, Dios. En el segundo período, el "hombre pierde de vista las relaciones orgánicas que sostiene con la Naturaleza, con sus semejantes y con la Divinidad, y sintiendo el deseo de existir en sí mismo, en su individualidad contingente y finita, desconocerá las leyes absolutas que le dominaban y que le contenían sin saberlo, en la esfera de la moralidad, de la justicia y de la religión". Fue entonces cuando el hombre, olvidando las verdaderas relaciones que existen entre los diversos órdenes de cosas, "cayó en el error, en la injusticia y en la impiedad, esto es, en el *mal*". El tercer período será el del porvenir, aquél en el que todas las potencias se desarrollarán en tal forma y con tal armonía, que ejercerán un dominio completo sobre la naturaleza física. Todas las sociedades que forman la humanidad se unirán, estableciendo sobre la tierra un gran estado pacífico y próspero. "La ciencia y el arte, la religión y la moral, la jurisprudencia y la política, llegarán a ser maduras y serán cosmopolitas, ligándose tan amorosa y tan estrechamente a la raza terrestre, que llegará a formar la ciudad, el *reino de Dios*".

Como se ve, dice Telesforo García, se trata de puras fantasías, las cuales serían inocentes, ningún mal causarían, si llegasen a una juventud formada en sus juicios y con la imaginación normada por un método de rigurosa experimentación. "Pero querer dar como enseñanzas filosóficas semejantes doctrinas en la época en que precisamente hay que oponer a las ambiciones vacías de la imaginación el lastre de los conocimientos positivos, tiene algo de atolondrado y de poco previsor, si es que no acusa el completo olvido de las exigencias sociales."

"El sistema de Krause —dice en otra parte— es monístico y descansa en un principio fundamental del cual se derivan y al cual vuelven todas sus enseñanzas. Este principio es la existencia del *Ser uno y absoluto* que comprende en sí todos los demás seres. Según el pensador alemán, *el conocimiento de Dios es la fuente y raíz de todo conocimiento verdadero*. La teología aparece, pues, en su sistema,

como la ciencia fundamental."[20] De acuerdo con esta tesis, Dios viene a ser el único objeto de la ciencia. "La ciencia trata de comprender a Dios en sí mismo" y determinar "cómo se manifiesta en el mundo, cómo se refleja en la razón y cómo obra en la Humanidad." En esta forma, la filosofía como ciencia universal deberá ser la reproducción de la vida divina. Ahora bien, dice García, ¿cómo va a ser la filosofía ciencia de Dios, si Dios mismo es algo indemostrable? "La filosofía, según Krause, consiste en el conocimiento de lo suprasensible, y la ciencia tiene por objeto lo indemostrable." Esto no es científico, la ciencia no puede serlo de lo indemostrable. Está bien que se quiera ampliar la educación enseñándose teología; nadie se opone a que se amplíen los conocimientos; pero, ¿puede un método como el antes descrito sustituir con ventaja el método experimental adoptado por la Escuela Preparatoria? ¿Un método como el sostenido por el krausismo está de acuerdo con las instituciones vigentes? ¿No es una violación a la neutralidad que debe guardar el estado respecto a las creencias de sus ciudadanos tratar de imponer una religión natural, un deísmo? El krausismo es así una doctrina antipedagógica y anticonstitucional, razón por la cual no debe ser adoptado como método de enseñanza.

§ 109. El krausismo, arma liberal contra el positivismo

Lo que verdaderamente se debate en la pugna que se ha establecido entre el positivismo y el krausismo es un problema social: el de la permanencia de los viejos ideales del liberalismo mexicano. Los viejos liberales han visto el peligro que corren los ideales por ellos sostenidos, atacados por los partidarios de un nuevo grupo conservador, el cual se apoya en un conjunto de ideas al cual ha dado el nombre de positivismo. En nombre de la ciencia positiva se atacan ideas como la de la libertad del hombre tachándolas de metafísicas. Toda la educación sobre bases positivas tiende a destruir las conquistas alcanzadas por el liberalismo mexicano. Era menester eliminar este peligro acabando con la fuente del mismo: la Escuela Preparatoria. Había que eliminar de ella la enseñanza de carácter positivista. De esta escuela es donde han salido los hombres que ahora se vuelven contra las instituciones liberales, los que ahora atacan a la Constitución que a costa de tanto sacrificio hicieron vigente los liberales. En nombre de una doctrina filosófica tratan de acabar con las conquistas que una generación había alcanzado a costa de su sangre. Era menester salvar estas conquistas; pero para

[20] Véase nota. 17.

ello habría que encontrar una doctrina filosófica capaz de enfrentarse al positivismo, una doctrina que apoyase sus ideales, sus absolutos. El positivismo había sido aceptado por los liberales mexicanos como un instrumento de lucha anticlerical, porque combatía los absolutos de la clase conservadora, pero he aquí que atacaba también los absolutos del liberalismo, como consideraban a los derechos del hombre. Las conquistas del liberalismo eran relativizadas por el positivismo, convirtiéndolas en un pasado o en un futuro, de acuerdo con Comte o Spencer, pero nunca un presente. Era menester encontrar una doctrina filosófica que se opusiese a este relativismo positivista; esta doctrina pensaron que podía ser el krausismo. Sirviéndose del krausismo trataron de apuntalar las conquistas del liberalismo mexicano, convirtiendo en absolutos los ideales del mismo. Los derechos del hombre eran absolutos, y por lo mismo permanentes, no representaban algo que había pasado, un instrumento al servicio de la era positivista, como querían los comtianos; tampoco eran una utopía, algo por alcanzar cuando la sociedad alcanzarse su máximo desarrollo orgánico, como querían los spencerianos; sino que eran algo presente, algo permanente; nadie podía eliminarlos.

Telesforo García hace burla de los liberales que han visto en el positivismo la negación de sus ideales y un peligro para las conquistas por ellos alcanzadas. El señor Gabilondo, dice García, anda tan acertado en sus apreciaciones políticas como en sus juicios filosóficos. "El temor del peligro que corren las conquistas liberales le asalta sin descanso, y casi se halla tentado de hacer la guerra contra los nuevos bárbaros que se disponen a tomar por asalto el Capitolio."

Pero Gabilondo y los demás liberales están en un error; la ciencia experimental no es ni puede ser un peligro para la libertad, como ellos piensan. Todo lo contrario, los pueblos más liberales son aquellos en los cuales impera este tipo de ideología. "En el país donde el positivismo arraiga en el carácter nacional, donde tiene su teatro propio, donde el método experimental se aplica a todas las manifestaciones de la vida, en Inglaterra, en fin, es donde está más segura la libertad y mejor garantizado el derecho."[21] Sucede todo lo contrario en países donde imperan filosofías metafísicas, idealismos absolutistas. Y así vemos que mientras en un país de carácter positivista como Inglaterra, la libertad es una realidad, en países como "Alemania, cuna de todos los idealismos absolutos; Francia,

[21] Telesforo García, "Los tres absolutos del Sr. Gabilondo", en *La Libertad*, a. III, núm. 260.

madre de todos los derechos absolutos; España, Italia y las demás naciones que se han amamantado a la ubre de esas bellezas que el Sr. Gabilondo teme ver desaparecer de este suelo, han sido víctimas de toda suerte de tiranías, no obstante los sacerdotes que a nombre de lo absoluto queman en unas partes y guillotinaban en otras." El positivismo, en vez de ser un enemigo de la libertad, la hace posible, al limitarla dentro de sus posibilidades; las doctrinas o filosofías metafísicas, no; todo lo contrario, hacen imposible la libertad, puesto que establecen absolutos, lo indiscutible. Pueblos prácticos como Inglaterra saben cuidar de sus libertades, mientras pueblos metafísicos como Alemania, Francia y España, en nombre de la misma libertad hacen imposible la libertad auténtica.

§ 110. Defectos de la raza latina, su incremento por el krausismo y su limitación por el positivismo

Obsérvese cómo Telesforo García ha mostrado como ejemplo de país liberal a un país sajón, a Inglaterra. Pero va a hacer más, va a contraponer la raza sajona a la raza latina. Los sajones son presentados como hombres de orden, pero de un orden que no vulnera la libertad. En cambio los latinos son vistos como anárquicos, amantes de una libertad que no es otra cosa que anarquía, la cual sí vulnera la libertad. Los sajones, hombres prácticos por naturaleza, son también positivistas por naturaleza. Los latinos, no; estos se apoyan siempre en principios metafísicos, creen en absolutos. Los pueblos sajones han progresado gracias a este su carácter práctico, mientras los pueblos latinos están cada vez más en decadencia. El mundo del futuro es de los pueblos sajones. México, como pueblo latino, está amenazado de servir de pasto a un pueblo fuerte como su vecino sajón. Ya se ha visto lo que sobre esto pensaban Justo Sierra y otros positivistas. Para evitar este peligro, es menester adoptar las mismas armas que adoptan los pueblos sajones, hay que abandonar toda clase de utopías, dejarse de metafísicas, ser hombres prácticos. A esto tiende la educación positivista, a eliminar de los mexicanos los defectos de la raza latina y obtener las cualidades de la raza sajona. Pero ahora esos eternos utopistas que son los liberales amenazan con destruir esta obra de regeneración, tratando de imponer una doctrina metafísica, el krausismo.

El sistema krausista, dice Telesforo García, es "inadecuado a nuestra razón, a nuestro genio latino". ¿El panteísmo por él sostenido, el idealismo absoluto, el socialismo, "formas vacías de la tendencia que domina a los sistemas filosóficos alemanes, responde en

alguna manera a las necesidades de nuestra raza"? Krause sostiene que todos los hombres tienen derecho a exigir del estado las condiciones necesarias para el desarrollo de sus facultades, que tienen derecho a la educación y a la instrucción en lo tocante al espíritu y a los medios físicos necesarios para su vida material, que para que el hombre pueda desarrollarse en la plenitud de su naturaleza, es necesario que la sociedad le facilite los medios para ello, para lo cual se hace necesario organizar el trabajo en común. Esto no es otra cosa que socialismo, doctrina que no va a corregir los defectos de nuestro carácter latino, tan dado a las exageraciones.

¿Cómo vamos a regenerarnos, dice García, incrementando los defectos de nuestra raza, de nuestro genio latino, haciendo que estos defectos se desborden, en vez de ponerles un dique racionalmente levantado? Los latinos somos de un espíritu "eminentemente soñador, eminentemente místico", pero en "vez de disciplinar el entendimiento con métodos científicos muy severos, en vez de guiar la actividad hacia fines positivos, bien marcados, se busca la contemplación, se solicita la fantasía, se halagan los ensueños, se enerva el trabajo que ha de poner sobre las sienes del hombre la corona del rey de la naturaleza".

A continuación hace una contraposición de los dos tipos de raza: aquella a la cual pertenecen los mexicanos y aquella que debía servirles de ejemplo, la sajona. "Pudiéramos decir que en la historia la raza latina aparece como una raza sintética y la raza sajona como una raza analítica. Ésta para completarse tiene que buscar las grandes síntesis; aquélla los grandes análisis." Es menester que cada raza se complete ejercitando las cualidades que le faltan. Por lo que respecta a los mexicanos, "seamos muy investigadores, muy experimentalistas, muy prácticos, adoptemos métodos y enseñanzas que persigan estos fines", en vez de adoptar sistemas que incrementen nuestros defectos, "ya que las cualidades que sistemas como el de Krause quieren despertar en nuestro genio meridional las hemos recibido de la naturaleza en pletórica abundancia".[22]

§ 111. Sajonización del alma latina

De acuerdo con nuestros positivistas, la misión del mexicano no es realizar las cualidades propias de la raza a la cual pertenece, que no son tanto cualidades como defectos, sino obtener las cualidades de la raza sajona. Todo lo que implique reforzar los caracteres de lo que llaman latino, debe más bien ser rechazado, ya que el mexicano

[22] Véase nota 19.

tiene *sobra* de ello. El krausismo debía ser rechazado, porque quería acrecentar estos defectos.

El krausismo, arma de que se quisieron servir los liberales para detener la fuerza cada vez más creciente de los nuevos conservadores, fue rechazado por éstos, alegándose que venía a incrementar el desorden a que tan dados eran los mexicanos. El espíritu de desorden de los mexicanos tenía su origen en la raza a la cual pertenecían, la raza latina. El mexicano era por la naturaleza de su raza dado al desorden, la fantasía, los idealismos y utopías; despreciaba todo lo que fuera práctico. Esta actitud hacía de México un pueblo inferior en una época regida por la práctica, en una época positivista en la cual dominaba el más fuerte en sentido material. Ya Sierra hacía ver cómo México estaba destinado a desaparecer por su falta de espíritu práctico. Si los mexicanos insistían en vivir de acuerdo con los caracteres que por raza les había tocado, pronto iban a ser eliminados de la historia, máxime que tenían al lado a un gran coloso cada vez más necesitado de alimento.

Había que eliminar este peligro. Nuestros positivistas decían tender a su eliminación. El peligro desaparecería si se lograba que México alcanzase el grado de progreso que era menester alcanzar para estar a la altura de los grandes pueblos de la época, los sajones. Para esto era menester educar a los mexicanos formando en ellos cualidades de las cuales carecían: las cualidades del hombre práctico. Había que formar hombres investigadores, experimentalistas, prácticos, mediante la adopción de métodos y enseñanzas que persiguiesen tales fines. En otras palabras, había que hacer de los mexicanos hombres semejantes a los sajones. La educación positivista tendía a ello. En una época positivista, sólo los pueblos de alma positivista podían sobrevivir. La era de los pueblos metafísicos, como los latinos, había pasado; ahora era la época de los grandes pueblos positivistas, como los sajones. España, Francia e Italia habían pasado a la historia; la época era de Inglaterra y los Estados Unidos. México, por su raza, era heredero de la España católica o de la Francia revolucionaria; pero esta tradición sólo había ocasionado el desorden, la lucha de un absolutismo contra otro absolutismo. No bastando con esto, venía ahora el krausismo a tratar de reforzar el espíritu absolutista y desordenado de los mexicanos.

El positivismo se presenta como doctrina salvadora. Iba a dotar a los mexicanos de las cualidades que les faltaban, si querían sobrevivir históricamente. Para poder vivir en una época de hombres prácticos, era menester que los mexicanos lo fueran para defender a México de Norteamérica, se iba a hacer de México un país con la

misma capacidad material de Norteamérica que era fuerte por el espíritu práctico de sus hombres, y era menester hacer de los mexicanos hombres prácticos, porque así México sería también fuerte.

Los liberales mexicanos acusaban al positivismo de estar formando hombres contrarios a la idea de libertad, hombres que amenazaban las conquistas obtenidas por el liberalismo. Pero esto era falso, decían nuestros positivistas: el positivismo no era por ningún concepto contrario a tales conquistas, todo lo contrario, las hacía positivas. En los pueblos en los cuales el positivismo arraigaba como un carácter nacional, como Inglaterra, la libertad se presentaba como una realidad, y eran los pueblos más liberales; mientras que en los pueblos que hacían de la libertad una idea absoluta, como lo había sido la Francia de la Revolución, la libertad era un mito.

Si los mexicanos adquiriesen, por medio del positivismo, los caracteres propios de la raza sajona, entonces sí que podría haber una auténtica libertad, consecuente con el orden y el progreso social. Por medio de la educación positivista se quiere hacer de México un país tan liberal como el más liberal de los países sajones, y un país tan fuerte como el más fuerte de todos. Todo se reducía a un problema de educación. Se pensaba que si se educaba a los mexicanos en los principios que eran propios de los sajones, como lo eran los sostenidos por el positivismo, en una generación o poco más, México alcanzaría el grado de progreso material y social de esos pueblos. Por medio de la educación positiva se quería dotar a los mexicanos de lo que consideraban cualidades del alma o raza sajona.

Sin embargo, la realidad iba a mostrar todo lo contrario: no iba a ser la adopción de los principios de una filosofía sajona lo que iba a cambiar el espíritu de los mexicanos, los caracteres que les eran propios. Iba a suceder todo lo contrario. Se aseguraba, en contra de la creencia de los liberales mexicanos, que el positivismo lejos de formar hombres contrarios a los principios liberales, iba a hacer realizables tales principios. Inglaterra era un ejemplo: positivistas por naturaleza, sus hombres formaban uno de los pueblos más liberales que existían. México no iba a ser menos. Si alguien iba a hacer posible un auténtico liberalismo, iba a ser el hombre formado en las doctrinas positivas. Los mexicanos, al obtener las cualidades propias de los pueblos sajones, obtendrían también esta su capacidad para realizar un auténtico liberalismo. Pero la realidad iba a mostrar todo lo contrario. No iban a ser los principios de una filosofía propia de sajones los que cambiarían el carácter de los mexicanos. Y así, una filosofía que en manos de sajones era propicia

para el desarrollo de las ideas liberales, puesta en manos de mexicanos sería tan enemiga de la realización de estas ideas como se acusaba de serlo a toda filosofía de carácter metafísico. Los caracteres propios de la raza latina no desaparecerían con la adopción de una filosofía sajona; por el contrario, pondrían a su servicio esta filosofía. Se decía que el sajón era liberal por naturaleza, mientras el latino era absolutista, y que con la adopción de los caracteres del alma sajona, los latinos dejarían de ser absolutistas y se convertirían en auténticos liberales; pero la realidad era otra: los mexicanos continuaron siendo tan absolutistas como siempre, sirviéndose del positivismo para reforzar este su absolutismo. Del Dios, Patria y Libertad como absolutos, se pasó a la Ciencia y el Orden. El Porfirismo sería el reino de estos nuevos absolutos, relativizando todo lo que fuese contrario a los intereses de la clase o grupo social al cual representaba.

El positivismo fue un arma más al servicio de un grupo más. Por esta razón, en vez de que México se hiciese más fuerte y más liberal, como se pretendía, siguió diciendo débil materialmente y menos liberal. El grupo que adoptó el positivismo como arma política siguió siendo tan contrario a la libertad como otrora lo fueran los que habían adoptado principios teológicos o metafísicos. El carácter absolutista de que se acusaba a los mexicanos encontró en el positivismo un instrumento más. En nombre de la ciencia positiva se quiso limitar los derechos de los demás grupos de mexicanos en provecho de un grupo determinado. Este grupo es aquel al que hemos dado el nombre de burguesía mexicana.

Los excesos que se querían limitar no eran tanto los de la raza latina, como aquellos que eran contrarios a los intereses de esta burguesía. Recuérdese una de las causas por las cuales consideraban que debía ser rechazado el krausismo: por establecer entre otras ideas, una especie de socialismo, al pedir al estado condiciones necesarias para el desarrollo de las facultades de sus individuos; por decir que todos los hombres tienen *derecho* a que se les den los medios necesarios para su educación espiritual y su vida material. Esto —decía Telesforo García— es socialismo, que en vez de corregir los excesos a que son tan dados los latinos, viene a acrecentarlos. Porque es acrecentar los defectos de la raza latina el enseñar que todos los individuos de una sociedad tienen derechos.

El estado no tiene otra misión que la de cuidar de los intereses adquiridos. Cada hombre obtiene aquello que es capaz de adquirir por su propio esfuerzo. Ni la sociedad ni el estado tienen por qué preocuparse por aquellos individuos que son incapaces de obtener

nada por sí mismos. La educación y la satisfacción de las necesidades materiales del individuo no es obra del estado. Cada individuo debe ver cómo las satisface: si no lo logra, peor para él. En la vida sólo triunfa el más fuerte; sólo los fuertes tienen derecho a estas satisfacciones. Pensar lo contrario es una utopía, algo irreal, fuera de lo positivo, algo a lo que tan dada es la raza latina. Por pensar así, nuestra raza estaba en decadencia. Si México quería sobrevivir, tenía que limitar esta manera de ser propia del latino; ser más práctico, menos idealista. En la lucha por la vida sólo el más fuerte sobrevive, y esto es verdad para hombres y para pueblos. Si México quería ser fuerte y sobrevivir en medio de pueblos fuertes como los sajones, tenía que empezar por proteger a sus hombres más fuertes, a aquellos que habían mostrado mayores capacidades en dicha lucha, y no alentar a los débiles con fantasías como el krausismo, que quiere que el estado ofrezca medios de vida a quienes han sido incapaces de alcanzarlos por sí mismos, haciendo nulo todo esfuerzo personal.

Nuestra burguesía pide al estado sea un guardián de sus intereses y nada más. La burguesía mexicana es el único grupo social que puede salvar a México de caer en las fauces del Coloso del Norte que lo amenaza. Es el único grupo social capacitado para hacer de México un país materialmente fuerte, pues está formado por hombres prácticos, educados en los principios que han hecho de los pueblos sajones los primeros pueblos de la nueva era. Sólo siendo semejantes a los hombres de estos pueblos es posible salvar a México.

Ya hemos visto en otra parte (§ 103) cómo un articulista hace notar la reproducción mexicana del tipo al que llama gringo. Este tipo de hombre se produce en México. Los mexicanos van convirtiéndose en tipos materialistas, metalizados, siempre afanosos de dinero. En efecto, éste es el tipo de hombre ideal para nuestra burguesía. El único hombre que podrá enfrentarse a su modelo norteamericano. Con lo cual quedan justificados los que parecían ser defectos en este grupo de mexicanos. Los defectos de los hombres que forman la burguesía mexicana no son tales defectos, son simples armas para defender a México del peligro del norte. Al voraz gringo del norte hay que oponerle el latifundista, no menos voraz. Para salvar a México de la voracidad del Coloso del Norte, hay que satisfacer la voracidad de la burguesía mexicana. Hay que entregar a esta burguesía todo el poder que sea posible, porque cuanto más poderosa sea, mejor podrá enfrentarse a la gran burguesía del norte.

El peligro que representa el Coloso del Norte no es en realidad sino un arma más para justificar la situación de privilegio de la burguesía mexicana. Nuestra burguesía decía estar formada por los hombres que estaban a la altura del progreso en que era menester estar para que México siguiese existiendo históricamente. Esta era una razón por la cual el dominio de la sociedad mexicana debía estar en sus manos. Nadie estaba más capacitado para dirigir esta sociedad que nuestra burguesía. Todo lo que a ella le fuese otorgado redundaría en beneficio de la nación mexicana. Fortalecer su fuerza material era fortalecer a México; acrecentar su riqueza era acrecentar la riqueza del país. Sólo una burguesía mexicana fuerte podía enfrentarse a la fuerte burguesía norteamericana. Nuestra burguesía prometió hacer de México un país poderoso, capaz de defenderse de su vecino; pero esta promesa no fue sino un modo más de justificar sus intereses, porque la realidad fue otra. Lo único que se hizo fue acrecentar riquezas particulares, producir unas cuantas fortunas más y defender éstas. Nuestra burguesía no se preocupó por industrializar al país, ni por el establecimiento de grandes finanzas. Lo que se hizo en la época del Porfirismo fue en su mayoría obra de la gran burguesía europea. Incapaz nuestra burguesía de realizar la obra material que era menester para evitar la influencia de Norteamérica, entregó la realización de esta obra a la burguesía europea, la cual no se preocupó sino de aquello que convenía a sus intereses, sin importarle, como es de suponerse, el que México fuese materialmente fuerte.

IV. CRÍTICA Y DEFENSA DE LA EDUCACIÓN POSITIVISTA

§ 112. Crítica liberal a la educación positivista

Don Ezequiel Montes, ministro de Instrucción Pública en el gabinete del presidente Manuel González, en un proyecto de ley de Instrucción Pública[23] hace una dura crítica a la ley del 15 de marzo de 1869 que había establecido la educación positivista. Dicha ley, dice Montes, al establecer el positivismo como base para la educación, eliminando por completo los estudios filosóficos, por considerarlos como indignos de figurar en un cuadro de instrucción pública; al reducir la ciencia a la pura observación y experimentación, negando los principios absolutos en que se fundan las ciencias morales, estableciendo la importancia de la razón para llegar más allá de los datos que suministran los sentidos, envolviendo al mismo tiempo en un desprecio sistemático los problemas trascendentales en que se ha ocupado y se ocupa la metafísica, ha formado en los jóvenes mexicanos un gran vacío. La educación es incompleta, porque deja en los jóvenes multitud de problemas irresolutos, exponiéndolos así a las desastrosas influencias de las doctrinas ateístas y materialistas; deja a los jóvenes sin ninguna guía moral para que puedan formarse un carácter sólido, ni norma alguna que les sirva en las vicisitudes de la vida.

"¿Cuál sería el porvenir de la Nación —se pregunta— si la clase más instruida, la clase científica y literaria, careciese de todo principio de moral, profesara una ignorancia sistemática de lo que forma la ciencia de la vida en su parte más noble y trascendental, y no admitiera otra norma de sus acciones que la pasión y el interés, el egoísmo con todas sus aspiraciones disolventes y mezquinas? ¿A qué quedaría reducida la suerte de la República, si los hombres que llegasen algún día a empuñar las riendas del Estado, comenzaran por hacer befa y escarnio de las instituciones democráticas, por negar la existencia de derechos imprescriptibles en que aquéllas se fundan, por relegar a la esfera de las fábulas la libertad humana, base fundamental de la responsabilidad, de la virtud, del patriotismo, de la abnegación sublime que forma a los héroes y a los mártires?"

Se acusa a la vieja educación de haber producido ergotistas. Cierto, dice Montes, pero no hay que olvidar "que de entre estos

[23] *Diario Oficial*, México, abril de 1881.

ergotistas salió aquella falange de patriotas que impulsados por un sentimiento generoso, obedeciendo a la voz de un deber sagrado, no vacilaron en lanzarse a una lucha desigual, sin pararse a calcular fríamente los peligros que tenían que arrostrar, los dolores que tenían que sufrir, las comodidades personales que tenían que perder, sellando con sangre su misión heroica, y dejando por herencia una patria independiente, libre de las tiranías tradicionales". La educación positivista acaba con todo esto, acaba con toda generosidad, con todo sacrificio; al hombre no le interesa sino la comodidad personal. Y esto es grave, porque nadie sabe los peligros que aún pueda correr México, los cuales sólo pueden ser evitados "por la varonil energía que inspira el sentimiento inquebrantable de derechos eternos y deberes inalienables".

En caso de peligro, se pregunta Montes, ¿qué puede esperar la nación de una generación descreída, en la que se ha matado todo entusiasmo, acostumbrada a ver en el éxito el valor moral de las acciones humanas? "¿Podría fiarse la salvación de nuestro territorio, de nuestras instituciones, de nuestra raza, a hombres que califican desdeñosamente de abstracción metafísica la idea de Patria; que ven en el desarrollo de los pueblos la aplicación de las leyes fatales que gobiernan el mundo material... ?" México nada puede esperar de hombres así, porque estos sólo tratarán de satisfacer sus intereses, sin importarles ni la patria ni la nación, porque no existen para ellos. De aquí que sea necesario reformar la educación, concediendo la importancia que merecen a las ciencias positivas, a las ciencias exactas y naturales; pero no conformándose con esto, antes bien llenando el vacío que la pura enseñanza de estas ciencias ha dejado en el alma de los jóvenes mexicanos, o dando a los estudios filosóficos mayor amplitud, que justamente merecen ellos también.

§ 113. Réplica de Justo Sierra

Justo Sierra objeta el proyecto de Instrucción Pública de Ezequiel Montes, así como contesta a las objeciones del mismo a la educación positivista, diciendo: el proyecto de reforma educativa del Sr. Montes, en vez de ir apoyado con razones científicas, lleva al final algunas frases de literatura moral, "que antes que una exposición de motivos, son un desencadenamiento retórico de ciertas ideas filosófico-religiosas, que por sutil y extremado modo han expuesto frecuentemente los órganos del partido ultramontano, siempre que han tratado de combatir a la Escuela Preparatoria, el definitivo

entronizamiento del espíritu científico en la dirección del movimiento intelectual de México".[24]

Se quiere volver a la metafísica, considerando a las ciencias positivas como incapaces de satisfacer las necesidades de la patria. La metafísica va a volver las fuerzas a ese cuerpo decrépito que es la sociedad lo cual parece no pudo hacer el positivismo. Pero si es así, si tanta importancia tiene la metafísica —pregunta Sierra— ¿por qué entonces no se establece en la reforma la obligación del estudio de la metafísica? Se habla de la necesidad del estudio de la filosofía, pero no se establece el estudio de la metafísica; no se establece ni el estudio de la ontología, ni el estudio de la teodicea. Salvo estudios como el de la psicología o la ideología, no se agrega ningún otro, y ninguno de ellos es la metafísica. Seguimos en la misma, dice Sierra; mientras no se establezca el estudio de la metafísica, la familia seguirá hundiéndose más y más, la patria y su territorio seguirá corriendo los mismos riesgos. Pero "bien muerta debe estar la metafísica, cuando ni el Sr. Montes la pudo resucitar".

Yo quisiera, sigue diciendo Sierra, que el Sr. Montes demostrase cómo es que la metafísica predispone al hombre hacia el sacrificio, haciéndole perseguir una misión heroica. Quisiera saber cómo la metafísica, "que hace largo tiempo no ha tenido otros héroes que Robespierre y Saint Just, predispone más al sacrificio que el amor a la ciencia que hizo a los Galileos y a los Brunos y que hace a los Livingstone y los Franklin". Para calificar este proyecto sólo cabe una palabra "lacónica y severa: *Retroceso*". Ésta es la que le da la opinión, sin que quepa otra. El liberalismo ultramontano quiere detener el progreso, volviendo hacia la era de desorden y absolutismos sin cuento.

En adelante, todo lo que sea contrario al punto de vista de nuestros positivistas será tachado de retroceso, de anarquía, de desorden. El progreso y el orden es el predicado por ellos. Lo que se les oponga tendrá necesariamente que ser lo contrario. No cabe otra ideología que la positiva. *Se acusa a las doctrinas liberales de metafísicas, y se entiende por metafísica un conjunto de ideas con pretensión de absolutas, dentro de las cuales no caben otras, no aceptan oposición. La metafísica no produce sino tiranos, fanáticos como Robespierre y Saint Just, a diferencia de la ciencia que ha hecho posible la existencia de hombres como Galileo o Giordano Bruno. Sin embargo, nuestros positivistas, lejos de ser hombres como Galileo o Bruno, se presentan con las mismas pretensiones absolutistas de un Robes-*

[24] Justo Sierra, "El Plan de Estudios del Sr. Montes", en *La Libertad*, a. IV, núm. 93. México, 1881.

pierre. Lo único que ha cambiado es el absoluto: antes lo fue Dios, luego la Libertad y ahora lo es el Orden. El orden es el nuevo absoluto; la ciencia en la cual dicen apoyarse no es sino una nueva metafísica. Ya se ha visto todo lo que nuestros positivistas predican para hacer posible el orden. En nombre de él se detiene todo auténtico progreso, porque lo único que se quiere es el progreso de la clase de la cual son expresión; todo lo demás es tachado de retroceso o de utopía. Cualquier intento de reforma aparece como contrario al orden, que es el nuevo absoluto.

§ 114. El positivismo, ciencia pedagógica; sus ventajas frente a otras doctrinas

Porfirio Parra, en una serie de artículos con el título de *La Educación Intelectual*,[25] hace una defensa del positivismo como ciencia educativa, mostrando sus ventajas frente a otras doctrinas filosóficas. El positivismo, después de varios ensayos con otras doctrinas, vino a ser la única doctrina capaz de hacer posible el orden tras una larga época de desorden que se inicia en 1810 con la guerra de Independencia. Desde esta época predominaba un estado de desazón en los mexicanos que parecía no tener fin; apenas se establecía una institución cuando poco tiempo después era ya desarraigada; "hoy se proclamaba un principio y mañana se desmentía; el mismo hombre que regía los destinos de la patria, comía el pan del destierro al día siguiente; apenas se instalaba un Congreso cuando ya era disuelto; se implantaba una reforma y a poco tiempo era restablecida la que había sido suprimida". En otras palabras, cada político pretendía vaciar los destinos de la nación en los moldes de sus opiniones como si aquello fuese blanda cera.

Esta es la razón, dice Parra, por la cual nos encontramos actualmente con tantos pareceres; hasta en los miembros de una misma familia se nota una diversidad de opiniones sobre un mismo asunto. "De fuentes tan envenenadas proceden por una parte las discusiones interminables y los profundos odios, y por otra una indiferencia estúpida que en vano se quiere disfrazar con el hermoso nombre de tolerancia". A inteligencias tan defectuosas se debe el inagotable manantial de proyectos quiméricos que no hacen otra cosa que burlar nuestra actividad, sumergiéndonos en un profundo abatimiento cuando palpamos la imposibilidad de la realización de tales utopías.

[25] Porfirio Parra, "La educación intelectual", en *La Libertad*, a. IV, núms. 278-80-4 y a. V, núms. 2, 11, 15, 20, 26, 33, 34, 41, 45, 47, 52, 57, 66 y 69. México, 1881-82.

Este mal no tiene más que un remedio, según Parra: la educación. Hay que educar a los mexicanos para que vuelvan a unificarse las opiniones y se guíen los esfuerzos por senderos realizables. Pero ¿mediante qué tipo de educación? Unos creen que las bases de esta educación las puede dar la filosofía escolástica, porque ofrece las mejores condiciones; "otros son de sentir que las filosofías derivadas del tronco cartesiano y del criticismo de Kant son las que mejor nutren las juveniles razones, mientras que otros sostienen que para este importante fin, nada hay comparable a la filosofía positiva".

Con estas palabras presenta Parra los tres tipos de filosofía que se disputan la educación del país: la escolástica, el idealismo y el positivismo, cada uno defendido por grupos políticos en pugna: católicos, liberales y nuevos conservadores. El objeto de la educación, dice, es el de preparar al individuo para la consecución de cierto fin. Ahora bien, para lograr esto, todo sistema educativo trata de robustecer ciertas tendencias, las que conducen hacia la consecución del fin propuesto, al mismo tiempo que se reprimen las que le son desfavorables. Si se comparan los distintos sistemas filosóficos propuestos para establecer un sistema educativo, se verá que no están de acuerdo por lo que se refiere al fin que debe lograr el individuo, y los que están de acuerdo en este fin, no lo están por lo que respecta a los medios que debe utilizar el individuo para realizarlo. Los tres sistemas se contradicen en alguno de estos puntos, el que se refiere al fin por perseguir o al medio como alcanzar determinado fin. Siendo así, no queda otro remedio que elegir uno de los sistemas. "Alguno de los sistemas rivales es el más apto para dirigir la educación."

Sin embargo, dice Parra, no falta quien proponga una solución más, la ecléctica: en vista de que dos doctrinas se oponen encarnizadamente, se procura tomar parte de una y de otra; en vez de sacrificar a una de las partes en pugna, se la conserva reduciéndola; por ejemplo, para satisfacer a los grupos enemigos de la enseñanza positiva, se sacrifica parte de esta enseñanza, pero sin sacrificarla plenamente, porque es considerada como útil. Esto fue lo que se hizo en la Escuela Preparatoria cuando se desterró la enseñanza de la lógica científica, pero se conservó la escala enciclopedista de Comte. Cuando se acusó al positivismo de provocar tendencias materialistas, los introductores del texto de Tiberghien creyeron acallar estas acusaciones "injertando en las inteligencias de los escolares una doctrina ultra-espiritualista". El eclecticismo se reconoce, dice Parra, porque cuando se declara malo un sistema, "en

vez de echarle del todo y sustituirle por antagonista, se le aduna con él, resultando un hacinamiento confuso más bien que un conjunto organizado". La introducción del libro de Tiberghien en la Escuela preparatoria, "no significó colocar la enseñanza bajo la enseña del krausismo, o de otra metafísica, sino ponerlo bajo salvaguarda de dos sistemas antagónicos que se juzgan compatibles, y se aceptan a la vez en sus partes fundamentales, por más que tal fusión no pase de quimera".[26]

Pero pasemos al escolasticismo. La escolástica, lejos de ser buena para acabar con la anarquía de las inteligencias, la fomenta y estimula. Esta doctrina "crea en los espíritus una sed frenética de saber sin procurarles los medios para satisfacerla; desdeña las investigaciones accesibles y útiles, y propende hacia las insondables y que nada mejoran la condición del hombre sobre la tierra". Esto nos ofrece una poderosa razón para evitar educar a la juventud bajo una tutela escolástica, si es que queremos educarla, sólidamente. Hay que evitar una doctrina que "por un lado trabaja y estimula sus defectos, y por otro castiga cruelmente los excesos a que ella misma condujo".

Pero si pasamos a la metafísica, nos vamos a encontrar con que existe una variedad de doctrinas metafísicas. "Roto por Descartes el yugo de la autoridad y entronizado el libre examen en la filosofía, cada pensador quiso organizar a su modo los conocimientos, de lo cual resultó un número considerable de sistemas que poseen, no obstante su variedad, algunos rasgos fundamentales comunes." Esta variedad era natural consecuencia del criterio subjetivo propio de todo sistema metafísico, lo que da origen a una flexibilidad extraordinaria y a una multitud de símbolos. El fin principal de toda metafísica es la destrucción; la que se inicia en Descartes tenía como fin la destrucción del sistema filosófico medieval.

Ahora bien, "siendo más a propósito para destruir los credos existentes que para formular nuevos —dice Parra—, resultaba que sus ataques al viejo modo de pensar eran más o menos radicales, según el pensador que los dirigía". Resultando así que principios que en un filósofo aparecerían como incontrovertibles, otro los ponía en duda y un tercero los derribaba. Pues bien, si algo se puede señalar como característico de estos sistemas metafísicos, como permanente, es "el desacuerdo que reina entre unos y otros, y que no versa sobre puntos secundarios, sino sobre cuestiones fundamentales

[26] Según Parra el krausismo pretendió, por un lado, satisfacer a los grupos católicos que repudiaban el positivismo y, por otro, mantener el carácter liberal de la educación en México.

en la organización del saber". Los sistemas metafísicos se caracterizan por la indecisión de sus límites, la falta de precisión en los diversos puntos que tratan y la ausencia de unidad, que llega a veces hasta la incoherencia.

¿Puede este sistema servir para educar a la juventud? "Mal podría la metafísica, vacía en sus doctrinas, incierta en sus límites y arbitraria en su método —dice Parra—, desarrollar en la inteligencia aquellas aptitudes que nos permitan adquirir el conocimiento verdadero, y aplicarlo de un modo acertado a la satisfacción de nuestras necesidades." Este sistema ha cumplido ya su misión. "Los servicios que ese sistema podía prestar en la evolución del pensamiento humano, los buenos resultados que pudo producir cuando la inteligencia gemía agobiada bajo el peso de la autoridad insoportable, se han obtenido ya con creces, y la supervivencia de este modo de filosofar sólo puede producir resultados funestos. La metafísica, progresista en el siglo XVII, es hoy retrógrada; fue entonces estímulo y es hoy rémora del adelanto intelectual." Aquí Parra sostiene la idea comtiana de los tres estadios, haciendo de la filosofía idealista una filosofía combativa, la encargada de destruir el viejo espíritu teológico; pero una vez cumplida esta misión destructiva, la filosofía metafísica se convierte en un obstáculo. Esta teoría, al ser trasladada a México, hace de las doctrinas liberales doctrinas metafísicas contrarias a la realización de la era positiva. Parra sigue en esto la tesis de su maestro Barreda.[27]

La metafísica no puede servir para educar a la juventud porque distrae la inteligencia, ofreciéndole el cebo de lo absoluto, desviándola de su verdadera senda, haciéndola desentenderse del legítimo objeto de sus esfuerzos, "inhabilitándola para conseguir algo en el campo tan modesto como fecundo de lo relativo". Un metafísico, continúa Parra, no imita a un Newton, el cual descubrió en las moléculas de la materia, cosa bien relativa, la propiedad de la atracción, cosa también relativa y despreciable. A un metafísico le parecerá "más noble averiguar con Schelling cómo pudo la idea engendrar los cuerpos; o determinar con Hegel la misteriosa evolución que partiendo del Yo absoluto pudo mediante la unidad de la razón, engendrar la inmensa variedad del No Yo".

"Haciendo de la propia conciencia el juez que en último análisis falle en todo género de cuestiones, adquiere la metafísica el carácter de un sistema anárquico por excelencia, haciendo de cada individuo un revelador de la filosofía, crea una multitud de sectas que no es posible unificar." La metafísica no puede sino conducir

[27] Véase el principio de esta obra.

al desorden; el conflicto de las opiniones se hace interminable, encendiendo el odio en los que las sostienen, y si alguno de ellos "dispone de la fuerza, la empleará en pro de su parecer, pues el camino de la persuasión le está cerrado". "Si uno de los sistemas encendió las hogueras inquisitoriales, el otro irguió la terrible máquina de guillotinar."

Frente a todas estas doctrinas o sistemas filosóficos, está el positivismo. Este sistema es el único capaz de unificar criterios y por lo mismo de establecer el orden; "no postulando el positivismo principio alguno inaccesible a la razón, jamás necesitarán sus adeptos recurrir a la fuerza para inculcar a otro sus convicciones. No le deslumbran los grandes nombres, ni le seduce la palabrería pomposa y no se rinde a más autoridad que a la de la prueba legítima". El positivista sabe resistir a los halagos del deseo, a quien jamás encomienda la tarea de formular opiniones, porque el estudio atento de la naturaleza humana le ha convencido de que "las aspiraciones de nuestra alma no bastan por sí solas para probar que existen medios proporcionales a su intensidad".

Estas son ventajas que han hecho del positivismo un sistema preferible a sus rivales. Pero a estas ventajas se unen otras, propias de nuestra patria, dice Parra. Una de ellas es la de que se trata de una doctrina adecuada a las instituciones que nos rigen, las cuales han consagrado definitivamente la separación de la iglesia y el estado. Si se adoptase cualquiera de los otros sistemas de educación, equivaldría a imprimir a la enseñanza oficial un sello religioso determinado, lo cual viene a pugnar con el liberalismo bien entendido. Si se adopta el sistema escolástico, se hace profesión de fe católica, lo cual sería en detrimento de otras religiones. "Si se adopta el sistema metafísico en su establecimiento, el Estado se hace por lo menos deísta, y se coloca así en una situación contradictoria con sus instituciones." Con el positivismo no sucede tal cosa; "el positivismo absteniéndose por completo de tratar cuestiones religiosas, no impugna ni favorece religión alguna".

Porfirio Parra concluye diciendo: "Siendo el positivismo el único sistema compatible con nuestra situación política, debe adoptarse en los colegios nacionales. Además de ciertas tendencias defectuosas de nuestra raza, que corrige felizmente, su adopción se hace de imperiosa necesidad." Con estas palabras resume Parra dos de las principales razones que se han venido aduciendo para defender el establecimiento del positivismo como método educativo. Por un lado, se le ha considerado como el medio más idóneo para el establecimiento del orden social. El desorden social no es otra cosa que

la fatal consecuencia del desorden mental de los mexicanos. El positivismo ha venido a establecer este orden, al ordenar la mente de los mexicanos. Esta ha sido la idea de Gabino Barreda, el cual vio en el positivismo el mejor instrumento para establecer el orden social de México. Por otro lado, tenemos el otro tipo de justificación del positivismo, la de ser un instrumento para corregir los defectos propios de nuestra raza, los llamados defectos de la raza latina. El desorden y el afán absolutista de los mexicanos eran también defectos raciales. El positivismo tendía a eliminarlos, dotando a los mexicanos de cualidades que le faltaban. Esta idea la hemos encontrado en el grupo de positivistas que se agruparon en torno al diario *La Libertad*. Es la idea sostenida por Justo Sierra, Telesforo García y otros. *El sistema positivista se presenta como el mejor instrumento educativo, capaz de cambiar la índole de los mexicanos, haciendo de ellos hombres amantes del orden y del progreso. El positivismo tiene como misión formar hombres prácticos, realistas. De esta formación depende, por un lado, el orden social de México y, por otro, la supervivencia de México como nación; por un lado hace posible la convivencia de los mexicanos y por otro hace de México un país respetable. De lo primero depende lo segundo; es decir, del orden social depende la fuerza de la nación mexicana; y de la educación de los mexicanos dependen ambas cosas.*

V. LA LÓGICA COMO CIENCIA EDUCATIVA

§ 115. La lógica, ciencia práctica

De acuerdo con la tendencia educativa del positivismo, la de formar hombres prácticos, Porfirio Parra mostrará cómo esa disciplina llamada lógica, vista siempre como algo abstracto, es una disciplina práctica, sirve para formar hombres prácticos. Estas ideas las expone Parra en el periódico *La Libertad*, en una serie de artículos titulada "Importancia de los estudios lógicos",[28] la cual es expuesta más ampliamente en la Introducción de su *Lógica*.

Acerca de la importancia de los estudios lógicos, dice Parra, se emiten distintas opiniones. Unos piensan que la lógica "es la llave de oro de la ciencia, el rocío del cielo que hace brotar fragantes flores y maduros frutos en el erial de la inteligencia más infecunda. Otros, haciendo alarde de un desdén afectado y siempre injusto, no ven en la Lógica más que un dédalo de palabras altisonantes, un conjunto enmarañado de preceptos sutiles". Para estos hombres la lógica no es una ciencia, ni tan siquiera un arte científico; "no es el arte de investigar la verdad, sino el ruin artificio de la disputa; sirve para hacer triunfar la propia opinión, y no para decidir, entre varias aserciones, cuál es la cierta; la acusan de formar más bien espadachines, que denodados campeones de la verdad; la califican de arma de dos filos, cuyo manejo peligroso así puede herir al adversario como a la mano que la esgrime, de engañadora luz que así como puede guiarnos por la senda de la verdad, puede precipitarnos también en los múltiples despeñaderos del error".

La lógica no es nada de esto: la lógica, nos dice Parra, tiene un fin práctico, un fin positivo: sirve para enseñar a los estudiantes a modificar el mundo que les rodea, la naturaleza, como le llaman. La lógica no es un simple arte de pensar, sino que tiene un fin más útil y práctico; para Parra no basta saber pensar bien: el saber pensar bien sólo tiene valor cuando ayuda a obrar bien, a actuar sobre el mundo. "La lógica forma parte de los conocimientos prácticos, de aquellos cuyo objeto es enseñarnos a modificar los fenómenos de la naturaleza..." Parra considera que existe una operación intelectual que es primordial e importante: la inferencia. Dicha operación, dice Parra, es "la más elevada de cuantas el espíritu ejecuta, la que hace pasar de lo conocido a lo desconocido, la que da bríos para romper el cerco estrecho de lo presente, sagaz mirada para descifrar el pasado y el don sublime de anticipar el porvenir". Esta operación "constituye la parte esencialmente lógica de nuestra inteligencia".

[28] Porfirio Parra, "Importancia de los estudios lógicos", en *La Libertad* a. IV, núms. 264-67-71.

La inferencia expresa esa operación tan cara al positivismo: saber para prever y prever para obrar. Es la operación que permite al hombre dominar y conquistar la naturaleza. El conocimiento no puede tener como fin el conocimiento mismo, sino la acción sobre lo conocido. Se conoce para dominar lo conocido. Porfirio Parra sigue en esto a su maestro Barreda, el cual se propuso acabar con el desorden social mediante la educación de los mexicanos. Era menester encauzar las desordenadas fuerzas de los mexicanos por otro camino que el político, había que encauzar sus energías hacia el dominio de la naturaleza; sólo así era posible el orden, podía ponerse término a ese desordenado gasto de energías que se perdía en la lucha de mexicanos contra mexicanos. Todas estas energías eran ahora encauzadas hacia un fin común: el confort material. Los mexicanos tenderían ahora hacia la obtención de riquezas, de ventajas materiales. Esto era lo que se perseguía con la adopción de la enseñanza sobre bases positivas. La lógica positiva tendía también a reforzar tal idea. La lógica tiene como fin, dice Parra, dirigir "nuestras inferencias, hacernos saber previamente si tenemos razón para esperar se verifique un hecho". He aquí "condensado en breve espacio el fin de la lógica". Éste y no otro era el fin de la lógica.

§ 116. Lógica escolástica y lógica positiva

Esta idea que sobre la lógica tenían nuestros positivistas era nueva, de acuerdo con la misión educativa que se habían propuesto. Pero antes de que viniese a México el positivismo, dice Parra, se sostenía un concepto erróneo de la lógica. "Al comenzar el siglo XX la lógica aristotélica, convertida en gigantesca ruina, llenaba de escombros el vasto campo de la filosofía. Varias han sido las tentativas de los escolásticos de nuestros días para reparar aquel edificio carcomido, para ensancharlo a fin de que pueda alojarse en él el amplio criterio que norma la marcha del espíritu contemporáneo. ¡Inútil esfuerzo! El plan primitivo del edificio era raquítico, su eminente arquitecto sólo se ocupó de alojar en él el aspecto deductivo de la inferencia que saca consecuencias de principios reconocidos como ciertos, sin inquirir el origen de esos principios." La filosofía anterior al positivismo, la escolástica, no había encontrado la verdadera

inferencia, sino tan sólo parte de ella, y ésta era la deducción. Filosofía preocupada más por las cosas del otro mundo que de las de éste, se conformaba con tener fe en ciertos principios, sin preocuparse por indagar si eran reales o no.

La filosofía escolástica era buena para hombres que despreciaban este mundo, pero no podía satisfacer a los que aspiraban al dominio de la naturaleza. De aquí que tal tipo de ciencia no bastase a los nuevos hombres, dice Parra. "El silogismo, esta maravilla de los escolásticos. . . , se le declaraba incapaz de hacernos adquirir conocimiento alguno nuevo." Máxime que por otro lado, "sin discurrir en forma silogística, las ciencias habían logrado prodigios que contrastaban con la infecundidad del método escolástico".

Era menester una nueva lógica, y apareció pronto. "Un publicista distinguido —dice Parra—, un economista notable, tuvo la gloria de concebir y ejecutar admirablemente el verdadero Novum Organum que había abortado en la fantástica cabeza de Francisco Bacon." Este hombre era John Stuart Mill. Dicho pensador descubrió un nuevo modo de inferencia desconocido por sus antecesores. "El razonamiento que nos ocupa, es el que partiendo de un caso particular, llega directamente a otro caso particular." Sin embargo, esta manera de discurrir se presentaba como peligrosa si se realizaba de un solo golpe, pero "designado el mal, pertenece a la lógica poner remedio, ella acude y divide en dos operaciones el acto que la mente tiende a ejecutar de un solo golpe, tales operaciones son: primero, la que partiendo de casos particulares, nos conduce al establecimiento de una proposición general; segundo, la que consiste en aplicar las proposiciones generales a los casos particulares". Esta fue la obra de Mill. Completó la inferencia uniendo dos tipos de lógica hasta ayer opuestos, dos tipos de lógica incompletos: la de Bacon que se basaba en la inducción sacrificando a la deducción, y la de Aristóteles que se basaba en la deducción en perjuicio de la inducción. La nueva lógica vino a ser la síntesis de los dos tipos de lógica anteriores, proporcionando al hombre un instrumento más efectivo de conocimiento y de acción.

Esta nueva lógica es también expresión de un nuevo tipo de hombre: el hombre que no tiene fe en otra cosa que en sí mismo; que no se fía de nada que no esté al alcance de su mano, es decir, de su experiencia. Desconfía de la obra ajena, pero confía en la propia; de aquí el valor que asigna a la experiencia. Desconfía de Dios, pero confía en la ciencia, porque es obra humana. Este era el tipo de hombre que se estaba formando en México. Ya se ha visto cómo este nuevo tipo de mexicano no quiere saber de nada que no sea

probado por el método positivo. Desconfía de toda lucubración teológica y metafísica, no cree ni en Dios como poder absoluto, ni en la libertad en sentido también absoluto. Estos absolutos le parecían simples ideas relativas; el único absoluto era la ciencia. El hombre que no creía ni en Dios ni en la libertad, cree ciegamente en el método positivo; el hombre que desconfiaba de las ideas metafísicas, confía en ideas no menos metafísicas, como eran la idea de ciencia y la idea de progreso.

§ 117. Defectos pedagógicos de la lógica escolástica

"La antigua lógica —continúa diciendo Porfirio Parra— no sólo es incompleta, no sólo adolece de defectos negativos, por decirlo así, de no proveernos de todo lo que se requiere para llegar a la verdad, tiene, además, inconvenientes positivos para la educación de la inteligencia." Ahora va a mostrar Parra cómo la antigua lógica deforma la inteligencia de los educados en ella, formando tipos de hombres alejados de la realidad. "Teniendo presente además aquella ley de la naturaleza viva, cierta hasta en las manifestaciones del espíritu, ley en virtud de la cual la función que se ejercita adquiere bríos, mientras que languidece la que se emplea poco, nos será fácil imaginar el trastorno intelectual que se producirá en la inteligencia que, de todas las facultades, sólo ejerce la deductiva."

Parra hace a continuación una crítica del hombre educado en forma tan unilateral, crítica semejante a la que han hecho los políticos positivistas a sus opositores los hombres de la llamada vieja generación. "El hombre, transformado, merced a la antigua lógica, en máquina de hacer silogismos, no será adecuado para la práctica; será un teórico infeliz o soñador incurable, que se presenta sin armas en el cruento combate de la vida." *Soñador incurable*, el mismo calificativo que utilizaban los políticos positivistas contra sus opositores. Estos eran siempre calificados de utopistas, de hombres fuera de la realidad, la cual era sacrificada en aras de sus ideas o de sus creencias. A este tipo de hombres pertenecían lo mismo los creyentes católicos que los idealistas jacobinos. Unos sacrificaban la realidad en aras de otra vida utópica y otros de una libertad no menos utópica.

Los hombres educados conforme a una lógica deductiva adquirían actitudes contrarias a la realidad imperante. Dice Parra: "la afición decidida a la deducción pura, reconcentra el espíritu, le hace víctima de su propia sutileza, le inspira despego por las cosas exteriores y le aleja del comercio social". Al hombre así formado nada

le importa la realidad, ni la sociedad; el orden o desorden de ella le tienen sin cuidado. Estos hombres sacrifican el confort material y el orden social, porque no les interesa; sus intereses son de otro mundo.

El hombre en quien predomina la facultad de hacer silogismos "establece un parangón entre la prontitud, la facilidad y precisión con que su inteligencia abandonada a sí misma establece ciertas conclusiones y la enojosa dificultad, el minucioso esmero y los repetidos retoques que supone una proposición asentada en bases experimentales". Puesto a elegir escoge lo primero, lo que le da todo resuelto, llegando al grado de despreciar todo el valor de la observación y la experiencia. Llega al grado de empeñarse "en *tener ojos y no ver*", contrayendo los hábitos "de dogmatismo y de intolerancia tan comunes en los que se educaron en el método aristotélico". De este tipo de formación intelectual salen los hombres que queman en las hogueras a quienes no piensan como ellos.

Por todo lo hasta aquí expuesto se habrá observado cuál es la misión de la lógica. No se trata tanto de enseñar a pensar como de enseñar a actuar. El hombre está frente a su mundo y debe actuar en él. Ahora bien, el hombre puede tomar distintas actitudes frente al mundo: o bien atacarlo y dominarlo para ponerlo a su servicio, o bien alejarse de él, cerrar los ojos y no querer verlo. La segunda actitud es la que ha tomado el mexicano, al decir de nuestros positivistas. Se ha querido apartar de la realidad, y esto le ha llevado a sufrir las duras consecuencias de un desorden que parecía no terminar. Esta actitud tiene su origen en la educación que ha recibido. El positivismo tiene así una finalidad educativa. La lógica positiva quiere transformar la actitud del mexicano frente a la realidad. Toda lógica es educativa en este sentido, dota al hombre de determinadas facultades para actuar frente al mundo: la lógica escolástica hace negativas estas facultades, porque lo que se persigue es un mundo utópico, mientras que la lógica positiva, por el contrario, hace al hombre más capaz para enfrentarse a la realidad.

El que forma la mente forma al hombre, porque la voluntad actúa de conformidad con su mente. El hombre piensa para actuar, lo que hace que sus acciones dependan de su manera de pensar. Dice Parra: "No puede viciarse una facultad mental sin que las otras participen más o menos tarde de la desviación. La educación escolástica, que directa o inmediatamente mina el entendimiento, puede a la larga perturbar el entendimiento y la voluntad... un hombre que al contacto de la realidad siente desmoronarse las bien proporcionadas construcciones de su mente; que echa de ver que la verdad se

le escapa cuando creía haberla asido, no puede menos que sentir primero disgusto, y luego aversión por las cosas que le rodean, y después sentirse descontento de sí mismo, y envuelto en las pesadas brumas de la misantropía y del *tedium vitae*." Contra este tipo de hombres dicen enfrentarse nuestros positivistas: contra el idealista que desprecia la realidad y contra el creyente que la considera un destierro.

La lógica aristotélica, la lógica de los escolásticos, debe ser rechazada, según Parra, porque no llena las cualidades que es menester toda lógica: no puede formar el tipo de hombres que se necesita en la nueva era social e histórica. La lógica escolástica debe ser rechazada, porque "no puede dirigir la juvenil inteligencia hacia el teatro animado y vivo en que opera el pensamiento contemporáneo". Si esta lógica "no sugiere nociones fecundas, impregnadas de realidad y susceptibles de mejorar la práctica; si estimulando las facultades contemplativas a la par que marchitando las activas, es más apta para formar ascetas, extasiados con los fulgores del cielo, que obreros del siglo que fertilicen la tierra, no le permitamos ya regir la educación intelectual, ni le concedamos más atención que la que inspira una ruina grandiosa, que representa el trabajo intelectual de edades que pasaron".

§ 118. Carácter anárquico de la lógica idealista

Así como Parra ha rechazado la lógica escolástica por carecer de las cualidades pedagógicas que son menester para educar al hombre nuevo, rechazará la lógica idealista. Posee los defectos que han formado al jacobino, al liberal. Es una lógica que siembra la semilla de la anarquía en la mente de los jóvenes. El carácter anárquico de los mexicanos es también consecuencia de una mala manera de organizar la mente. Los mexicanos son desordenados porque sus mentes han sido formadas por una lógica hecha para el desorden, para destruir el viejo orden escolástico. De aquí que sea muy grave pretender estimular el carácter desordenado de los mexicanos con la adopción de una lógica como la de Krause.

El hecho de que tengamos que rechazar la lógica escolástica por anticuada e inhábil para nuestra época, no quiere decir que tengamos que adoptar ese otro tipo de lógica que "desde la gran tentativa de Kant, abrasa a los pensadores alemanes", dice Parra. El órganum lógico de Hegel es tan inhábil para sustituir a la vieja lógica aristotélica, como ese otro desborde de "la corriente filosófica que forma el sistema de Krause". Porque "en punto a disci-

plina intelectual, el no marcar norma alguna que rija la investigación, y el no caracterizar bastante la prueba, hacen de ese aborto lógico el medio más a propósito para sumergir el espíritu en un verdadero caos, peor mil veces que el dogmaticismo escolástico". La objeción de Parra a la lógica krausista, es la misma objeción hecha por todos los políticos positivistas al liberalismo: el caos, la anarquía, el desorden.

Porfirio Parra llega, por lo que respecta a la adopción de un sistema lógico, de no existir el positivista, a las mismas conclusiones que los políticos positivistas por lo que se refiere a la adopción de un sistema político, si no existiese el científico: es preferible el viejo orden que no el desorden liberal. Parra dirá: es preferible la vieja escolástica, que es un orden, que no una lógica como la de Krause. Como nuestros futuros científicos preferían el viejo orden social al desorden liberal, Parra dirá: "en verdad, preferíamos ver entronizada en la enseñanza la lógica de la *Escuela*, más bien que contemplar la inteligencia a punto de hundirse en esa vorágine del pensamiento, en esos desvaríos, en esa embriaguez del espíritu filosófico, que los Hegel, los Krause y los Tiberghien han dado en llamar lógica".

El influjo de estos sistemas sólo tiene según Parra una explicación: "el ardiente deseo de romper con el pasado". A esto se debe la adopción de sistemas como el de Krause en España. "En España enardecieron a los espíritus progresistas, y merced a las enseñanzas de Sanz del Río y de Salmerón, se propagaron rápidamente, infundiendo su savia en el partido liberal; la revolución de 1868 estuvo impregnada de krausismo." Parra sólo concede a estos sistemas un aspecto negativo, son buenos para destruir un viejo orden, pero no para construir otro nuevo. Su adopción sólo es válida en épocas combativas, no en épocas en que es menester construir. Una lógica como la krausista sólo es buena para romper con los obstáculos que obstruyan el progreso, pero no para establecer un nuevo orden.

La época en que era menester formar hombres combativos ha pasado a la historia. Ahora hay que formar hombres que sepan construir, positivos, prácticos, capaces de dominar a la naturaleza y de imponer el orden social. A esto tiende la nueva lógica. Así como la lógica positivista tiende a formar hombres nuevos, la política de los "científicos" tiende a establecer la sociedad para este nuevo tipo de hombre. Y la educación y la política a hacer posible el nuevo orden, el que llevó en la historia al nombre de Porfirismo.

SECCIÓN OCTAVA

POLÉMICA: "PARRA - VIGIL"

I. EL POSITIVISMO COMO DOCTRINA ANÁRQUICA

§ 119. Falta de acuerdo entre los jefes del positivismo

Pensador y humanista, José María Vigil[1] fue uno de los hombres que mejor comprendieron el peligro que entrañaba la unilateralidad de la educación positivista, así como el que entrañaba para el liberalismo la política que decía apoyarse en esta doctrina. Desde las páginas del *Monitor Republicano* combatió Vigil a quienes pugnaban por el establecimiento de un nuevo conservadurismo. Pero no era bastante; había que combatir la fuente de estas ideas, el positivismo. Con este propósito publicó la llamada *Revista Filosófica* en 1882. Desde esta revista hizo ver las inconsecuencias y los inconvenientes de la filosofía sostenida por nuestros positivistas, y por ende los errores que se cometían haciendo de tal doctrina la base de la educación de los mexicanos.

El punto de partida de la crítica de Vigil fue lo que éste llamó la *anarquía positivista*. De acuerdo con la crítica de Vigil va a resultar, nada menos, que los hombres que hablan del orden y sostienen una ideología de orden, se apoyan en una doctrina cuyos creadores aún no habían podido ponerse de acuerdo. Comte, Mill, Spencer, reconocidos como jefes de la escuela positiva, no han podido ponerse de acuerdo; cada uno se considera como opuesto a los otros. Y a pesar de este desacuerdo, que tan esencial es, nuestros positivistas tratan de establecer un nuevo orden sobre tal doctrina. Presentan a la filosofía positiva como la doctrina sobre la cual ha de levantarse la nueva sociedad; dicen tomar de ella los principios de una nueva educación.

Ahora bien, dice Vigil, si nuestros positivistas quieren en verdad realizar esta tarea, es menester que digan de qué positivismo hablan. Lo mejor que pueden hacer es indicar, decir, a cuál de las escuelas

[1] Nació en Guadalajara, Jal., el 11 de octubre de 1829 y murió el 18 de febrero de 1909. Polígrafo, poeta y latinista, traduce las *Sátiras de Persio;* historiador, publica *Ensayo Histórico del Ejército de Occidente* (1874) y *México a través de los siglos*, t. v (1889); funda la *Biblioteca Mexicana* en la que se publican documentos históricos; literato, publica, entre otros trabajos, *Cantares Mexicanos*, sobre poesía indígena, y una *Antología de Poetas Mexicanos*, precedida de una reseña histórica sobre la poesía en México (1889) y una *Historia de la Literatura Mexicana;* político, defiende las teorías liberales en *El Monitor Republicano;* filósofo, los trabajos que aquí se comentan y que aparecieron en su *Revista Filosófica* en la cual combatió al positivismo y a los positivistas mexicanos.

positivas siguen, o bien declarar que no son positivistas. No existe una escuela positivista, sino que son varias y sus jefes aseguran ser opuestos. Esto da idea de la falta de unión, y por ende de orden, que hay en la escuela positivista. La anarquía que impera en ella es verdaderamente alarmante. Vigil pregunta: ¿Es efectivamente Augusto Comte el creador de la ciencia propiamente dicha? A esta pregunta, dice Vigil, Spencer no ha vacilado en contestar negativamente, calificando de errónea tal creencia.

José María Vigil, para mostrar el desacuerdo entre Comte y Spencer, señala el artículo de Spencer titulado *Por qué me separo de Augusto Comte*, el cual fue una réplica a otro de Augusto Laugel, publicado en la *Revue des Deux Mondes*, titulado *Los primeros Principios*, y en el cual Spencer era presentado como discípulo de Augusto Comte. Spencer se muestra inconforme con esta afirmación, haciendo ver las distinciones entre su doctrina y la de Comte. También se sirve Vigil del trabajo de Stuart Mill titulado *Augusto Comte y el Positivismo*, donde muestra el propio Mill la independencia de su doctrina frente a la de Comte. De estos trabajos deduce Vigil la anarquía existente en el positivismo. Demostrando que los jefes de la filosofía positivista no están de acuerdo, trata de concluir que cualquier construcción que sobre tal doctrina quiera levantarse tendrá necesariamente que ser débil, por anárquica. Precisamente lo contrario de lo que sostienen los positivistas mexicanos. Donde ellos ven orden no hay sino desorden, y sobre éste no puede levantarse ningún orden.

El desacuerdo entre los tres grandes jefes del positivismo está en un solo punto, pero el más importante: la aplicación del método positivo a la sociedad, a lo humano. Vigil ha visto claramente la incoherencia del positivismo por lo que se refiere a la aplicación de su método en otro campo que no sea el estrictamente natural. Tanto Comte, como Mill y Spencer, adolecen en sus doctrinas de un vicio fundamental, dice Vigil, el de sostener métodos "inadecuados al objeto a que se aplican". Este objeto lo es la sociedad, o más estrictamente, el hombre. "El 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 las 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."[2]

§ 120. El positivismo no es ciencia de todos los hechos

Vigil hace otra objeción al positivismo: el positivismo se presenta como una filosofía que se preocupa únicamente de los *hechos*, es una ciencia de hechos; pero a pesar de afirmar tal cosa no acepta todos y se niega a ver algunos determinados. Dios y el alma son *hechos*, existen; independientemente de una existencia material de ellos, se dan en la experiencia del hombre. El hombre habla de ellos; sin embargo, los positivistas se abstienen de hablar de ellos.

"La astrología y la alquimia han sido excluidas del dominio científico, porque se reconocieron falsos sus objetos; ¿serán, pues, falsos, los objetos de la teodicea y de la psicología, de la teología y la metafísica? ¿Dios y el alma humana han pasado al número de esas falsedades reconocidas, que por consiguiente no existen ni son dignas de ocupar la inteligencia de los sabios...? Parece que sí, si hemos de creer a los positivistas." "En esto el positivismo es consecuente con sus principios negativos, pero en lo que no es consecuente es en desechar hechos que debían de tomarse en consideración conforme a sus teorías, poniéndolos en la misma categoría de otros hechos con los cuales no pueden compararse de ninguna manera."[3]

Los positivistas se niegan a tomar en consideración hechos que se encuentran en la experiencia de todo hombre, como los citados. Dios y el alma son cosas que el hombre siente, son verdaderos hechos que debían ser estudiados por una auténtica ciencia positiva. ¿Pues acaso, pregunta Vigil, estos hechos guardan semejanza alguna con el error científico? ¿Un error científico tiene "alguna semejanza con esas aspiraciones permanentes y universales del alma, con esas necesidades del espíritu humano, que deben por lo mismo, considerar como constitutivos de su esencia, no debiendo por consiguiente eliminarlos una filosofía que se jacta de apoyarse exclusivamente en los hechos para descubrir entre ellos las leyes o las relaciones necesarias?"[4] ¿Es también un error científico la idea de Dios? Dios se presenta también como un hecho en la vida del hombre. "La idea de Dios se funda en la idea de causa, mejor dicho, sólo en Dios halla la idea de causa su certidumbre absoluta; y aunque es cierto que Comte considera como absolutamente inaccesible, y vacía de sentido para nosotros, la investigación de lo que se

[2] *Revista Filosófica*, México, 1882, p. 53.
[3] *Ob. cit.*, p. 47.
[4] *Ob. cit.*, p. 48.

llama *causas*, primeras o finales, en cambio... Spencer, autoridad intachable..., establece que el sentimiento y la idea de causa no pueden ser destruidas, sino destruyendo la conciencia misma." Así de acuerdo con Comte no tiene sentido el estudio de las causas primeras o finales, pero de acuerdo con Spencer la idea de causa es innata a la conciencia. Esto es grave, porque según un jefe positivista no se debe estudiar un hecho por no considerarlo tal, y según otro sí.

Lo importante ha sido mostrar cómo el positivismo no toma en cuenta todos los hechos, con lo cual deja de ser una ciencia plenamente positiva, una ciencia de todos los hechos. Además, por lo que se refiere a ciertos hechos, como el de causa, los positivistas no están de acuerdo: unos lo rechazan y otros lo aceptan, lo que muestra el carácter anárquico del positivismo. Ahora bien, nuestros positivistas, los mexicanos, deben señalar a qué escuela se adhieren, deben fijar bien su posición y escuela. Por lo pronto, dice Vigil, "consignamos como un dato previo, que el positivismo está muy lejos de presentar en su parte orgánica un todo compacto y homogéneo, pues hallándose conformes sus partidarios en ciertas negaciones, sepáranse por diferencias profundísimas luego que se trata de construir la ciencia".[5] Pero no es esto todo, nos encontramos con diferencias tan importantes como son las que se refieren a la jerarquía de las ciencias, en las que un Comte acepta una determinada jerarquía que luego es enmendada por un Spencer. Mientras Comte rechaza a la psicología como ciencia, Spencer la acepta. Vigil ha vuelto al punto de partida: la anarquía de la filosofía positiva y por ende la posibilidad de apoyarse en ella.

§ 121. Carácter negativo del positivismo

No conforme con las objeciones de Vigil, Porfirio Parra contesta a ellas diciendo: "Esas negaciones de que habla la *Revista*, se refieren a la existencia de las causas primeras y finales que ha tiempo se nos acusa de negar. ¿Cómo haremos comprender a nuestro colega y a otras publicaciones de su género que nosotros no negamos esas cuestiones, que nos limitamos simplemente a no tratarlas?" La *Revista* sabe o debe saber "que no afirmar no es siempre negar, pues que entre esos dos extremos de la creencia cabe una situación intermedia de nuestro espíritu, la de abstenerse de tratar la cuestión, la de declararse incompetente para resolverla, y esa situación

[5] *Ob. cit.*, p. 60.

es precisamente la que los positivistas han aceptado acerca de las causas primeras".[6]

Vigil replica a su vez a Parra diciendo: "Hay, sin embargo, algo más; esa supuesta abstención envuelve realmente una negación, y si no, ¿en qué se funda? En que la indagación de causa es absolutamente inaccesible y vacía de sentido para nosotros, según la propia palabra de Comte. ¿Y puede considerarse como acto de abstención el declarar de una manera tan terminante que toda indagación de causa es absolutamente inaccesible y vacía de sentido?" El positivista podrá decir que su abstención recae sobre la existencia real de la causa; "pero esta abstención se apoya en la negación de que seamos capaces de conocerla, en otras palabras, esa abstención no es más que una verdadera negación".[7]

En efecto, recuérdese cómo se ha presentado el positivismo en México: como doctrina de orden; razón por la cual trata de evitar todo tipo de disputas que pueden dar origen a discordias. Las cuestiones que más se presentan a este tipo de discusión son las metafísicas; pues bien, estas cuestiones pertenecen al campo de lo individual: el positivismo las deja al arbitrio de éste. No le interesan estos temas; lo único que le preocupa es lo patente, lo positivo. Para no entrar en disputa, no niega ni afirma la existencia de objetos metafísicos como Dios y el alma; simplemente se abstiene de hablar de ellos. Los considera fuera de su alcance, fuera de la ciencia. El positivismo es neutral, porque nada puede afirmar ni negar.

Debajo de esta actitud se oculta una actitud política: el positivismo en México busca el orden social, y éste no se lograría si se presentase como otra doctrina más, como una doctrina que viene a negar ciertas ideas o creencias. El positivismo pretende estar sobre ellas, considerándolas como fuera de su incumbencia: es una ciencia social que viene a establecer el orden. Nada quiere saber de cosas en las cuales los individuos no están todos de acuerdo. Sin embargo, católicos y liberales están en desacuerdo con esta actitud; en vez de considerarla como neutral, la consideran como negativa.

El positivismo niega al hombre la capacidad de saber de cuestiones metafísicas como Dios y el alma. El hombre no puede afirmar ni negar nada sobre estos objetos. Pero esto implica algo más: lo ajenos que son al hombre estos objetos. El no poder saber nada de ellos implica no tener ningún tipo de experiencia de ellos, y por lo tanto su no existencia para el hombre, su negación. El que éste

[6] Revista *El Positivismo*, director Porfirio Parra. México, 1882.
[7] *Revista Filosófica*, p. 60.

afirme o niegue su existencia no tiene importancia, porque le son ajenos. El hombre no tiene otro campo que el positivo, esto es, el campo limitado de la experiencia. El que así piense no puede ser otra cosa que un escéptico y un materialista; no se podrá fiar de nada que no hayan experimentado sus sentidos, experiencia que se agota en un aquí y un ahora. Una gran parte del mundo del hombre, la no sensible, queda amputada, se niega.

El positivismo, quiera que no, viene a negar, a entrar en disputa con las doctrinas que afirman la existencia de los objetos que ha negado con su abstención. Horacio Barreda vería claramente el carácter polemista del positivismo, a pesar de los buenos deseos de su importador. El positivismo no podía ser una filosofía de carácter neutral, necesariamente tendría que hacer afirmaciones; la misma abstención era una afirmación.[8] Vigil hace hincapié en este carácter del positivismo, pero sin concederle capacidad alguna positiva; es simplemente negativa, sólo puede negar sin afirmar nada; porque cuando afirma algo, los positivistas no logran ponerse de acuerdo. Unos afirman una cosa y otros otra. De acuerdo sólo están cuando niegan lo que no pueden conocer.

Un positivista como Parra, dice Vigil, da poca "importancia a las divergencias que existen entre los positivistas, y le basta haya una base común formada del conjunto de negaciones a que nos hemos referido, para considerar que las doctrinas divergentes de su escuela forman un todo compacto y homogéneo. Reducido, según sus mismas palabras, a una simple forma, vacía de todo valor específico, en el positivismo podrán caber las doctrinas más opuestas y contradictorias, sin turbar por eso lo compacto y homogéneo de la escuela, podrá afirmarse y negarse la idea de causa, podrá afirmarse y negarse la libertad, podrá afirmarse y negarse todo, siempre siendo positivista, siendo siempre miembro ortodoxo de una escuela que viene a repetir en nuestro tiempo el proloquio de los antiguos sofistas, todo es verdad y todo es mentira".[9]

§ 122. La filosofía positiva falta de carácter científico

La ciencia, dice Vigil, sólo puede admitir conocimientos verdaderos y ciertos, ahora bien, esta afirmación que vale para todas las ciencias también tendrá que valer para lo que Comte llama filosofía positiva, entendiendo por tal, no sólo el método, como quieren nuestros positivistas, sino también todo aquello que su fundador construyó sobre tal base. Ahora bien, si se atiende a esas construcciones, a las conclusiones a que llegó Comte con ayuda del método positivo, va a resultar que tales conclusiones son objeto de disputa por los que, utilizando el método comtiano han querido seguir su camino, con lo cual "resulta que la filosofía positiva no tiene carácter científico, pues sólo ofrece un conjunto de opiniones discordantes, que no se pueden invocar indiferentemente, como lo hacen nuestros positivistas, sin caer en la más grosera contradicción."[10]

[8] Ver § 73.
[9] *Revista Filosófica*, p. 61.

Acerca de estas opiniones contradictorias de los positivistas, ofrece Vigil los siguientes ejemplos: la discusión sostenida por Spencer en contra de Comte por lo que se refiere a la inclusión de la psicología en la jerarquía de las ciencias, ejemplo que viene a mostrar "que la clasificación de las ciencias no es todavía una cosa resuelta en el mismo campo positivo, y que mal se puede presentar como una de las gloriosas conquistas con que se ufana aquella escuela".[11] Otro ejemplo es el que se refiere a las divergencias de Spencer respecto a uno de los resultados básicos de la doctrina de Comte: la ley de los tres estados y en general a la sociología, que el positivismo considera como ciencia creada y constituida: para Comte la sociedad más perfecta es aquella en que el estado ha alcanzado mayores facultades, en la que las distintas funciones sociales están cada vez más sometidas a la reglamentación pública, y la vida individual se subordina a la vida social. Para Spencer la sociedad más perfecta es aquella en la que el estado ha disminuido su autoridad y aumenta la libertad individual. Ahora, pregunta Vigil, ¿cree nuestro contradictor que esto es ya una verdad científica que sería temerario negar? "Y si vemos surgir desde luego dos bandos antagonistas ¿puede considerarse como constituida la ciencia que se apoya en una base incierta y discutible?"

§ 123. La filosofía positiva más que método es doctrina

Porfirio Parra contesta a la objeción de Vigil diciendo que las diferencias entre los filósofos positivistas no tienen importancia, porque lo que al positivismo interesa es el método y su aplicación, y no sus consecuencias. "El positivismo, más que un sistema —dice Parra—, más que una doctrina, es un método, y en este sentido le tenemos completa confianza."[12] En efecto, nuestros positivistas han visto en el positivismo un método y no una doctrina. El aspecto doctrinal del positivismo de Comte fue descartado, para no entrar en

[10] *Ob. cit.*, p. 61.
[11] *Ob. cit.*, p. 62.
[12] Porfirio Parra en lugar citado.

polémica con el catolicismo, al pretender imponer una nueva iglesia.[13] Los discípulos de Gabino Barreda se han preocupado más que nada por la buena aplicación del método positivo. Ejemplo de esto fue la fundación de la Sociedad Metodófila, es decir, la sociedad amiga del método.

En el prólogo a la publicación de las ponencias y discusiones de dicha sociedad, Porfirio Parra ha hecho ver la importancia del método positivo por encima de cualquier otra consideración. Lo esencial es aplicar bien el método; el verdadero positivista pondrá toda su confianza en él; de su buena aplicación dependerá el descubrimiento de la verdad. Lo importante no es lo que haya dicho Comte o Spencer, sino lo que demuestre la buena aplicación del método. Si el método demuestra verdades contrarias a las sostenidas por los creadores de la filosofía positiva, habrá que desechar lo afirmado por estos filósofos, atendiendo a las verdades que la aplicación del método haya demostrado. De Comte o de cualquier otro filósofo positivista no deben aceptarse conclusiones que no estén demostradas por la aplicación del método. Nuestros positivistas niegan ser comtistas o spencerianos. Comte o Spencer dicen no seguir sino las verdades demostradas por el método, y separarse en lo que el método no demostraba. El positivismo tenía así un valor metódico y no doctrinal.[14]

José María Vigil contesta a Parra diciendo: "por esa definición nuestro colega se separa de la escuela de que se proclama defensor; en efecto, ni Comte, ni Littré, ni Mill, han entendido tal cosa por positivismo... si Mill y Littré están en desacuerdo, como de costumbre, acerca de la definición de la filosofía positiva, ninguno de ellos, sin embargo, pensó reducirla a las exiguas proporciones que le señala nuestro colega".[15] La definición que dan ahora del positivismo los mexicanos que lo siguen, viene a sumarse a las ya múltiples y contradictorias definiciones que sobre el positivismo se han dado. "Observemos que esa nueva divergencia que vendría a colocar a los positivistas mexicanos en un departamento distinto, aumentando así la deplorable anarquía que está minando los cimientos de la nueva escuela, explica el afán de colocar bajo la misma denominación a los filósofos que sólo tienen de común el carácter de empíricos."[16]

Los positivistas mexicanos, continúa diciendo Vigil, se empeñan en seguir hablando de un positivismo uniforme, suponiendo leves

[13] Véase § 15.
[14] Véase las primeras partes de esta obra.
[15] *Revista Filosófica*, p. 76.
[16] *Ob. cit.*, p. 76.

las diferencias de opinión que separan a los directores del positivismo, como Comte, Spencer y Mill. Sin embargo, habría que considerar a Spencer, que ha dicho: "Si hay que admitir la definición del positivismo de Comte, para mí lo que él llama positivismo es de una imposibilidad absoluta, resultando claro que yo no puedo ser lo que él llama un positivista". En otra parte ha dicho el mismo Spencer: "a cada proposición de Comte opongo una proposición del todo diferente, una negación directa; y lo que hago ahora, lo he hecho siempre, desde que tuve conocimiento de sus escritos". La conclusión es que los jefes del positivismo no están de acuerdo ni en lo que se refiere a la definición de la filosofía positiva, y ahora llegan los positivistas mexicanos ofreciendo otra definición más. Si queremos unificar las doctrinas de Comte, de Spencer y los demás positivistas, sigue diciendo Vigil, no nos queda más remedio que colocarlos dentro del grupo de los filósofos empíricos y sensualistas, "que es el género común en que se hallan comprendidos como especies, y no convirtiendo en género a una especie respecto de su coordinada, que es lo que trata de efectuar nuestro inteligente colega".[17]

"Grande, sin duda, es el respeto que nos merece nuestro colega, pero en este punto nos parecen más autorizadas y más conformes con la verdad las opiniones de Comte, de Spencer, de Littré y de Mill, que las del Sr. Parra, y ciertamente que aquellos filósofos han estado muy lejos de reducir la filosofía positiva a simple cuestión de método, o valiéndonos de los términos escolásticos... han visto el negocio no sólo formaliter, sino materialiter, considerando rigurosamente que de haberse detenido en lo primero habrían representado un papel bien insignificante en la historia de la filosofía." Estamos nosotros muy lejos de querer exigir a los positivistas que sean infalibles; pero lo que sí creemos es que tenemos "derecho a pedir resultados científicos, ciertos y positivos a quienes se presentan ofreciendo con tales caracteres una nueva reconstrucción de todos los conocimientos humanos mediante la infalibilidad de su método".[18]

Los positivistas mexicanos tratan de atenuar las contradicciones que se encuentran entre sus diversos filósofos, explicando, como hace Porfirio Parra, que tal cosa tiene que suceder así, debido a las múltiples dificultades con que tropiezan las ciencias en su desarrollo. Las discrepancias son necesarias, porque mediante ellas se llega a la verdad. Lo que hacen los jefes del positivismo es discutir las verdades encontradas, para probarlas y afirmar las que resistan la prueba. Esto está muy bien, dice Vigil, "pero eso lo único que

[17] *Ob. cit.*, p. 78.
[18] *Ob. cit.*, p. 78.

prueba es que el positivismo no merece todavía el título de escuela filosófica; que no ha dado solución verdaderamente científica a los problemas que se propone resolver; que sus ensayos en este sentido han sido hasta ahora poco afortunados, y que dependiendo del éxito de esos ensayos, la comprobación de las excelencias de su procedimiento, su escuela queda reducida a una simple tentativa, cuya esterilidad puede ser predicha..."[19]

Ahora bien, mostrada la anarquía que encierra el positivismo, la falta de una doctrina uniforme, Vigil saca las consecuencias que han motivado la discusión, las de que el positivismo no puede servir como doctrina nacional, puesto que no llega a formar una auténtica filosofía ni resiste el análisis filosófico. Razones por las cuales su "adopción en la enseñanza de la juventud tiene que ser funesta, como todo lo que se aparta de la verdad y de la naturaleza".[20] En realidad los positivistas mexicanos no sostienen ninguna filosofía, puesto que rechazan lo que de filosofía tiene el positivismo, quedándose con el puro método, que no es ni puede ser el positivismo.

El punto de ataque de Vigil se ha centrado en la separación entre la doctrina y el método que los positivistas mexicanos han establecido. Nuestros positivistas rechazan la doctrina, considerando como cierto que respecto a ella no se ha llegado a establecer ningún acuerdo; y se quedan con el método, considerando que sobre su aplicación no hay desacuerdo alguno. Pero el método no es el positivismo, dice José María Vigil; el positivismo es una doctrina y no un método; lo que importa en él es el fin perseguido y no el instrumento para alcanzar dicho fin. Querer abstraer el método de la doctrina equivale a negar el positivismo como filosofía. Quien niega tal cosa deja de ser positivista. Se es positivista completo, aceptando doctrina y método, o no se es positivista.

Dice Vigil: "tendríamos curiosidad en saber cómo se puede enseñar el método sin la filosofía, cómo se puede abstraer la forma de la materia que contiene, cómo se puede ser positivista a medias, y cómo puede ser completa una enseñanza que se queda en los preliminares, reservando la parte trascendental de la doctrina para los iniciados".[21] Ninguno de los grandes maestros del positivismo ha considerado esta filosofía como simple método, razón por la cual positivistas como Parra quedan "fuera de la escuela al eliminar todo lo que constituye propiamente el sistema y la doctrina".[22] En otras palabras, Vigil muestra cómo no existe el positivismo en México.

[19] *Ob. cit.*, p. 78.
[20] *Ob. cit.*, p. 78.
[21] *Ob. cit.* p. 80.
[22] *Ob. cit.*, p. 94.

§ 124. El positivismo, doctrina empirista y sensualista

Vigil ha dicho que si se quiere establecer un criterio por medio del cual queden unificadas las dispares doctrinas sostenidas por los jefes del positivismo, es menester colocarlas dentro del grupo de las filosofías empíricas y sensualistas, que es el género común en que se hallan comprendidas. Porfirio Parra contesta negando que las doctrinas de Comte, Spencer y los demás directores del positivismo puedan agruparse dentro del grupo de las filosofías empiristas y sensualistas. "No son menos distintas nuestras doctrinas de las de Condillac y otros sensualistas, no pretendemos como ellos que el pensamiento se resuelva en sensaciones, no profesamos que nuestras ideas sean sensaciones transformadas, sino que creemos, acercándonos más a Kant que a Condillac, que la inteligencia opera en virtud de su actividad inherente, sobre datos que le suministra la sensación... que las sensaciones suministran la *materia* del conocimiento, mientras que la inteligencia le presta la *forma*".[23]

A esta réplica contesta Vigil insistiendo en su punto de vista. "Empirismo —dice— viene de *en* y *peira*, experiencia, y se aplica a las escuelas filosóficas que toman la experiencia por base de sus teorías, de suerte que si uno se engaña es porque ha visto o experimentado mal." "Bajo el nombre de sensualismo se designan todos los sistemas que directa o indirectamente hacen derivar todas nuestras ideas de la experiencia de los sentidos, reduciendo la inteligencia y por consiguiente todas nuestras facultades a la sensación." Ahora bien, continúa diciendo, si nos preguntamos cómo se presenta el positivismo, veremos que éste se presenta y es definido cómo "un sistema de filosofía que rechaza toda concepción metafísica y funda la ciencia toda entera en la consideración de los hechos materiales y palpables". Spencer mismo ha dicho lo siguiente: "Todo conocimiento viene de la *experiencia*, he aquí lo que sostiene M. Comte y yo también sostengo... en un sentido más amplio... no solamente pienso que todas las ideas transmitidas por las generaciones pasadas, se derivan de esa fuente, sino que también pienso que las mismas facultades que sirven para la adquisición de esas ideas son el producto de las experiencias acumuladas y organizadas, transmitidas por las razas anteriores." Estas palabras, dice Vigil, muestran cómo el empirismo es llevado por el positivismo más allá de donde lo habían llevado los antiguos filósofos. Ahora bien, si aceptamos que "todo conocimiento viene de la experiencia, claro es que todo conocimiento viene de los sentidos, el sensualismo y el empirismo

[23] Porfirio Parra, lugar citado.

son sinónimos, y como los positivistas sostienen ambas cosas... pueden ser clasificados... en el grupo de los empíricos y sensualistas".[24]

Porfirio Parra contesta a su vez preguntando a Vigil: "¿Olvida por ventura que los empíricos trataban la deducción con singular menosprecio ateniéndose sólo al procedimiento inductivo, mientras que nuestro método legitima a ambas y condena con tanta energía al empirismo ciego y exclusivo como al abuso de la razón pura?" Ciertamente no lo olvido, dice Vigil, pero debemos también recordar a Stuart Mill, el cual no se ha distinguido "por su entusiasmo en favor de la deducción cuando ha llamado al silogismo *petición de principio*, y cuando urgido por sus opiniones empíricas y sensualistas establece que toda conclusión legítima debe hacerse de lo particular a lo particular".[25] Así, concluye Vigil, atendiendo a lo que auténticamente nos ofrecen los maestros del positivismo, nos encontramos con que el único "acuerdo de los positivistas se halla solamente en lo que niegan, lo cual les coloca por de pronto en el grupo de los empíricos y sensualistas, dándoles el carácter de eliminadores".[26]

§ 125. Los positivistas mexicanos no son positivistas

Porfirio Parra se muestra inconforme con la afirmación de Vigil de que de acuerdo con las ideas que Parra profesa sobre el positivismo, considerándolo como un método y no como una doctrina, "no es ni puede ser positivista". Los positivistas, dice Parra, "somos eclécticos dentro del método positivo; que una doctrina provenga de Spencer, de Mill o de Comte, la aceptamos si está de acuerdo con el método común que proclamaron éstos, rechazándolo en el caso contrario". Lo importante es siempre el método y no sus resultados.

Bien, contesta Vigil, "colocado el Sr. Parra en medio de la anarquía positivista, y teniendo que tomar una posición determinada, se resuelve a no adoptar ninguna."[27] El acuerdo al que nuestro colega llega frente a las diversas tesis, "no prueba nada en favor de la tesis que se defiende, pues un acuerdo negativo no puede servir de base a una doctrina positiva". Considera Vigil que Parra se aparta cada vez más del positivismo, cuando ha afirmado que el positivismo no es sensualista, que se acerca más a Kant que a Condillac. Vemos a Parra "acercarse a pasos apresurados al subjetivismo de Kant, es decir, al polo opuesto del objetivismo de Comte,

[24] *Revista Filosófica*, p. 94.
[25] *Ob. cit.*, p. 95. [26] *Ob. cit.*, p. 96. [27] *Ob., cit.*, p. 26.

quien profesaba tal horror a todo lo subjetivo que suprimió la psicología, declarando imposible la observación sobre sí mismo. Un paso más y veremos a nuestro colega figurar bajo la bandera idealista de Fichte".[28]

Vigil ataca al positivismo mexicano en su parte más vulnerable. Nuestros positivistas, por razones políticas, no han tomado del positivismo sino el método, rechazando la doctrina. Ya hemos visto en otra parte cuáles fueron las circunstancias que obligaron a Gabino Barreda a tomar de la filosofía de Comte el aspecto teórico de su doctrina, silenciando la parte política y la de la religión de la humanidad. *El positivismo fue tomado como un instrumento para establecer el orden social de México, para hacer que terminase la vieja disputa entre liberales y católicos, una vez que las fuerzas conservadoras habían sido vencidas y la revolución se convertía en estado; pero mal podrían llegar a ponerse de acuerdo, si se presentaba al positivismo como un tercero en discordia, afirmando una nueva religión. Se trataba, aunque de hecho no se logró, de presentar al positivismo como una doctrina neutral en las disputas de los partidos, como una doctrina válida por evidente para cualquier mexicano, lo mismo se tratase de un católico que de un jacobino. Pero por otro lado no se quería aceptar plenamente la doctrina política del positivismo comtiano porque conducía a una especie de comunismo al subordinar cada vez más los intereses del individuo a los del estado. En este aspecto lo mejor era seguir a Spencer, cuyo positivismo en su aspecto político considera al estado un guardián de los intereses del individuo. La parte doctrinaria de Comte era así inadecuada para los intereses que se movían en el México de esa época.*

Aceptar sólo parte del positivismo y rechazar otra era no ser positivista, máxime cuando se rechazaba la parte más importante, la doctrina. Vigil insiste en este punto: o los positivistas mexicanos aceptan las doctrinas del positivismo, y entonces caen en contradicciones, o no las aceptan, declarando no ser positivistas. En cualquier forma quedaba demostrado que el positivismo no era una doctrina adecuada para educar a la juventud de México: si se seguía la doctrina, sólo confusión podía originar; pero si se le limitaba al método, éste nada tenía de positivo, no era sino una forma más del empirismo y el sensualismo.

[28] *Ob. cit.*, p. 95.

II. EL POSITIVISMO COMO DOCTRINA ANTISOCIAL

§ 126. Se insiste en el carácter empirista y sensualista del positivismo

José María Vigil vuelve a insistir en que el positivismo debe clasificarse dentro del grupo de las doctrinas empiristas y sensualistas, a pesar de las afirmaciones en contrario de Porfirio Parra. Para apoyar nuevamente su tesis, Vigil recurre a la autoridad de uno de los positivistas mexicanos, la del doctor Luis E. Ruiz. Dice Vigil: "Cerca tenemos al Sr. Ruiz, quien ha compendiado en sus *Nociones de Lógica* la obra de Stuart Mill y no puede por lo mismo ser sospechoso de metafísico para el Sr. don Porfirio. Pues bien, el Sr. Ruiz formula casi en los mismos términos que Spencer esta proposición: *Todos nuestros conocimientos se derivan de la experiencia.*" "¿Necesita más el Sr. Parra para persuadirse de que no hemos asentado una falsedad al afirmar que el positivismo es un sistema sensualista y empírico?" "De ser así, sigue diciendo Vigil, no es posible que hayamos cometido pecado alguno contra las leyes de la lógica o el sentido común, al asegurar que ya que el Sr. Parra rechaza los caracteres genéricos de la escuela, no es ni puede ser positivista."[29]

Porfirio Parra contesta desde las páginas de *El Positivismo* diciendo: "Mill no rechazó la deducción, sino la mala interpretación que la escolástica nos legó de este procedimiento intelectual, y lo sustituyó con otra teoría fuera de toda crítica; lejos de rechazar el procedimiento silogista, lo estudió atentamente, reconoció sus grandes ventajas y marcó sus verdaderos límites." Bien, dice Vigil, pero eso de que la teoría de Mill, está fuera de toda crítica, "no puede tomarse al pie de la letra, después de las poderosas críticas de Stanley Jevons, Paul Janet y Brochard, que de una manera victoriosa han puesto de manifiesto lo falso, lo antilógico y lo perjudicial para la juventud de la teoría de Mill, como lo veremos a su tiempo". Pero vamos a ver cómo considera Mill la deducción.

La deducción, dice Vigil, tiene su apoyo unas veces en las ideas generales o racionales, y otras en las generalizadas o abstractas; pero advirtiéndose que el verdadero fundamento de este segundo punto, su legitimidad, está en el primer punto de apoyo. Pues bien, "los positivistas, que sólo admiten conocimientos experimentales, no

[29] *Ob. cit.*, p. 109.

pueden reconocer la deducción fundada en principios superiores a la experiencia, y a pesar de conservar la palabra llegan lógicamente a destruir la cosa, confundiéndola con la inducción. Tan cierto es esto, que aun a los mismos axiomas matemáticos se les asigna un origen empírico, lo que nos pone ya un poco lejos de Kant".[30] Pero hay más, continúa diciendo; Ruiz vuelve a apoyar mi tesis cuando dice en su *Lógica:* "consistiendo la demostración en la deducción, claro es que en último análisis su verdad depende de la inducción. Lo cual quedará enteramente corroborado si llegamos a probar que los axiomas, base de la deducción, son *inductivos*".[31] Como se ve, concluye Vigil, "esa supuesta deducción no viene a ser en realidad más que una inducción *evolucionada*".

§ 127. El positivismo, doctrina contraria a las instituciones y libertades mexicanas

"Desengáñese el Sr. Parra —dice Vigil—; su separación del gremio positivista es y será un hecho efectivo, a pesar de todas sus negaciones, mientras se mantenga en pugna, que por lo demás aplaudimos, con el sensualismo y el empirismo."[32] No, vuelve a insistir Porfirio Parra, el positivismo no es lo que afirma el Sr. Vigil. El positivista es positivista en cuanto aplica el método positivo. Los verdaderos "positivistas se preocupan más de la cuestión de método que de la cuestión de doctrina". Lo que define al positivismo es el método y no la doctrina, y los positivistas mexicanos practican dicho método. En esta forma Parra trata de escapar a la objeción de Vigil, que le obliga a reconocer que el positivismo es una filosofía empírico-sensualista, o bien declarar que no es positivista, por no aceptar las conclusiones a las que han llegado los propios positivistas, entre ellos los citados por Vigil.

Lo que dice el Sr. Parra, contesta Vigil, no pasa de ser una opinión personal sobre lo que es la filosofía positiva, válida únicamente para este señor, pero no para los verdaderos positivistas, porque "subordinar el fondo a la forma, el fin al medio, no sería, por cierto, empresa digna de una escuela seria que aspira a producir una revolución completa en el mundo de la filosofía". Pero, además, pregunta "¿el método acaso no forma parte de la doctrina? ¿Y la preocupación que aquél engendra no es en vista de los resultados que produce? ¿Qué se diría del individuo que se preocupara más del

[30] *Ob. cit.*, p. 109.
[31] Luis E. Ruiz, *Nociones de Lógica*. México, 1882, p. 141.
[32] *Revista filosófica*, p. 124.

camino que del lugar que va a habitar?" "No, señor doctor, los maestros de usted no han pensado quedarse en el camino, ni se han dado por satisfechos con poseer un instrumento bueno en su concepto, sino que han querido llegar al fin de la jornada, obtener el resultado de sus afanes, construir, en fin, todo el edificio científico bajo el cual debe descansar la humanidad futura."

Esto y no otra cosa es lo que da importancia al positivismo; "pero como para evitar un escollo ha despojado usted a la escuela de su parte trascendental, de su significación sustancial y positiva, resultando que sin querer definir el positivismo y con las mejores intenciones, tal vez, le ha asestado usted un tiro de muerte, colocándose por ese mero hecho fuera del gremio".[33] Vigil vuelve a poner el dedo en la llaga del positivismo mexicano, en el aspecto trascendental del positivismo, en su metafísica, aspecto peligroso para el positivismo en México, el que se ha tenido que callar para no entrar en polémica con otras ideologías, ya que pretende ser una ideología nacional. La misión de orden del positivismo en México no podrá realizarse si provoca la disputa. Los positivistas mexicanos se han visto obligados a silenciar esta parte que va contra el principal interés nacional, el del orden. El positivismo no es en realidad una doctrina filosófica, sino un instrumento metódico puesto al servicio de los intereses de un grupo social en el poder. A este grupo le interesa el orden, y sólo como instrumento de orden ha sido tomado el positivismo; de aquí que todo cuanto pueda significar un desorden, por falta de acuerdo, tenga que ser rechazado. Aceptar la metafísica positiva es entrar en pugna con las ideas de otros grupos de mexicanos; de aquí que se queden con el puro método, que pretenden hacer valer para todos los mexicanos.

Pero aceptar el método y no la doctrina es dejar de ser positivista, afirma Vigil. Para serlo es menester que acepten la doctrina y con ella la responsabilidad que ésta implica, puesto que la doctrina es contraria al orden público, contraria a las instituciones y libertades de la nación. Aceptar la doctrina es aceptar sus negaciones, puesto que tiene un carácter negativo, al encerrar al hombre en el estrecho círculo del empirismo y el sensualismo. El hombre no puede aspirar a otro tipo de conocimiento que al que se da por los sentidos. Aceptar esta doctrina es negar al hombre su capacidad para adquirir otro tipo de conocimiento. Esto equivale a pasar del dogmatismo teológico al dogmatismo materialista, con lo cual la libertad por que lucharon los hombres de la Reforma se convierte en un mito y hace inútil tal lucha.

[33] *Ob. cit.*, p. 125.

Vigil insiste sobre este punto porque de él va a concluir el carácter anticonstitucional de la educación positivista. Una educación que no tiene más base que el empirismo y el sensualismo es una educación que impone un criterio, el materialista, como otrora la vieja educación impusiera un criterio teológico. Esto es lo que en realidad hacen los positivistas. A pesar de que tratan de ocultarlo, no pueden evitar ser descubiertos. Debajo de su actitud neutral esconden las bases de un nuevo dogmatismo.

§ 128. El positivismo como sensualismo psicológico

Porfirio Parra insiste en negar el carácter sensualista del positivismo, diciendo: existen tres tipos de filosofía, el *racionalismo*, el *sensualismo* y el *positivismo*. De acuerdo con el primero, "la *sensibilidad* y la *inteligencia* son facultades del alma distintas e independientes; aunque de hecho los sentidos auxilien a la inteligencia en la adquisición del conocimiento, ella es capaz de adquirirlo por sí sola, y así adquiere las verdades necesarias, los primeros principios y las nociones fundamentales de espacio y tiempo, de causa, de sustancia, etc.". Dentro de esta escuela están Descartes, Kant y sus continuadores.

El segundo tipo lo forma aquella filosofía en la cual "los sentidos y la inteligencia no son facultades distintas, la segunda se deriva de las facultades de sentir; analizando bien nuestras ideas se reconoce que no son más que sensaciones". Esta es la doctrina que caracteriza a los sensualistas; dentro de ella se encuentran Condillac, Charles Bonnet, Destut de Tracy y Laromiguière.

El tercer tipo de filosofía es aquel en el que se considera que "los sentidos y la inteligencia corresponden a diversas facultades de nuestro espíritu, el análisis psicológico muestra que es imposible reducir las ideas a sensaciones; el conocimiento es obra de la inteligencia; pero esta facultad *no podría adquirirla sin la cooperación de la facultad de sentir, nuestra inteligencia no puede operar en el vacío, y sin los datos que le suministren las diversas sensaciones permanecería en estado latente sin poder adquirir noción alguna;* pero si el germen del saber contenido en la inteligencia recibe como rocío fecundo las impresiones sensoriales, se desarrollará, formando más tarde el árbol grandioso de la ciencia. Tal es la opinión de los positivistas".[34]

José María Vigil contesta a Porfirio Parra, insistiendo en su punto de vista: "el racionalismo en el sentido especial que se le

[34] Porfirio Parra, en *La Libertad*, a. v, núm. 134.

camino que del lugar que va a habitar?" "No, señor doctor, los maestros de usted no han pensado quedarse en el camino, ni se han dado por satisfechos con poseer un instrumento bueno en su concepto, sino que han querido llegar al fin de la jornada, obtener el resultado de sus afanes, construir, en fin, todo el edificio científico bajo el cual debe descansar la humanidad futura."

Esto y no otra cosa es lo que da importancia al positivismo; "pero como para evitar un escollo ha despojado usted a la escuela de su parte trascendental, de su significación sustancial y positiva, resultando que sin querer definir el positivismo y con las mejores intenciones, tal vez, le ha asestado usted un tiro de muerte, colocándose por ese mero hecho fuera del gremio".[33] Vigil vuelve a poner el dedo en la llaga del positivismo mexicano, en el aspecto trascendental del positivismo, en su metafísica, aspecto peligroso para el positivismo en México, el que se ha tenido que callar para no entrar en polémica con otras ideologías, ya que pretende ser una ideología nacional. La misión de orden del positivismo en México no podrá realizarse si provoca la disputa. Los positivistas mexicanos se han visto obligados a silenciar esta parte que va contra el principal interés nacional, el del orden. El positivismo no es en realidad una doctrina filosófica, sino un instrumento metódico puesto al servicio de los intereses de un grupo social en el poder. A este grupo le interesa el orden, y sólo como instrumento de orden ha sido tomado el positivismo; de aquí que todo cuanto pueda significar un desorden, por falta de acuerdo, tenga que ser rechazado. Aceptar la metafísica positiva es entrar en pugna con las ideas de otros grupos de mexicanos; de aquí que se queden con el puro método, que pretenden hacer valer para todos los mexicanos.

Pero aceptar el método y no la doctrina es dejar de ser positivista, afirma Vigil. Para serlo es menester que acepten la doctrina y con ella la responsabilidad que ésta implica, puesto que la doctrina es contraria al orden público, contraria a las instituciones y libertades de la nación. Aceptar la doctrina es aceptar sus negaciones, puesto que tiene un carácter negativo, al encerrar al hombre en el estrecho círculo del empirismo y el sensualismo. El hombre no puede aspirar a otro tipo de conocimiento que al que se da por los sentidos. Aceptar esta doctrina es negar al hombre su capacidad para adquirir otro tipo de conocimiento. Esto equivale a pasar del dogmatismo teológico al dogmatismo materialista, con lo cual la libertad por que lucharon los hombres de la Reforma se convierte en un mito y hace inútil tal lucha.

[33] *Ob. cit.*, p. 125.

Vigil insiste sobre este punto porque de él va a concluir el carácter anticonstitucional de la educación positivista. Una educación que no tiene más base que el empirismo y el sensualismo es una educación que impone un criterio, el materialista, como otrora la vieja educación impusiera un criterio teológico. Esto es lo que en realidad hacen los positivistas. A pesar de que tratan de ocultarlo, no pueden evitar ser descubiertos. Debajo de su actitud neutral esconden las bases de un nuevo dogmatismo.

§ 128. El positivismo como sensualismo psicológico

Porfirio Parra insiste en negar el carácter sensualista del positivismo, diciendo: existen tres tipos de filosofía, el *racionalismo*, el *sensualismo* y el *positivismo*. De acuerdo con el primero, "la *sensibilidad* y la *inteligencia* son facultades del alma distintas e independientes; aunque de hecho los sentidos auxilien a la inteligencia en la adquisición del conocimiento, ella es capaz de adquirirlo por sí sola, y así adquiere las verdades necesarias, los primeros principios y las nociones fundamentales de espacio y tiempo, de causa, de sustancia, etc.". Dentro de esta escuela están Descartes, Kant y sus continuadores.

El segundo tipo lo forma aquella filosofía en la cual "los sentidos y la inteligencia no son facultades distintas, la segunda se deriva de las facultades de sentir; analizando bien nuestras ideas se reconoce que no son más que sensaciones". Esta es la doctrina que caracteriza a los sensualistas; dentro de ella se encuentran Condillac, Charles Bonnet, Destut de Tracy y Laromiguière.

El tercer tipo de filosofía es aquel en el que se considera que "los sentidos y la inteligencia corresponden a diversas facultades de nuestro espíritu, el análisis psicológico muestra que es imposible reducir las ideas a sensaciones; el conocimiento es obra de la inteligencia; pero esta facultad *no podría adquirirla sin la cooperación de la facultad de sentir, nuestra inteligencia no puede operar en el vacío, y sin los datos que le suministren las diversas sensaciones permanecería en estado latente sin poder adquirir noción alguna;* pero si el germen del saber contenido en la inteligencia recibe como rocío fecundo las impresiones sensoriales, se desarrollará, formando más tarde el árbol grandioso de la ciencia. Tal es la opinión de los positivistas".[34]

José María Vigil contesta a Porfirio Parra, insistiendo en su punto de vista: "el racionalismo en el sentido especial que se le

[34] Porfirio Parra, en *La Libertad*, a. v, núm. 134.

aplica, como la teoría racional que se opone a la sensualista, nunca ha atribuido exclusivamente a la razón la adquisición del conocimiento. Lo que aquí se supone puede más bien referirse al Idealismo; y ni Descartes ni Kant han proferido semejante doctrina; en segundo lugar, reducir el sensualismo a la sola forma que le dio Condillac, y asociar a este nombre y bajo tal aspecto los de Bonnet, Destut de Tracy y Laromiguière, es olvidarse enteramente de la verdad histórica... Por último, esa situación intermedia y arbitraria en que se coloca al positivismo, entre el racionalismo y el sensualismo, interpretados de una manera tan original, en nada favorece las pretensiones de nuestro colega, pues de sus mismas palabras resulta que el positivismo es esencialmente sensualista, como veremos".

El *Diccionario de Ciencias Filosóficas*, continúa diciendo Vigil, expone lo que sigue al definir el sensualismo: "Bajo el nombre de sensualismo se acostumbra designar todos los sistemas que directa o indirectamente hacen derivar todas nuestras ideas de la experiencia de los sentidos, reduciendo la inteligencia, y, por consiguiente todas nuestras facultades, a la sensación." Algunos filósofos modernos, "observando que todo conocimiento se produce desde luego con motivo de una sensación o de una emoción interior excitada en nosotros por el canal de los sentidos..., han pensado que la sensación era la misma inteligencia, que todas nuestras ideas salían de su seno". Pero acerca de esta manera de ver existen dos grupos: "el uno representado por el sistema de Locke, y el otro por el de Condillac. Según el primero de estos filósofos, la sensación no es más que la materia de nuestras ideas; se necesita otra facultad, la reflexión, para imprimirle forma, es decir, para darnos conciencia de ello, para combinarlo y generalizarlo. Según Condillac, la reflexión está comprendida en la sensación".

Ahora bien, dice Vigil, si el lector recuerda lo dicho por el Sr. Parra, se encontrará con que la doctrina que este señor atribuye al positivismo acerca del origen del conocimiento, "no es más que la teoría de Locke, que si bien difiere de la de Condillac, no por eso deja de ser una de las formas del sensualismo", el llamado sensualismo psicológico. Con lo cual podemos concluir que "no hemos dicho nada contrario a la verdad cuando colocamos a los positivistas en el grupo de los sensualistas, y nuestro colega tiene por lo mismo que optar entre estos dos extremos que no admiten medio: o es positivista y por consiguiente sensualista, o no es sensualista y entonces se ufana en vano con el título de positivista".[35]

[35] *Revista Filosófica*, p. 127.

En otras palabras, Vigil viene a sacar las conclusiones antes indicadas. Nuestros positivistas son plenamente positivistas, haciéndose responsables de lo que implica dicha doctrina, como lo es el hecho de que limita la libertad de conciencia, al limitar el conocimiento al campo del sensualismo, o bien no se acepta la doctrina y se deja por ende, de ser positivista.

§ 129. Consecuencias sociales del positivismo

Una vez mostrado el carácter sensualista y limitado del positivismo, Vigil mostrará ahora las consecuencias sociales de tal doctrina puesta al servicio de la educación. "Rechazando esa escuela todo conocimiento trascendental, claro es que tiene que asentar gravísimos errores, tanto en el orden psicológico como en el moral. Entre las facultades intelectuales queda suprimida la razón como facultad de lo suprasensible, llegando a la inaceptable teoría del silogismo expuesta por Mill. En cuanto a la Moral, se le da una base puramente sensualista, es decir, se eliminan las ideas de deber y derecho, sustituyéndolas con las del placer y egoísmo. Combinada esta doctrina con el sistema frenológico, concepción ruinosa para el positivismo..., la educación queda reducida a algo mecánico, pues todo el secreto de ella se encierra en el suprimir o desarrollar órganos, como podría hacerse con la crianza de una planta o un animal".[36]

Un resumen de la forma en que los positivistas entienden la educación es el ofrecido por Luis E. Ruiz en una ponencia presentada en un Congreso Higiénico-pedagógico, titulada *¿Cuál es el método de enseñanza que da mejor instrucción a los niños sin comprometer su salud?*, y que es glosada por Vigil. En esta ponencia, siguiendo la tesis de Gabino Barreda expuesta en *De Educación moral*, Ruiz dice: "La observación nos enseña que en nuestra alma hay inclinaciones buenas e inclinaciones malas; que ambas espontáneamente solicitan los actos cuyo ejercicio las satisface, por el sólo hecho de recibir con ello placer y sin otra consideración". ¿Cuál es el criterio, pregunta Vigil, que sirve a los positivistas para distinguir el bien del mal? ¿El mal tiene una existencia positiva o es simplemente la negación del bien? ¿El bien y el mal lo son esencialmente o bien son producto de una convención, apreciación o circunstancia? Y por último ¿cómo puede explicarse la existencia de órganos discordantes en un mismo ser, los cuales tienden a la realización de fines opuestos? Parece que acerca de estas preguntas no dan ninguna respuesta.

[36] *Ob. cit.*, p. 110.

Ruiz continúa: "Por otra parte, es un hecho científicamente comprobado que sin órgano no hay función, y que ésta disminuye o aumenta en la misma proporción que el órgano." De aquí que se pueda hacer desarrollar "los órganos de las acciones benévolas y atrofiar los de las contrarias para moralizar al educando en más alto grado". De acuerdo con esta tesis, glosa Vigil, si nos encontramos con un niño "inclinado a mentir, a reñir con sus compañeros, a apropiarse de cosas ajenas, el preceptor se cuidará bien de hacerle comprender el deber ineludible de decir la verdad, de inspirarle el sentimiento de la dignidad propia y el respeto a lo que no es suyo"; pero como éstas no son otra cosa que ideas metafísicas, que la ciencia positiva desprecia y rechaza, es menester recurrir a un remedio científico e infalible: "búsquese el órgano de la mentira, del robo o de la combatividad, atrófiese y desarróllese en cambio el órgano de la verdad, del respeto a lo ajeno o de la concordia, y ya tendremos al niño convertido en un modelo de moralidad y buenas costumbres".[37]

Pero he aquí, dice Vigil, que nuestro positivista se tropieza con una pequeña dificultad, "y es que en la actualidad ignoramos totalmente cuáles son los órganos de unas actividades y cuáles de las otras". Sin embargo, a pesar de esta llamada pequeña dificultad, nuestros positivistas no se detienen, considerando que no es necesario poseer tales órganos, pudiendo partirse de una hipótesis. La biología ha probado que todos los órganos se desarrollan con el ejercicio y se atrofian por la falta de él. "En consecuencia —dirá Ruiz—, si dirigimos la educación de tal manera que hagamos que las acciones buenas se repitan con frecuencia, y al mismo tiempo las malas se eviten lo más posible, después de algún tiempo habremos conseguido que los órganos encargados de los primeros actos se hayan desarrollado hasta predominar ventajosamente sobre los encargados de los segundos. Es decir, habremos conseguido en la práctica la moralización del educando." Todo esto a pesar de que ignoramos lo relativo a la localización de los órganos en cuestión.

Para la buena aplicación de este principio educativo, dice Ruiz, basta consultar a la Naturaleza. En ella encontraremos "el principio fundamental, de donde es posible sacar el precepto para proceder a la educación Moral". La naturaleza nos enseña que "cuando un niño se da un golpe, o se pincha con un alfiler, o se quema en la flama de una vela, experimenta un dolor más o menos fuerte, cuyo recuerdo tiende a hacerle más prudente, y si estos hechos se repiten acabarán por hacerle evitar los obstáculos, abandonar el mal camino

[37] *Ob. cit.*, p. 110.

y que dirija su conducta en tal vía que pueda proporcionarse consecuencias buenas, inmediatas o remotas".

El educando, continúa diciendo Ruiz, deberá prepararse de acuerdo con las siguientes reglas: primera, deberá aprender que el efecto doloroso es siempre proporcional a su transgresión. Segunda, que estas amargas consecuencias, producto de la mala conducta, son en todos los casos directas, constantes e ineludibles. "Esta inexorable concatenación entre su conducta y las consecuencias que le desagradan, no admitir apelación ni excusas, le hacen precavido y pondrá el más grande cuidado en dirigir bien su conducta."

Ahora bien, comenta Vigil, lo que hacen los positivistas, de acuerdo con tal doctrina, es preparar al educando para que adquiera una "gran destreza para evitar el mal físico, y una fina astucia para nulificar las consecuencias desagradables de una mala acción".[38] Con tal doctrina, "todo lo que eleva al hombre, todo lo que le coloca encima del bruto y forma la aureola de su grandeza, queda suprimido de un solo golpe". Porque, "¿de dónde sacaremos por la observación de la naturaleza la virtud que desprecia el dolor y la muerte; la abnegación que impone los más duros sacrificios; el respeto a los padres, la caridad hacia el desvalido, el amor a la patria, todas esas inspiraciones heroicas por las que se inmolan los más caros intereses en aras de los deberes ineludibles y eternos?" Podemos pensar que "¿es conforme al espíritu de nuestras instituciones ese materialismo práctico que tiende a ahogar todos los vínculos, reduciendo la sociedad a una guerra de todos contra todos, según la gráfica expresión de Hobbes, el más lógico y consecuente de los sensualistas?"[39] En otras palabras, la filosofía positiva no puede servir como instrumento pedagógico, porque forma hombres que moralmente son todo lo contrario de lo que una nación necesita que sean. Para hombres así, la nación o la patria no pueden ser otra cosa que instrumentos puestos a su servicio.

Vigil ha llevado así la crítica al terreno a donde la quería llevar: demostrar que el positivismo, que se había presentado como una doctrina puesta al servicio del orden nacional, no podía engendrar sino el desorden, al formar hombres preocupados por intereses egoístas, sin capacidad para el sacrificio. No era posible esperar el orden en una sociedad donde se había educado a sus individuos para destruirla. Una educación materialista no podía formar sino individuos cuyos intereses estarían limitados a lo material; una educación de tal naturaleza no podía sino destruir los vínculos que hacen posible una sociedad y una nación.

[38] *Ob. cit.*, p. 111.

[39] *Ob. cit.*, p. 111.

El positivismo como doctrina oficial era así contrario a los intereses de la nación mexicana; venía a separar no a unir; a provocar la guerra de todos contra todos y no el orden ni la concordia. Los principios que eran menester para lograr el orden y la paz no se encontraban en una doctrina limitada por materialista. No eran los métodos científicos los que iban a enseñar al hombre a sacrificarse por la sociedad, la nación o la patria cuando esto fuera necesario; tampoco la naturaleza iba a dar ejemplos de este tipo de actitud que sólo en el hombre se da. Vigil había visto claramente cómo no era posible aplicar en el campo de lo humano los mismos métodos que se aplicaban en el campo de la naturaleza física. Este fue el gran error del positivismo y la causa de su fracaso como doctrina social.

III. TRIUNFO DEL POSITIVISMO

§ 130. Adopción de la "Lógica" de Luis E. Ruiz

Nuestros positivistas, después de la polémica contra los liberales que apoyaban el texto de lógica krausista, vuelven a la carga pidiendo sea desechado tal texto de la Escuela Nacional Preparatoria. Para lo cual usan argumentos semejantes a los usados en su contra. La *Lógica* de Tiberghien, dicen, es contraria al espíritu de la Constitución, porque hace propaganda en torno a un dogma religioso, el "panenteísmo"; al adoptarse tal texto se adopta la doctrina que propaga, lo cual es contrario al precepto constitucional que establece que la educación debe ser laica, esto es, ajena a toda doctrina religiosa.

Desde las páginas de *La Libertad* se dice: "Los parciales de la metafísica krausista, pretenden demostrar que los textos que se enseñaban en la Escuela Preparatoria, eran de propaganda de las ideas de una secta determinada que combatía sistemáticamente la legitimidad de todo sentimiento religioso; y aprovechando el favor accidental que las doctrinas metafísicas encontraban en las regiones gubernamentales, impusieron un texto krausista." Ahora bien, "si el texto positivista podía ser tildado de irreligioso, el de Tiberghien con que se le sustituyó, era manifiestamente un libro polémico destinado a la propaganda de determinado dogma religioso (el panenteísmo)". Esto bastaba para hacerlo impropio para la enseñanza. Estas son las razones, se sigue diciendo, por las cuales la Junta de Profesores de la Escuela Preparatoria ha desechado el texto krausista, expresando el deseo de que se encuentre "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 fuesen".[40] Este texto va a ser el del Dr. Luis E. Ruiz, *Nociones de Lógica*, el cual se publica en forma de folletín en las mismas páginas de *La Libertad*.

En julio de 1882 se reúne la Junta de Profesores de la Escuela Preparatoria, a la cual, dice *La Libertad*, asistió "una considerable mayoría de personas *católicas*", y adoptó "por *unanimidad* el texto de *Lógica* formado por el Sr. Luis E. Ruiz". Para adoptar tal texto "se tuvo presente que en la lucha entablada entre la secta de Krause y la positiva era necesario buscar un terreno neutral, en que ni se

[40] *La Libertad*, a. v, núm. 114.

dejara entregada la inteligencia en formación de los alumnos a los absurdos procedimientos de la escuela metafísica que acaudilla Tiberghien en Bélgica y a quien nadie hace caso, ni entre los espiritualistas mismos, ni a la rigurosa disciplina mental del positivismo que podía despegar a algunos sus creencias".[41] La *Lógica* de Ruiz es presentada como un texto de carácter neutral, esto es, no sostiene ni el espiritualismo ni el positivismo. Una lógica, por lo tanto, de acuerdo con la Constitución nacional.

§ 131. Fuentes de la "Lógica" de Ruiz

José María Vigil dice que la *Lógica* de Ruiz pertenece a la escuela positiva y, por lo tanto, posee los defectos que se han señalado al positivismo. No es ni puede ser un texto de carácter neutral, como se pretende, no importando que su adopción en la Escuela Preparatoria haya sido aprobada por muchas personas católicas. Nosotros creemos sinceramente, dice Vigil, que el positivismo encierra muchos errores "que se convierten en males efectivos para el individuo, para la familia y para la sociedad; creemos que nada puede ser más perjudicial para la juventud que inculcar en ella los principios de una escuela que predispone de tal manera para el materialismo y el ateísmo, que viene al fin a resolverse en ellos; y por último, creemos que todos los principios políticos en que descansan las instituciones del país, y de cuya recta aplicación depende su felicidad futura, se sienten heridos en su base por doctrinas que envuelven necesariamente la negación de toda libertad y de todo derecho".[42] Es esta razón, y no la animosidad contra persona alguna, sigue diciendo Vigil, que me mueve a examinar y criticar la obra del Dr. Ruiz, mostrando cómo es una obra influida por el positivismo y por lo mismo con los defectos de esta doctrina.

Ruiz empieza diciendo en su *Lógica*, al iniciar lo que llama Nociones de Psicología como primera parte de su obra: "El espíritu o sujeto es para todos lo contrario de la materia, del mundo exterior o el objeto. Es tan real y perceptible esta distinción, que nadie puede con fundamento asimilar fenómenos tan radicalmente diversos. 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 carecen de extensión."[43] Quien no conozca la

[41] *La Libertad*, a. v, núm. 204.
[42] *Revista Filosófica*, p. 129.
[43] L. E. Ruiz, *Nociones de lógica*, p. 7.

fraseología positivista, glosa Vigil, se dará por satisfecho al ver las palabras *psicología* y *espíritu*, que parecen identificar al positivismo con las escuelas espiritualistas; pero si se desentraña el sentido que a estas palabras conceden los discípulos de Comte, se verá que se trata sencillamente de una psicología sin alma y un espíritu sin sustancia. ¿Cuáles son las propiedades que asigna Ruiz al espíritu? pregunta. Las propiedades del espíritu, dice Ruiz, se dividen en tres grupos: "Primero sentimientos, segundo pensamientos y tercero voliciones." Ruiz no ha hecho otra cosa —dice Vigil— que seguir a Bain, el cual ha establecido 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 como lo que es *inextenso*", y 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".[44] Ahora bien, continúa diciendo Vigil, el positivismo no establece que la distinción entre el cuerpo y el espíritu sea substancial. Ruiz no dice nada acerca del carácter de esta distinción; pero su modelo, Bain, sí lo dice: "Imposible es decir con certidumbre si esa unión constituye una relación de causalidad, o una simple consecuencia de atributos coexistentes." Los positivistas nada saben en realidad del alma, no pueden decir si lo que llamamos espíritu es o no es una modificación del organismo. Bain, dice Vigil, considera que ésta es una *cuestión reservada*, con lo cual deja abierta la esperanza; pero Spencer acaba con esta esperanza, al declarar la imposibilidad de alcanzar tal conocimiento: "no sabemos ni podemos saber absolutamente nada del espíritu. Ni basta decir que tal conocimiento está 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".[45] En otras palabras, se habla del espíritu, pero no se sabe qué es el espíritu, si es o no es una substancia distinta del cuerpo. La psicología positivista no se refiere al alma, porque no puede decir nada de ella.

A continuación, Ruiz establece algunas de las uniformidades o leyes de lo que llama espíritu. Vigil va mostrando cómo Ruiz no hace otra cosa que traducir la edición francesa de la *Lógica* de Alejandro Bain, sin declararlo: "Para que el espíritu experimente un sentimiento —dice Ruiz—, es necesario que haya un cambio en la

[44] A. Bain, *Lógica Deductiva e Inductiva*, t. II, p. 408.
[45] H. Spencer, *Principios de Psicología*.

impresión." "Pour que l'esprit éprouve un sentiment, il faut qu'il y ait un changement dans l'impression", dice Bain. "Lo mismo que observamos para el sentimiento, dice Ruiz, sucede en lo relativo a la *inteligencia* o *pensamiento*. Si se conoce el frío, es porque se ha experimentado el calor; si conocemos lo bueno, es como opuesto a lo malo; si a la luz, como contraposición de la oscuridad." "Así pues, en todo acto de sentimiento entran siempre dos cosas o fenómenos. Verdad es que nosotros podemos fijarnos en una de ellas solamente". Este trozo de la *Lógica* de Ruiz corresponde a este otro de Bain: "Pour ce qui regarde la connaissance, il doit y avoir de même una modification ou un changement." "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." "D'où il resulte que tout sentiment a, pour ainsi dire, deux côtés." "Nous avons, il est vrai, le pouvoir de fixer notre attention, dans ces couples d'objets, sur un terme plutôt que sur l'autre." En esta forma va mostrando Vigil cómo Ruiz calca la lógica de Bain en sus *Nociones de Lógica*, a veces poniendo grandes trozos entrecomillados sin citar su origen, o bien simplemente exponiendo con las mismas palabras y ejemplos, cuando más suprimiendo párrafos del original de Bain, o cambiando el ejemplo; "si se trata de una mesa en Bain, Ruiz pone una pluma".

Otro de los autores positivistas que también ha sido copiado por Ruiz es Stuart Mill, con el cual realiza la misma operación. Cuando se refiere al establecimiento de algunas leyes psicológicas dice: "después de haber visto, tocado y palpado un objeto, podemos pensar en dicho objeto, sin que sea necesaria su presencia". Mill dice: "Lorsque nous avons une fois vu ou touché un objet, nous pouvons ensuite penser à l'objet, quoique nous ne le voyions ni le touchions plus." Y más adelante, después de un ejemplo, dice Ruiz: "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. Pero es necesario tener bien presente que estas ideas, o estados de conciencia secundarios, son siempre determinadas o por impresiones o por otras ideas, según ciertas leyes denominadas leyes de asociación: Primero, las ideas semejantes tienden a despertarse una a otra. Segundo, cuando dos impresiones han sido con frecuencia experimentadas simultáneamente o en sucesión inmediata, siempre que una de estas impresiones o ideas aparece, tiende a despertar la idea de la otra. Tercero, 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."[46] Mill dice por su parte en su *Lógica:* "Toutes les fois qu'un état de conscience a été determiné 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 à celle qui l'avait produit d'abord." "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." "De ces lois, la première est, que les idées semblables tendent à s'éveiller l'une l'autre; la seconde est que lorsque deux impressions ont été frequemment éprouvées simultanément ou en succession inmédiate, toutes les fois que l'une de ces impressions ou de ces idées réapparaît, elle tend à éveiller l'idée de l'autre; la troisième est, qu'une intensité plus grande de l'une de ces impressions ou de toutes les deux équivaut, pour les rendre aptes à s'exciter l'une l'autre, à une plus grande fréquence de conjonction." "Tales son —concluye Ruiz— las nociones de Psicología que juzgamos indispensables para la científica adquisición de la Lógica." Esto es enteramente original del Sr. Ruiz, dice con sorna Vigil.

No se ha tratado tanto de mostrar la poca originalidad del Dr. Ruiz, como de mostrar las fuentes de su obra, puesto que se la ha querido presentar como una obra neutral, que no apoya ni la doctrina krausista ni la doctrina positiva. "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 —dice Vigil—, no deja la menor duda sobre la fuente en que ha bebido aquel señor y la tendencia significativa de su libro, que debe ser colocado entre las producciones de la escuela positivista."[47] Lo más extraño, sigue diciendo, es el silencio que el autor ha guardado en torno a sus fuentes, lo cual no tiene otra explicación que la de que se ha querido presentar su texto como fuera del positivismo para su aceptación. Se le ha presentado como la obra 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". Ruiz no ha venido a resolver la contienda, su obra "significa pura y simplemente el restablecimiento del positivismo en la enseñanza oficial".

A continuación, Vigil pasa a hacer la crítica del positivismo, atacando las fuentes de la obra de Ruiz, mostrando el carácter limitado y sensualista del mismo, como ya lo había hecho en su polé-

[46] Ruiz, *ob cit.*, p. 21.
[47] *Revista Filosófica*, p. 138.

mica con Parra. "Podemos, pues, establecer que el positivismo, como toda doctrina sensualista, degrada al hombre nivelándolo con el bruto, y conduce necesariamente al escepticismo, al materialismo, al egoísmo y al despotismo. Ahora bien, una doctrina que tales frutos produce, puede y debe ser considerada como profundamente perniciosa 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."[48] Lo importante era que volvía a la Escuela Preparatoria el positivismo. Sin embargo, en 1883 se aceptaba a Paul Janet y en 1885 continuaban las polémicas en torno a los textos de lógica en la Escuela. José María Vigil siguió siendo el alma de la oposición, secundado por Rafael Angel de la Peña.[49] Se siguió insistiendo en el carácter materialista y sensualista del positivismo y en los perjuicios morales y sociales que tal doctrina causaba. Pero todas estas críticas se estrellaron y el positivismo siguió subsistiendo en la Escuela Nacional Preparatoria, aunque no el plan primitivo de Gabino Barreda. Ezequiel A. Chávez resume y extracta la *Lógica* de Mill, acompañándola de notas complementarias. El resumen de Mill es adoptado como texto, hasta que en 1903 publica Porfirio Parra su *Nuevo Sistema de Lógica Inductiva y Deductiva.*

§ 132. Nuevo sistema de lógica de Porfirio Parra

Manuel Flores, director de la Escuela Nacional Preparatoria, propone al Consejo Superior de Educación Pública en 1903 la reforma del programa vigente de Lógica que, salvo las tentativas antes vistas para transformar el programa, era el mismo que había seguido Gabino Barreda como titular de la materia. El programa que se proponía adoptar era el seguido por Porfirio Parra en su texto de Lógica; al mismo tiempo se propone la adopción de tal texto, unido el resumen de la Lógica de Mill realizado por Ezequiel A. Chávez.

Porfirio Parra inicia su *Sistema de Lógica* con un discurso preliminar que no es sino la serie de los artículos publicados en 1881 en *La Libertad*, más desarrollados, y que llevaban por título el de "Importancia de los estudios lógicos".[50] Por lo que se refiere a su

[48] *Ob. cit.*, p. 156.

[49] Rafael Angel de la Peña y José María Vigil, *Discurso sobre las antinomias y deficiencias del positivismo, con motivo del texto para lógica*, México, Imp. del Gobierno, 1885. Véase también la polémica de Vigil en torno a la filosofía de Porfirio Parra en *El Universal*, días 20 y 21 de febrero y 6 de marzo de 1891.

[50] Véase § 115.

doctrina nos dice lo siguiente: "Esta obra reconoce por punto de partida las ideas del gran pensador inglés [Mill], mas no será una mera reproducción de ellas, ni aun de las de su feliz continuador Alejandro Bain". Nos halaga la creencia, sigue diciendo, de que en el presente libro se ha avanzado siquiera sea un pequeño espacio. Parra no pretende haber encontrado nuevos principios lógicos, lo único que intenta, y en esto consiste su novedad, es realizar un nuevo agrupamiento de la ciencia lógica, y prestar una mayor atención a ciertos aspectos de la misma como lo es la metodología, sobre lo cual habían puesto poca atención Mill y Bain. "En la formación de nuestra metodología —dice Parra— no hemos tenido guía ni precedente: hemos utilizado doctrinas esparcidas aquí y acullá, y reuniéndolas en un haz, hemos tratado de llenar un vacío que no podía, sin desdoro de la nueva lógica, subsistir en ella."[51]

Parra, sin pretender modificar, pero sí aclarar, propone nuevas definiciones sobre ciertos conceptos lógicos, como sucede con la propia definición de la lógica. Stuart Mill ha definido la lógica "como la ciencia de las operaciones intelectuales que sirven para la estimación de la prueba".[52] Parra acepta la sustancia de la definición, pero no la forma, considerando que no es bastante clara. La idea de *prueba* no es muy clara. Después de definir la lógica por medio de la prueba, habría que definir la prueba misma. "Evidentemente no basta decir que la prueba es lo que debe decidirnos a creer, porque esto no es más que fijar el uso de la voz, sin expresar o definir el concepto que tal uso presupone y que nos mueve a emplearla."[53] Parra propone se substituya la voz prueba con otros conceptos claros bien perceptibles, que constituyendo los elementos fundamentales de la prueba valgan por la definición de la misma. El conocimiento sólo es válido cuando los hechos que él contiene, y las relaciones que él entre los hechos afirma, corresponden cabalmente con la realidad de las cosas. A esta cabal correspondencia es a la que se llama verdad de conocimiento, y los medios de que se dispone para hacer indudable dicha correspondencia llevan el nombre de *prueba* de conocimiento. Sin embargo, la prueba no es siempre la misma. Unas veces el medio de *adquirir* un conocimiento es una prueba de él. "Por la lectura del *Diario Oficial* vengo en conocimiento de las disposiciones y leyes, y me basta verlas impresas para no dudar de su autenticidad." Otras veces, adquiridos los hechos por diferentes medios, se confrontan y comparan para *coordinar* los

[51] Porfirio Parra, *Lógica Inductiva y Deductiva*, p. 23.

[52] J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, trad. de E. Ovejero. Madrid, 1917.

[53] P. Parra, *ob. cit.*, p. 32.

hechos o las relaciones de los hechos a fin de que salten a la vista las relaciones que los ligan. Se puede decir también que el arte de probar es el arte de coordinar. En otras ocasiones no basta haber adquirido convenientemente los hechos, ni haberlos coordinado perfectamente, sino que es preciso, para que la verdad surja, para que el acuerdo entre lo ideal y lo real se muestre claramente, comparar en la realidad lo que resulta de la coordinación de los hechos, *comprobando* así tal acuerdo. En esta forma, *adquirir* un conocimiento, *coordinar* los hechos y *comprobar* la coordinación de los mismos son operaciones que el espíritu ejecuta al calificar las pruebas, son elementos del concepto prueba, razón por la cual se puede dar la siguiente definición de la lógica, en bien de la claridad: "La lógica es el arte de adquirir, coordinar y comprobar el conocimiento, con el fin de mostrar la exacta concordancia entre lo ideal."[54]

Porfirio Parra establece una original división del estudio de la lógica: la primera parte lleva el nombre de *Nociología* y tiene como objeto estudiar los fundamentos subjetivos y objetivos en que se apoyan los preceptos lógicos. La segunda parte lleva el nombre de *Logología* y tiene por objeto el estudio de la palabra desde el punto de vista lógico. La tercera parte lleva el nombre de *Nociotecnia* y tiene por objeto el estudio de las operaciones lógicas.

La palabra *Nociología* la forma Parra del griego "gnosis" cuya traducción latina es "notio", conocimiento, y "logos" como tratado. Es lo que se refiere al tratado del conocimiento. Esta parte contiene un estudio sobre la psicología del acto de conocer, la división del conocimiento desde el punto de vista psicológico y lógico. Se estudian las energías psíquicas que ensanchan el conocimiento, el origen del conocimiento, sus postulados y sus límites. Considera Parra que para llegar al verdadero conocimiento es menester analizar tanto los fundamentos subjetivos del mismo, el espíritu, como los fundamentos objetivos en que se apoya, esto es, el mundo las acciones y reacciones de los mismos. La verdad no se encuentra únicamente en el espíritu ni en el mundo exterior: se encuentra en la correspondencia que establecen entre sí; surge de las relaciones que se han establecido entre el espíritu o yo y el mundo natural. Parra estudia así los dos extremos de la relación, analizando los estados de conciencia, las operaciones fundamentales de la inteligencia, la unidad de ésta y la variedad de los resultados de su acción; las leyes del conocimiento, la división de éste en objetivo y subjetivo, en individual y general. A continuación aborda el problema de la doctrina de los universales, estudiando el realismo, el nominalismo y el conceptualismo. En otro capítulo estudia el autor lo referente a las energías intelectuales que influyen sobre el conocimiento, analizando la asociación y su influjo sobre el conocimiento; la concepción y la imaginación, mostrando cómo el dominio de la concepción es más extenso que el de la imaginación, incluyendo en esta parte el estudio de los signos y símbolos como auxiliares de la concepción. Esta parte se refiere prácticamente a las relaciones del espíritu con el conocimiento. El resto al incremento del conocimiento, al origen del mismo, su división lógica, sus postulados y límites, mostrando aquí la acción y reacción del espíritu en sus relaciones con el mundo exterior al tratar de adquirir la verdad. Esta parte termina con los límites del conocimiento, donde se demuestra que éste tiene sus límites en la sensibilidad. "Siendo el conocimiento de origen experimental, siendo la experiencia su única garantía o sanción, colígese fácilmente que el límite del conocimiento coincidirá exactamente con los límites de nuestra experiencia."[55]

[54] *Ob. cit.*, p. 35.

La segunda parte, la *Logología*, es la que se refiere al aspecto de la lógica que estudia la función que desempeña el lenguaje en la adquisición, coordinación y comprobación del conocimiento. Mill y Bain han hecho también un estudio del lenguaje para analizar sus funciones dentro de la lógica. Parra se propone estudiar en esta parte la naturaleza del lenguaje y sus usos dentro de la lógica. En dicha sección se analiza el papel del lenguaje en el conocimiento, la definición de las palabras en la lógica, la división y significación de las mismas; la definición, las proposiciones; la cantidad de las proposiciones y su calidad; proposiciones simples y compuestas; la cuantificación del predicado; la compatibilidad y la incompatibilidad de las proposiciones, su equivalencia y su significación; las palabras como expresión de los conceptos y el silogismo. Parra presenta al silogismo como el capítulo final y coronamiento de su *Logología*. Lo novedoso está en el hecho de que el estudio del silogismo está separado del estudio de la deducción. Estudia la deducción en la parte que se refiere al estudio de las operaciones lógicas, la *Nociotecnia*, mientras el silogismo es estudiado en la *Logología*, esto es, en la parte que se refiere al estudio del lenguaje. Mill estudia el silogismo en la parte que se refiere al razonamiento y no en la de los nombres y proposiciones. Parra dice querer terminar con la confusión que se ha establecido "entre el razonamiento deductivo y el silogismo, a que se exponen todas las lógicas, aun las de Mill y de Bain".[56] El silogismo es respecto a la deducción lo que la palabra respecto a la idea: un medio de expre-

[55] *Ob. cit.*, p. 134.

[56] *Ob. cit.*, p. 19.

al hombre, partiendo de los más abstractos y simples y terminando en los más concretos y complicados. El primer método, el deductivo o racional, es propio de la matemática; los fenómenos que ésta estudia son simples y generales. El segundo método, el experimental físico o deductivo concreto, es propio para el conocimiento de los fenómenos físicos, que no poseen ya la simplicidad ni la generalidad de los fenómenos que estudia la matemática, aunque son más generales y simples que otros fenómenos. La investigación de los fenómenos físicos implica ya una mayor dificultad. El tercer método, el inductivo, es propio de ciencias más complicadas: la química, las ciencias biológicas y las ciencias políticas. Los hechos de este dominio se caracterizan por su multitud, su complicación y la dependencia de unos sobre otros. "Estos hechos no se destacan por sí mismos en la forma en que la ciencia los utiliza, sino que, para aislarlos y ponerlos de relieve, se requiere desplegar una labor verdaderamente colosal y artificiosa."[61] El cuarto método, el práctico, es propio de las ciencias prácticas. Ya no se trata simplemente de conocer, sino de obrar, de intervenir modificando el curso de los fenómenos. Conocimientos de carácter empírico como la agricultura, la navegación y la minería se transforman en artes científicas. La ciencia los dota de una superioridad que no tenían en su carácter de simples conocimientos empíricos.

La *Lógica* de Porfirio Parra termina con una sección complementaria dedicada al estudio de los sofismas o falacias. En esta parte critica Parra a Mill por no haber definido el sofisma, pues lo único que decía acerca de él era que consistía en un tomar por prueba real y sólida aquella prueba que sólo era aparente y vana. Esta definición, si se la podía llamar así, tenía su origen en el hecho de que Mill, intelectual por excelencia, buscaba la fuente del sofisma exclusivamente en el entendimiento, y en él buscaba también su remedio; pero lo cierto es que el sofisma rebasa las esferas intelectuales, extendiéndose a otras actividades mentales; "sus raíces son más hondas, constituye una flaqueza real de la naturaleza humana, de que no sólo es responsable la inteligencia, sino también las otras facultades del espíritu". En vista de esto, Parra propone la siguiente definición del sofisma: "Los sofismas son errores dimanados de diversas predisposiciones del espíritu humano, en virtud de las cuales exageramos la eficacia de las pruebas, hasta tomar por suficientes y completas las que no tienen este carácter."[62]

Este es en resumen el contenido de la *Lógica* de Parra, la cual fue puesta como texto en la Escuela Nacional Preparatoria, sosteniéndose en ella hasta el fin del positivismo en la capital y sigue sosteniéndose en la actualidad en varias escuelas superiores de los Estados. En esta obra culmina el saber de los positivistas mexicanos; se hace patente la originalidad que era posible existiese dentro de un sistema cerrado como el positivista. Respetándose el contenido del positivismo, se le acomodaba en nuevas formas, en nuevos agrupamientos, tendientes a obtener una mayor claridad. El positivismo doctrinal alcanzaba su apogeo en México con Parra.

[61] *Ob. cit.*, p. 549.

[62] *Ob. cit.*, p. 574.

al hombre, partiendo de los más abstractos y simples y terminando en los más concretos y complicados. El primer método, el deductivo o racional, es propio de la matemática; los fenómenos que ésta estudia son simples y generales. El segundo método, el experimental físico o deductivo concreto, es propio para el conocimiento de los fenómenos físicos, que no poseen ya la simplicidad ni la generalidad de los fenómenos que estudia la matemática, aunque son más generales y simples que otros fenómenos. La investigación de los fenómenos físicos implica ya una mayor dificultad. El tercer método, el inductivo, es propio de ciencias más complicadas: la química, las ciencias biológicas y las ciencias políticas. Los hechos de este dominio se caracterizan por su multitud, su complicación y la dependencia de unos sobre otros. "Estos hechos no se destacan por sí mismos en la forma en que la ciencia los utiliza, sino que, para aislarlos y ponerlos de relieve, se requiere desplegar una labor verdaderamente colosal y artificiosa."[61] El cuarto método, el práctico, es propio de las ciencias prácticas. Ya no se trata simplemente de conocer, sino de obrar, de intervenir modificando el curso de los fenómenos. Conocimientos de carácter empírico como la agricultura, la navegación y la minería se transforman en artes científicas. La ciencia los dota de una superioridad que no tenían en su carácter de simples conocimientos empíricos.

La *Lógica* de Porfirio Parra termina con una sección complementaria dedicada al estudio de los sofismas o falacias. En esta parte critica Parra a Mill por no haber definido el sofisma, pues lo único que decía acerca de él era que consistía en un tomar por prueba real y sólida aquella prueba que sólo era aparente y vana. Esta definición, si se la podía llamar así, tenía su origen en el hecho de que Mill, intelectual por excelencia, buscaba la fuente del sofisma exclusivamente en el entendimiento, y en él buscaba también su remedio; pero lo cierto es que el sofisma rebasa las esferas intelectuales, extendiéndose a otras actividades mentales; "sus raíces son más hondas, constituye una flaqueza real de la naturaleza humana, de que no sólo es responsable la inteligencia, sino también las otras facultades del espíritu". En vista de esto, Parra propone la siguiente definición del sofisma: "Los sofismas son errores dimanados de diversas predisposiciones del espíritu humano, en virtud de las cuales exageramos la eficacia de las pruebas, hasta tomar por suficientes y completas las que no tienen este carácter."[62]

Este es en resumen el contenido de la *Lógica* de Parra, la cual fue puesta como texto en la Escuela Nacional Preparatoria, sosteniéndose en ella hasta el fin del positivismo en la capital y sigue sosteniéndose en la actualidad en varias escuelas superiores de los Estados. En esta obra culmina el saber de los positivistas mexicanos; se hace patente la originalidad que era posible existiese dentro de un sistema cerrado como el positivista. Respetándose el contenido del positivismo, se le acomodaba en nuevas formas, en nuevos agrupamientos, tendientes a obtener una mayor claridad. El positivismo doctrinal alcanzaba su apogeo en México con Parra.

[61] *Ob. cit.*, p. 549.

[62] *Ob. cit.*, p. 574.

Sección Novena

LOS CIENTÍFICOS

I. NACIMIENTO DEL PARTIDO CIENTÍFICO

§ 133. Primeros pasos

Las teorías políticas expuestas en *La Libertad* acerca de un nuevo orden social sobre bases científicas sirvieron como programa para un nuevo partido político. *La Libertad* empezó por sostener candidatos para la Cámara de Diputados. En 1880 entraban en dicha Cámara un grupo de jóvenes políticos que con el tiempo serían los sostenedores de la política de Porfirio Díaz. Eran Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes y Jorge Hammeken Mexia. Frente a ellos estaban los viejos liberales Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio y otros. Por esta misma época, siendo presidente de la República el general Manuel González, de 1880 a 1884, *La Libertad* también propuso candidatos para gobernadores en algunos Estados de la República: el general Porfirio Díaz, que había terminado su primer período en la presidencia de la República, fue propuesto como candidato al gobierno de Oaxaca, y el Lic. Prudenciano Dorantes al Estado de Michoacán.[1]

Pero donde se perfila más claramente lo que será con el tiempo el Partido de Los Científicos es en el manifiesto de Pedro Gutiérrez, candidato al gobierno de San Luis Potosí. Este manifiesto, en el cual se ve la mano de los redactores de *La Libertad*, es presentado por dicho periódico como el comienzo de lo que llaman "La Escuela Científica Política de México".[2] Está de acuerdo, dice Leopoldo Zamora, con la tesis que hemos sostenido desde este periódico sus diversos redactores, con la Escuela científica, sin que esto implique ninguna presunción, sólo "queremos sencillamente expresar la idea de correlación que existe entre los nuevos principios y las nuevas condiciones del país".

Pedro Díez Gutiérrez dice en su manifiesto: "Origen de grandes errores y de funestas consecuencias ha sido el desconocimiento de las leyes y las relaciones naturales; dar al individuo instrucción, educación, necesidades, despertar su inteligencia, llenar su corazón de aspiraciones, elevarlo a una esfera luminosa desconocida, para ponerlo en la impotencia de sostenerse en ella, es una burla sangrienta que engendra como resultado la envidia, como consecuencia después, hechos violentos que interrumpen y trastornan la evolución tranquila de la sociedad."

[1] *La Libertad*, a. IV, núm. 54. México, 1881.
[2] Leopoldo Zamora, en *La Libertad*, a. IV, núms. 13 y 15.

"Nuestras avanzadas instituciones nos ponen en actitud de dejar las conquistas del derecho para fijarnos en las del trabajo: la paz, el mejoramiento de las condiciones individuales, es sólo lo que puede traer la práctica plena de los principios constitucionales; por esto el pueblo mexicano, con el sentido práctico que le distingue, vuelve los ojos del dilatado campo de nuestras guerras intestinas, y al ruido de las armas sucede el estruendo de la pólvora que vuela las montañas, abriendo paso a la locomotora, signo de redención y de progreso en que está vinculado el porvenir de nuestro suelo."[3]

En el manifiesto se hacen patentes las diversas tesis que sobre la sociedad y su orden han sostenido los redactores de *La Libertad:* la necesidad de conocer las leyes naturales y sus relaciones, para así poder establecer las condiciones de orden adecuadas al desarrollo de la sociedad. Los trastornos que causan las utopías, al proponer situaciones inadecuadas al grado de progreso alcanzado por la sociedad. Las llamadas conquistas del derecho son utópicas, puesto que sostienen derechos que la realidad social no puede conceder sin sufrir trastornos. Dichas conquistas deben ser sustituidas por las del trabajo. No es posible sostener la igualdad de derechos en una sociedad que no ha alcanzado su máximo desarrollo o progreso. Es menester ante todo alcanzar este progreso y su conquista se obtiene por el trabajo. Primero es éste, después el derecho. *Los derechos se alcanzan con el trabajo. Cada cual tiene los que ha sabido alcanzar. Sostener que todos los hombres tienen los mismos es engañarlos; la realidad es otra, cada hombre tiene los derechos que ha sabido conquistar con su trabajo. Este engaño produce la envidia de los que no tienen capacidad para alcanzar por propio esfuerzo tales derechos, se sienten defraudados y tratan de alcanzar por la violencia lo que no han podido alcanzar con el trabajo. El gobierno debe en adelante poner su atención en los problemas propios de la situación en que México se encuentra, estimulando el trabajo, el esfuerzo de sus individuos, garantizando el orden que es menester para ello, aplastando todo desorden, fruto de una falsa aspiración. La locomotora es el símbolo del trabajo que debe ser estimulado por encima de las utópicas conquistas del derecho.*

§ 134. Programa político de Justo Sierra

Justo Sierra, en un ensayo titulado "México social y político", publicado en la *Revista Nacional de Letras y Ciencias* el año de 1889, expone el programa político que después será adoptado por

[3] "Un buen candidato y un buen programa", en *La Libertad*, a. IV, núm. 12.

"Unión Liberal" en 1892. En este programa resume Sierra muchas de las ideas ya expuestas por él en *La Libertad*, al criticar la Constitución de 57.[4] El partido liberal, dice Sierra, adicto a la conservación social, necesita llegar a un acuerdo sobre un programa, "si cree, como nosotros creemos, que la libertad política es la condición precisa de todo derecho racional y de toda actividad normal".[5] Dicho programa deberá tener en consideración las circunstancias reales en que se encuentra la nación mexicana. Será menester comprender que "en pueblos de tan incoherente estado social, de tan peligrosa situación geográfica, de tan dividida organización constitucional como el nuestro, el poder administrativo, es decir, el órgano esencialmente activo del Estado, necesita, a trueque de convertirse en puramente pasivo..., de una suma de facultades superiores a las que la constitución le otorga".[6]

Pero esto no es suficiente; existe el peligro de que el pueblo, conforme con los actos de la administración, le delegue todos sus derechos, confiando más en ella que en su propio esfuerzo. Para evitar esto hay que mantener el parlamento, que se encargue de legislar. Pero si se quiere que el parlamento sea una realidad, si se quiere que sus leyes sean respetadas, es menester dotar al ejecutivo de ciertas y más amplias atribuciones legales que las que el parlamento le concede. "Es necesario —dice Sierra—, si queremos que el gobierno parlamentario sea un hecho, aumentar las atribuciones legales del ejecutivo en la Constitución, para que no las busque en la práctica, aun fuera de la Constitución."[7]

"Pero es preciso pensar en que este gobierno legalmente fuerte, no se cambie en tiranía, y en que encuentre límites infranqueables."[8] Su principal límite debe ser el poder legislativo, haciendo de él uno de los productos más genuinos del sufragio; para lo cual habrá que establecer una sanción penal a los ciudadanos que no cumplan con la obligación de votar. "La instrucción obligatoria y el voto obligatorio son dos necesidades magnas de las democracias hispanoamericanas: todo adulto debe saber leer, todo ciudadano que sepa leer y escribir debe votar."[9]

Justo Sierra vuelve así a las ideas que había sostenido al iniciarse el período porfirista. Insiste en la formación de un poder ejecutivo lo suficientemente fuerte para imponer el orden, haciendo imposible la situación de desorden preporfirista; pero al mismo tiempo

[4] Véase § 89.
[5] Justo Sierra, "México Social y Político", en *Revista de Letras y Ciencias*, p. 378. México, 1889 y 1890.
[6] *Ob. cit.*, p. 378.
[7] *Ob. cit.*, p. 378.
[8] *Ob. cit.*, p. 379.
[9] *Ob. cit.*, p. 379.

pide un instrumento por el cual se expresen los gobernados, el poder legislativo. Este poder será al mismo tiempo la barrera que evite al ejecutivo transformarse en tiranía. Para evitar que el legislativo pierda su fuerza debido a la falta de atención de los ciudadanos, por encontrar más cómodo abandonar todos sus problemas políticos a la administración, Sierra propone se sancione a los ciudadanos que sabiendo leer y escribir no voten. Sin embargo, el poder legislativo debe conceder al ejecutivo un máximo de facultades para evitar que éste, por falta de ellas, viole las leyes que estorben una necesaria acción.

Sierra es partidario de la tesis política de Spencer, el cual dice que el ideal hacia el que se encamina la sociedad es el de una sociedad en la cual el gobierno disminuye su acción y aumenta la libertad de los individuos. Ahora bien, esta libertad no puede obtenerse sino después de una disciplina social que haga menos necesaria la intervención del estado. Aplicada esta tesis a México, resulta que este país aún no ha alcanzado la suficiente disciplina social para hacer menos necesaria la intervención del estado. Todo lo contrario, es un pueblo que apenas empieza a organizarse, por lo cual es absurdo se le quieran conceder libertades para las cuales no está aún capacitado. De aquí que sea necesario reforzar el poder de la administración, el poder ejecutivo, para que realice la disciplina social previa a una mayor libertad. El poder legislativo, exponente de la voluntad del pueblo, debe permanecer como expresión del mismo, pero limitado: las leyes que este poder dicte deberán concordar con la situación real en que se encuentra la sociedad mexicana, no estorbando con ellas la misión de orden del ejecutivo. Con el tiempo, este poder será el encargado de otorgar mayores libertades y derechos al individuo, haciendo menos necesaria la intervención del gobierno; pero esto se logrará después que los mexicanos hayan aprendido a disciplinarse.

Justo Sierra concluye diciendo: "No hemos querido, ni podido hacer aquí otra cosa que un esbozo tenue de las consideraciones en que un plan de conducta conservador, para hacer práctica la política liberal, se funda. Adivinamos que cuando un partido con tal base se organice (y alguna vez se organizará o la vitalidad de la democracia mexicana habrá sido un mito) tendrá enfrente una fracción radical que, probablemente de buena fe y para realizar los artículos igualitarios del credo democrático, pretenderá la omnipotencia absoluta del poder legislativo, a riesgo de contentarse con una sombra; la movilidad absoluta del poder judicial y su dependencia

del sufragio, a riesgo de hacer de la justicia un sueño."[10] El nuevo partido, que con la pretensión de realizar el programa de Sierra surgiría cuatro años después, llevaría el nombre de Unión Liberal, pero se le impondría el mote de "Partido de los Científicos".

§ 135. Programa político de los Científicos

En 1885, una vez que hubo terminado su período presidencial el general González, fue reelegido el general Porfirio Díaz para el período de 1885 a 1888; terminado éste fue reelegido por tercera vez para el período de 1889 a 1892. En 1884 el periódico *La Libertad* dejaba de publicarse, pero sus redactores se dedicaban a una política activa. En 1892 Porfirio Díaz se preparaba para una cuarta reelección. Era menester justificar una vez más la reelección. Con este motivo se formó un nuevo partido político, "Unión Liberal", en el cual se agruparon muchos de nuestros viejos conocidos de *La Libertad*, que se habían transformado en teóricos del Porfirismo. Justo Sierra, el más insigne del grupo, dio las bases ideales sobre las cuales era justificable la reelección. Firmado por Manuel M. Zamacona, Sóstenes Rocha, Justo Sierra, Rosendo Pineda, Carlos Rivas, Pedro Díez Gutiérrez, Pablo Macedo, José Ives Limantour, Francisco Bulnes, Vidal Castañeda Nájera y Emilio Alvarez, apareció el 23 de abril de 1892 el manifiesto del nuevo partido. La ya vieja tesis de que es menester reforzar el orden para obtener la libertad es aducida nuevamente. Se vuelve a aludir a la necesidad de analizar *científicamente* la situación social de México, para implantar en él un orden de acuerdo con dicha situación. Esta pretensión fue la que dio origen a que el partido fuese llamado despectivamente con el nombre de partido de los "científicos".

El manifiesto empieza diciendo que el partido liberal del cual es portavoz, "está ya en aptitud de imponerse una disciplina racional que le permita ser completamente explícito en la expresión de su voluntad dentro de la fórmula constitucional y tomar una participación más y más activa en la dirección de los negocios públicos, marcando los derroteros que conducen a su ideal supremo de la libertad en la permanente conjugación del progreso y el orden".[11] Se presenta al nuevo partido como el heredero de los ideales de libertad del partido de la Reforma, sólo que se trata de un partido

[10] *Ob. cit.*, p. 379.

[11] Este manifiesto fue publicado en los principales periódicos de la época y reproducido por Antonio Manero en su libro *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, 1911, pp. 286 a 297.

que actúa racionalmente y sabe que la libertad no es posible si antes no se ha alcanzado el orden; deben conjugarse el progreso y el orden. El orden hace posible el progreso y éste la libertad, pero no la inversa. El partido liberal se justifica en cuanto ha hecho de la libertad un ideal por alcanzar; pero este ideal no podrá ser alcanzado si antes no se obtiene el orden que lo hace posible. De aquí una vez vencida la oposición que estorbaba tal ideal, el partido liberal se transforma en un partido de gobierno que prepare el advenimiento de la libertad política. El partido liberal comprendió plenamente, dice el manifiesto, "que para mantener su carácter de partido nacional, precio de su sangre, que en la lucha contra la intervención extranjera lo identificó para siempre con la Patria, necesitaba tornarse en partido de gobierno, ceder en beneficio del orden su tendencia al movimiento político incesante y agruparse en torno a sus jefes, encargados del poder, para permitirles realizar la aspiración suprema del país a la paz, al trabajo y al progreso".

Ahora bien, parece ser que al fin, después de algunos años de lucha incesante por establecer el orden, éste ha sido posible. El partido liberal, agrupado en torno a Porfirio Díaz, ha logrado transformarse en un auténtico partido de orden, ha realizado la condición que era menester realizar para el advenimiento de la libertad. "Creemos llegado el momento de iniciar una nueva era en la vida histórica de nuestro partido —sigue diciendo el manifiesto—; creemos que la transformación de sus órganos directivos en órganos de gobierno, está consumada ya; creemos que así como la paz y el progreso material han realizado este fin, toca a su vez a la actividad política consolidar el orden, tócale demostrar que de hoy en adelante, la revuelta y la guerra civil serán un accidente; y la paz basada en el interés y la voluntad de un pueblo son lo normal; para ello es preciso ponerla en la piedra de toque de la libertad." Ha llegado el momento de comprobar si México está ya capacitado para obtener la libertad. Es menester probar el orden con la piedra de toque de la libertad, ver si el orden resiste la prueba de la libertad.

El nuevo partido propone una serie de libertades y la realización de lo que llama aspiraciones populares. Lo importante no es la libertad electoral. "Necesita el partido liberal, al abrirse el nuevo período, dar la voz a las aspiraciones del país en el momento actual; aspiraciones que derivando de las fuentes excelsas de los principios penetran más en las necesidades de lo presente y preparan el camino de lo porvenir." La nación desea seguir por el camino emprendido, haciendo de la paz una fuerza cada vez más viva. "La

Nación desearía que su gobierno se encontrase en aptitud de demostrar, que considera la paz actual como un hecho definitivo, reorganizando económicamente algunos ramos de la Administración, como el de Guerra, que absorbe buena parte de nuestros recursos fiscales." "Desearía que no hubiese tregua en el empeño de sacar nuestro régimen tributario del período puramente empírico, proporcionándole en el catastro y la estadística sus bases *científicas*." "Desearía que la libertad del comercio nacional, por la supresión de las aduanas interiores, llegase a ser un hecho consumado y no una aspiración periódicamente renovada..." "Sólo así la paz habrá mostrado a las futuras generaciones mexicanas, cuyos recursos se han gravado para crear nuestro crédito y nuestros progresos, el modo de soportarlos y aun de permitirles el ahorro de un capital transmutable en mayor bienestar y vigor. En estas condiciones la paz nunca parecería cara." La libertad que se desea es la libertad para alcanzar las mejores condiciones económicas del individuo; se desea que cada vez se graven menos dichos intereses. La libertad política puede sacrificarse si en su lugar se alcanza la libertad para aumentar la riqueza de los individuos. Como se ve, se trata de una libertad que sólo beneficia a quienes poseen bienes susceptibles de ser aumentados.

Ahora se ve más claro el porqué de la adopción del positivismo de un Mill y un Spencer sustituyendo al de Comte. *El positivismo de Comte subordinaba los intereses del individuo a los de la sociedad; no en balde había sido Comte discípulo de Saint-Simon. A nuestra burguesía no podía convenir dicha doctrina. No sucedía lo mismo con el positivismo inglés, el cual tendía a justificar el liberalismo económico de su burguesía, contrario a todo posible colectivismo que subordinase la acción del estado a los intereses de la misma.* El positivismo de Comte había surgido como reacción ante la anarquía a que había dado origen la Revolución francesa. Dicha doctrina era también útil para situaciones semejantes, como era la de México después de su larga lucha intestina. Pero una vez establecido el orden, era menester ponerlo al servicio del grupo que lo había establecido. *El grupo, que había pedido el orden en nombre de la sociedad, iba ahora a pedir la libertad en nombre de los individuos de esta sociedad. Pero se trataba de una libertad que nada tenía que ver con la libertad política sostenida por los liberales o jacobinos mexicanos. La que ahora piden se puede resumir en la siguiente frase: libertad para enriquecerse. Orden político y libertad económica, fue el ideal de este grupo, y a este ideal fue muy útil un positivismo como el de Mill y Spencer, que justificaba*

los intereses de la burguesía inglesa, un positivismo que no veía en el orden el último fin, sino que hacía de éste un instrumento al servicio de los intereses del individuo. En México, el orden político representado por el Porfirismo fue puesto al servicio de los intereses de los individuos que formaban la burguesía. En la medida en que eran disminuidos los derechos políticos del pueblo, eran aumentados los privilegios de la burguesía. Esta adquiría mayor libertad para explotar la economía del país en su provecho.

La libertad política quedaba escamoteada, sosteniéndose en su lugar una libertad de enriquecimiento. Sin embargo, el manifiesto que glosamos no deja de aludir a ella, presentándola, una vez más, como un ideal por alcanzar. "La paz efectiva, se ha conquistado por medio de la vigorización de la autoridad; la paz definitiva se conquistará por medio de su asimilación con la libertad." "Hablamos de la libertad política, salvaguardia de las otras, cuya garantía está en el respeto a la opinión." Esta libertad la expresa la libertad de prensa que debe sostenerse. Sin embargo, dicha libertad es también limitada. "El partido liberal no volverá nunca sobre la reforma del artículo séptimo de la Constitución, que suprimió un privilegio insostenible en derecho, y que en el hecho se había convertido en peligro, no político, sino social." "Mas no vacilaría, para mayor resguardo de la más precisa de las libertades democráticas, en modificar las legislaciones penales, sometiendo los delitos de imprenta al jurado común."

Lo importante era sostener un gobierno que sirviese a los intereses de la burguesía mexicana. Este gobierno era el Porfirismo. La libertad política, el derecho a elegir los gobernantes que se quisieran, quedaba limitado en beneficio de lo que nuestra burguesía consideraba *orden*. En nombre de éste se pide ahora la reelección de Porfirio Díaz, el cual, se dice, dará término a la gran labor progresista que con él se ha iniciado. La burguesía mexicana ha llegado a su apogeo; su orden se identifica con el de la Nación; ahora este orden debe empezar a dar sus frutos: la libertad, como establecía Spencer, pero la libertad que convenía al grupo social director. El general Díaz era el hombre indicado para hacer realidad y proteger tales frutos. La República, dice el manifiesto, "tiene conciencia de ser la causa eficiente de su progreso y su tranquilidad, pero sabe también y también confiesa, que un hombre ha coadyuvado, en primer término, a dar forma práctica a las tendencias generales, y este Ciudadano es el que la Convención ha escogido, expresando, antes del inapelable fallo del sufragio, la que, sin disidencias autorizadas por la experiencia o la razón, es opinión del pueblo mexicano". Reconocen el peligro de una renovación frecuente de funcionarios porque da lugar a desórdenes; pero también consideran que es excepcionalmente recomendable la continua reelección de un funcionario. Sin embargo, esta excepción la representa el general Porfirio Díaz. No consideran indispensables sus servicios; hay otros servidores de la nación igualmente dignos; "pero se trata de conducir al fin de su período más delicado una obra por extremo compleja en que se compenetran profundamente la cuestión de nuestro crédito, factor de nuestra prosperidad, la de nuestra organización fiscal, garantía de ese crédito; la de nuestro progreso material, fuente de la fortuna pública y nuestra potencia financiera, y sobre todo la de la transmisión de la paz, base de toda solución de esos problemas que, en realidad, son uno solo". México necesita volver a reelegir al hombre que puede garantizar la solución de tales problemas; debe limitar su derecho a renovar continuamente sus funcionarios, porque no está aún capacitado para elegir los que mejor le convengan; debe reelegir a aquellos que le han dado pruebas de su capacidad. "En los países nacidos a la libertad por su origen y por su historia, y nutridos en la libertad como el país de Washington, una reelección reiterada, sería casi imposible; pero puede ser, pero es necesario, por un motivo extraordinario, en las Naciones de la condición política de la nuestra."

La burguesía se sentía cada vez más ligada a la persona de Porfirio Díaz; la suerte de la una sería la de la otra. Justo Sierra nos dice cómo fueron extinguiéndose, uno a uno, los puntos del programa de la revolución de Tuxtepec que diera el triunfo a Porfirio Díaz en contra de Lerdo. La reelección se convirtió en una necesidad pública. "Ni siquiera había suscitado un grupo dominante de hombres nuevos, sino muy a medias: vencidos y vencedores se distribuían en paz el presupuesto."[12] Para realizar la tarea que la burguesía le había impuesto, el Presidente, dice Sierra, tenía necesidad de "una máxima suma de autoridad entre las manos, no sólo de autoridad legal, sino de *autoridad política* que le permitiera asumir la dirección efectiva de los cuerpos políticos: cámaras legisladoras y gobiernos de los estados; de *autoridad social*, constituyéndose en supremo *juez de paz* de la sociedad mexicana con el asentimiento general, ese que no se ordena, sino que sólo puede fluir de la fe de todos en la rectitud arbitral del ciudadano a quien se confía la facultad de dirimir los conflictos, y de *autoridad moral*, ese poder indefinible, íntimamente ligado con eso que equi-

[12] Justo Sierra, *Evolución política del Pueblo Mexicano*, p. 453.

vale a lo que los astrónomos llaman *ecuación personal*..."[13] Toda esta autoridad se la concedió la burguesía mexicana en nombre del pueblo. El poder de este hombre fue formado "con una serie de delegaciones, de abdicaciones si se quiere —dice Justo Sierra—, extralegales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicitase, pero sin que esquivase esta formidable responsabilidad ni un momento, y ¿eso es peligroso? Terriblemente peligroso para lo porvenir, porque imprime hábitos contrarios al gobierno de sí mismos, sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos".[14] Burguesía mexicana y Porfirismo quedaban así estrechamente ligados. "La burguesía mexicana, bajo su aspecto actual es obra de este repúblico, porque él determinó la condición esencial de su organización: un gobierno resuelto a no dejarse discutir [la burguesía]; es a su vez la creadora del general Díaz; la inmensa autoridad de este gobernante, esa autoridad de árbitro, no sólo político, sino social, que le ha permitido desarrollar y le permitirá asegurar su obra, no contra la crisis, pero sí acaso contra los siniestros, es obra de la burguesía mexicana."[15]

[13] *Ob. cit.*, p. 452. [14] *Ob. cit.*, p. 454. [15] *Ob. cit.*, p. 445.

II. JUSTO SIERRA: TEORÍA SOBRE EL PROGRESO MEXICANO

§ 136. La raza mestiza y el progreso

Justo Sierra, teórico de la burguesía mexicana, va a justificar ahora a este grupo social como representativo de las fuerzas del progreso, mediante una interpretación de la historia de México, una filosofía de la historia de este país. Gabino Barreda, en su *Oración cívica*, había hecho una interpretación semejante, mostrando el triunfo de la burguesía mexicana como el triunfo de las fuerzas del progreso. Para justificar esta tesis, Barreda se había servido de la interpretación comtiana de la historia, modificándola en los aspectos señalados ya en la primera parte de este trabajo. Ahora es Sierra, en su ensayo ya citado, *México social y político*, el que hará una interpretación más de nuestra historia. Gabino Barreda había hecho la justificación de la revolución de la burguesía mexicana, de lo que he llamado la fase combativa, de la misma, presentando su triunfo sobre los grupos conservadores como el triunfo del espíritu positivo sobre el espíritu negativo.[16] Justo Sierra va ahora a justificar el nuevo orden político y social representado por el Porfirismo, que será presentado como la natural consecuencia de la evolución social de México, de acuerdo con la tesis spenceriana.

En Spencer la evolución se entiende en todos los campos —biológico, moral y social— como el paso de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente. En este sentido, la sociedad evoluciona hacia un individualismo coherente con la misma, no a un anarquismo. El estado, instrumento de orden, va disminuyendo su fuerza y aumentando la libertad individual. El individuo se va formando hábitos de disciplina social y civil, haciendo cada vez más innecesaria la presión del estado. El individuo cada vez va sufriendo menos trabas, salvo aquellas que son necesarias para asegurar libertad igual a otros individuos. En último término, la sociedad y el orden social tienden a asegurar el libre desarrollo de la vida individual. Sierra ha utilizado estas ideas para justificar el nuevo orden, haciendo ver cómo de él ha de surgir una auténtica libertad individual. El hombre no nace libre, como querían los teóricos de la Revolución francesa; a la libertad se llega por evolución. La libertad es un bien por alcanzar, no algo

[16] Véase las primeras partes de este libro.

que se encuentre el hombre hecho. Para alcanzar dicha libertad es menester, antes que nada, que el individuo se forme hábitos de orden y de respeto a la libertad de los demás. Mientras no se forman estos hábitos, el estado se encarga de guardar el orden y hacer que se respeten los intereses de los demás. Los mexicanos aún no habían adquirido tales hábitos, el orden debía serles impuesto como medio para alcanzar en un futuro la máxima libertad, cuando adquiriesen el hábito de respeto a los intereses de los demás. Sólo que estos "demás", en defensa de los cuales es necesario el orden, son los individuos que predican tales ideas, nuestra burguesía. Los hábitos que se quieren imponer son los de respeto a los intereses de la burguesía mexicana. Establecido este hábito, los mexicanos podrán obtener la máxima libertad individual: el derecho a hacer lo que se quiera, salvo el de atacar la libertad de los "demás".

Spencer sostiene también la tesis darwiniana del más apto. En la evolución, tanto biológica como moral y social, superviven los más aptos. Spencer condenaba toda intervención que tendiese a nulificar tal principio, como la caridad o cualquier otra forma de ayuda al menos apto. El estado tenía como misión proteger los intereses del más apto. Cualquier otra intervención, como podría ser la de ayudar al no apto lesionando los intereses del más apto, era condenable.

Ahora bien, relacionado esta segunda tesis, la de la supervivencia del más apto, con la primera, la del logro de la libertad individual una vez formados los hábitos de respeto a la libertad e intereses de los "demás", nos encontramos con que ambas tesis tienden a justificar los intereses de un grupo social, el representado por el expositor de la tesis: los de la burguesía inglesa, en el caso de Spencer, y los de la burguesía mexicana, en el de nuestro spenceriano Sierra. Los hábitos que el individuo debe adquirir para ser libre son los de respeto a los intereses de los demás, y por ende también a los de los más aptos. Mientras no adquiere estos hábitos, el estado se encarga de hacer que sean respetados. Y en este caso los más aptos son los que forman la burguesía. En el caso de México, todos los mexicanos adquirirán la libertad individual cuando hayan adquirido el hábito de respeto a los intereses de nuestra burguesía. El indígena, el campesino, dejará de tener la tutela del estado cuando haya adquirido el hábito de respeto a los intereses del terrateniente o latifundista. Mientras no haya adquirido tal hábito, el estado se encargará de hacer que los intereses del latifundista sean respetados. El indígena también reclama derechos sobre la tierra que trabaja, sobre la tierra de sus padres, sobre la tierra en la cual ha nacido (véase § 97), pero el hecho de que no sea el actual

poseedor de dicha tierra implica que es el menos apto; quiere decir que en la lucha por la vida ha sido vencido por el más apto. El vencedor tiene derecho a que se le respeten los frutos de su aptitud.

En el ensayo de Sierra, ya indicado, "México social y político", se hace una interpretación de la historia de México, en la que se justifica la situación predominante de la burguesía mexicana, presentando a ésta como agente del progreso y por ende como el grupo social más apto entre los diversos grupos que forman la familia mexicana. Para señalarlos Sierra sigue una distinción racial. La República Mexicana, nos dice, está formada por diversos grupos raciales, siendo éstos los siguientes: indios, criollos y mestizos. De estos grupos, el más apto, el agente del progreso en México, lo ha sido el mestizo, el cual se identifica, como se verá, con la burguesía mexicana. El grupo social menos apto es el indígena. Sierra cree posible hacer del indio un factor del progreso. El problema social del indígena es un "problema de nutrición y educación". El indígena está mal nutrido, su alimentación se reduce a maíz, chile, frutas y pulque. "Con esta alimentación puede ser el indio un *buen sufridor*, que es por donde el hombre se acerca al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de la civilización." El indio puede copiar y asimiliar la cultura indígena, pero no procurará mejorarla. "El pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie."[17] Todo se reduce a un problema de fisiología y pedagogía: hay que hacer que el indio coma más carne y menos chile, y que aprenda lo útil y lo práctico. Así será posible transformarlo.

Sin embargo, a pesar de que el indio no posee las cualidades que son necesarias para cooperar al progreso, ha sufrido una transformación, dice Sierra: "Se ha transformado en nosotros, en los mestizos."[18] Ahora bien, ¿la raza mestiza posee las cualidades que son necesarias para el progreso de la sociedad? ¿Forma el mestizo un grupo apto para el progreso? Justo Sierra contesta afirmativamente, pero antes hace una crítica contra los sabios que consideran a los pueblos formados por mestizos como pueblos en decadencia.

"Hace tiempo que los sabios extranjeros nos han acostumbrado a declaraciones dogmáticas respecto de los antecedentes y consecuentes de nuestro estado político y social, y esas sentencias son de tal modo desconsoladoras, que si ellas fueran conclusiones realmente científicas, desesperaríamos de nosotros mismos; las energías para

[17] J. Sierra, "México Social y Político", en *ob. cit.*, p. 15.
[18] *Ob. cit.*, p. 15.

el bien que en nosotros sentimos nos parecerían ficticias, de aquí el pesimismo nacional, que es un síntoma precursor de la agonía de los pueblos."[19] Sin embargo, una auténtica investigación científica podrá mostrar que tales aseveraciones no pueden ser científicas, "porque de nuestra corta vida nacional no puede inferirse a manera de ley sociológica la profecía de nuestra incurable impotencia".[20] Una de estas tesis es la de Gustavo Le Bon, que cita, el cual considera que la mezcla de razas jamás ha dado como resultado un progreso en la sociedad, sino todo lo contrario: sólo puede degradar a las civilizaciones que el azar ha hecho sean heredadas por razas mezcladas. "La mezcla de la ardiente raza española del siglo XVI con razas inferiores —dice Le Bon—, ha dado origen a poblaciones bastardas, sin porvenir, y completamente incapaces de contribuir con el más débil contingente al progreso de la civilización."[21] Esta tesis, dice Sierra, se basa en un débil razonamiento, en el de que "los países hispanoamericanos viven en medio de incesantes convulsiones políticas", de donde se infiere que "están mortalmente enfermos", sin porvenir, y por lo mismo destinados a perecer.[22] Ahora bien, sigue Sierra, ¿se puede decir tal cosa de México? Hace apenas veinte años había en el país 8 600 escuelas primarias, ahora se pueden calcular 13 000; había 280 kilómetros de ferrocarril, ahora hay 8 000 y más de 31 000 kilómetros de telégrafo. Y para esto, concluye Sierra, no ha sido menester otra cosa que doce años de paz.

El problema social de México ha sido un problema de orden y no de incapacidad de la raza mestiza para el progreso. Donde no existe el orden, no puede existir el progreso, y esto es válido para cualquier lugar del mundo, esté formado o no por razas mestizas. Es cierto, dice Sierra, que "no hemos logrado aclimatar aquí la libertad política por completo, aunque gozamos de gran libertad social, por el contrario de los norteamericanos; pero ¿la habían logrado hasta hace veinte años los franceses? ¿La conciliación de la libertad y el orden, no es el gran problema político de nuestro tiempo, no es el problema por excelencia del mundo latino, enamorado de la igualdad y oscilando en sus periódicas crisis entre la dictadura y la anarquía?"[23] La raza latina ha sacrificado la libertad política a cambio de la libertad social, lo cual ha dado origen a formas de gobierno que van de la dictadura a la anarquía.[24]

[19] *Ob. cit.*, p. 16.
[20] *Ob. cit.*, p. 17.
[21] *Ob. cit.*, p. 17, cita de *La influencia de la raza en la Historia.*
[22] *Ob. cit.*, p. 17.
[23] *Ob. cit.*, p. 17.
[24] Véase § § 33 y 34.

Pero esta aparente incapacidad para el orden del latino en general y del mexicano en particular, no tiene su causa en el hecho de que la mayoría de la población sea de raza mestiza, sino más bien en el hecho de que se trata de una población que había sido sometida por la Colonia a una fuerte presión. El desorden fue el instrumento necesario para terminar con tal presión. Lejos de ser la raza mestiza una raza sin energías, incapaz de cooperar en el progreso de la sociedad a la cual pertenece, es todo lo contrario, "la independencia y la Reforma no son más que actos de inmensa energía de la raza bastarda de México".[25] Gracias a esta calumniada raza mestiza, el progreso en México ha sido una realidad. La raza mestiza es una raza amante del progreso y como tal inconforme con las trabas que han tendido a limitar el progreso en México, inconforme con la situación estática en que quisieron mantener a México los privilegiados de la Colonia. Esta raza, al alcanzar su pleno desarrollo, vendrá a formar lo que Sierra ha llamado la burguesía mexicana.

§ 137. Carácter retrógrado de los criollos y carácter progresista de los mestizos

Otra parte de la familia mexicana, dice Sierra, los criollos, descendientes de los colonos españoles, tuvo también su parte en la revolución de independencia mexicana en 1810. El papel que jugó fue muy interesante. "El grupo de hombres ilustrados que habían recibido una educación literaria, es decir, los clérigos y los abogados, siguió de cerca o de lejos, en un sentido o en otro, el movimiento revolucionario, y luego ha continuado figurando en los episodios de nuestras revueltas interiores"; pero en forma preferente ha "hecho su papel en las filas del partido conservador".[26] Por lo que se refiere a los criollos ricos, apenas educados intelectualmente salvo pocas excepciones, criados en el despego del trabajo, encontraron en el servilismo establecido en las haciendas una satisfacción suficiente para su vida animal, y en las prédicas del culto católico, el ideal de sus aspiraciones morales; "los criollos ricos, han constituido una clase pasiva, en donde el dogma político ha sido la incapacidad radical del pueblo mexicano para gobernarse a sí mismo y la necesidad de una intervención".[27] A esta clase se debe que el indígena se haya mantenido en una especie de servidumbre. Fue también este grupo el que puso obstáculos a las tendencias "que perturbaban su quietud y la amagaban con el terrible amago de ha-

[25] Sierra, *ob. cit.*, p. 18.
[26] *Ob. cit.*, p. 18.
[27] *Ob. cit.*, p. 18.

cerla pensar y discernir en materia religiosa".[28] Pero este grupo ha sido vencido, dice Sierra, formando ahora "una pseudo-aristocracia sin raíces en el pasado, sin tradición, sin historia, sin sangre, sin porvenir".[29]

Frente a este grupo estaba la caluminada raza mestiza, la cual estaba "llamada a absorber en su seno a los elementos que la engendraron a pesar de los errores y vicios que su juventud y su falta de educación explican de sobra". La familia mestiza "ha constituido el factor *dinámico* de nuestra historia; ella, revolucionando unas veces y organizando otras, ha movido o comenzado a mover las riquezas estancadas de nuestro suelo; ha quebrantado el poder de las castas privilegiadas, como el clero que se obstinaba en impedir la constitución de nuestra nacionalidad sobre la base de las ideas nuevas, hoy comunes a la sociedad civilizada; ha cambiado en parte, por medio de la desamortización, el ser económico de nuestro país".[30] Es este mismo grupo el que se ha opuesto al establecimiento de gobiernos monárquicos en nuestro país; también "ha facilitado en medio de la paz el advenimiento del capital extranjero, y las colosales mejoras de orden material que en los últimos tiempos se han realizado". Este mismo grupo, "propagando las escuelas y la enseñanza obligatoria, fecundó los gérmenes de nuestro progreso intelectual". También "ha fundado la ley; y a la vuelta de una generación habrá fundado en los hechos la libertad política".[31]

§ 138. Fases de la evolución política y social de México

La primera fase de la lucha por la evolución política y social de México es la que se establece entre las dos fuerzas señaladas: la progresista representada por los mestizos y la conservadora, representada por los criollos. En esta lucha triunfa la familia mestiza, dando lugar a la llamada burguesía mexicana. Sin embargo, no bastaba este triunfo, porque planteaba un nuevo problema: el establecimiento de un nuevo orden. Es éste el aspecto más importante para Sierra, el que interesaba presentar para justificar el nuevo orden. Lo importante no era la primera fase de la lucha por el progreso, sino esta segunda fase, la del establecimiento de un nuevo orden, una vez destruido el antiguo. Gabino Barreda se encargó en su *Oración cívica* de justificar la destrucción del antiguo orden; Sierra se encargará de justificar el establecimiento del nuevo.

[28] *Ob. cit.*, p. 18.
[29] *Ob. cit.*, p. 19.
[30] *Ob. cit.*, p. 19.
[31] *Ob. cit.*, p. 19.

Para vencer a la vieja clase conservadora, fue menester que el grupo progresista mexicano destruyese el orden por aquélla establecido. Para destruir el viejo orden social se estableció la libertad social. Pero ésta implicaba anarquía o bien un orden social basado sobre el capricho individual, una dictadura personal. Sierra considera que en un país donde predomina la libertad social es imposible la libertad política. Para que pueda existir libertad política es menester reducir la libertad social. Ningún gobierno puede garantizar la libertad política de los ciudadanos, si éstos no han cedido previamente sus derechos a una libertad social absoluta. El orden social es la única garantía para una efectiva libertad política. En el caso de México, para que los mexicanos pudieran gozar de libertad política, era menester que ellos limitasen sus derechos a la libertad absoluta plena, es decir, a la anarquía.

Pues bien, hacia el logro de esta libertad política se dirigieron los esfuerzos de las fuerzas progresistas del país. Los hombres que trataron de establecer esta libertad se enfrentaron, en nueva lucha, con quienes seguían sosteniendo sus derechos a una libertad social absoluta. Las fuerzas del progreso habían obtenido la libertad social al destruir el viejo orden, pero a continuación estas fuerzas tenían que luchar contra sí mismas, limitando la libertad lograda para alcanzar la libertad política.

Sierra se pregunta si la democracia es un bien o un mal, y contesta, "un bien indiscutible sería, si las democracias fuesen organismos políticos cuya función consistiera en operar la *selección* en los organismos sociales". Esto desgraciadamente no es así, pero hay que aceptar la democracia tal como se presenta. "El mundo civilizado se democratiza irremisiblemente, y los países hispano-americanos no constituyen una excepción, sino una comprobación de esta verdad."[32] Sin embargo, existe una gran diferencia entre la democracia en la forma en que la entienden países como los Estados Unidos, y la forma en que la entienden países como México. Sierra considera la democracia norteamericana como una democracia que se apoya en la libertad política y no en la libertad social. En cambio, en México se entiende por democracia el derecho a la libertad en un sentido absoluto, sin importar el orden social. Se trata de una libertad social y por lo mismo anárquica. Una libertad de esta naturaleza sólo podía conducir al caos social y a la tiranía de los caudillos que lo provocaban. Sierra considera a los países hispano-americanos como poco capacitados para el establecimiento de una democracia auténtica, pues siempre tienden a satisfacer intereses de grupo o

[32] *Ob. cit.*, p. 328.

facción, intereses personales, lo que da como resultado el predominio de una facción que explota a la sociedad en su provecho y en último término las tiranías.

Sierra cita la tesis sostenida en *El gobierno popular* por Sumner-Maine el cual considera que la incapacidad de los países hispano-americanos para la democracia tiene sus raíces en la raza indígena. La raza indígena se presenta como un obstáculo a la normalización de la democracia, debido a que tendencias hereditarias, así como sus tradiciones, la condenan a vivir bajo un régimen oligárquico y patriarcal. Sierra considera cierta esta tesis por lo que se refiere al indígena, aunque cree que dicho carácter puede modificarse haciendo que los indígenas tengan contacto con los individuos aptos para el progreso. Estos individuos, los mestizos, poseen un instinto igualitario que alcanza la forma democrática, espíritu que aparece nulo en el indígena. "En estos individuos, que forman el grupo mayor, más creciente y absorbente de nuestra patria, es rasgo característico la indisciplina, que con la sangre española corre por nuestras venas y con el espíritu de indisciplina el orgullo nativo, enemigo capital del respeto."[33] Es este tipo de hombre, el neomexicano, el que puede transformar al indígena, haciendo que éste deje de ser un obstáculo a la democracia. El indio pudo creer que un Maximiliano era un Quetzalcóatl, pero no el mestizo, que en los vericuetos de las más próximas montañas se encontraba espiando con el rifle listo. Los mestizos fueron los guerrilleros para los cuales "Maximiliano nunca fue una divinidad, sino el *enemigo*".[34]

La fuente real de la incapacidad de los hispano-americanos para la democracia no está en la raza indígena, dice Sierra, pues ésta podría estar capacitada mediante una labor educativa. Dicha incapacidad tiene otra fuente: la educación recibida. A nosotros, los mexicanos, sigue diciendo Sierra, no nos fue dada una educación de carácter liberal como les ha sido dada a nuestros vecinos del norte. En un país donde el "catolicismo religioso y político de Carlos y Felipes" empujaba, y donde obedecía "el aventurerismo desalmado y fanático de los soldados que hacía cinco siglos cruzados contra el Islam, seguían siéndolo contra la Reforma, no quedaba lugar, en la tierra clásica de los enérgicos y bravíos autonomismos locales, sino para concentraciones violentas, despiadadas, engendradoras indefectibles de inquisiciones y despotismos".[35] Toda la constitución política de la Nueva España puede expresarse en estas palabras pronunciadas por el Marqués de Croix: "Obedecer y callar es el deber del vasallo", palabras, dice Sierra, con las cuales se consumaba la expulsión de

[33] *Ob. cit.*, p. 329. [34] *Ob. cit.*, p. 329. [35] *Ob. cit.*, p. 330.

los jesuitas, que pudieron haber influido más prontamente en la emancipación de los espíritus.[36]

Sin embargo, no quiere decir tal cosa que nuestros abuelos no sintiesen el amor por la libertad. "Los acontecimientos de 1808 revelaron súbitamente cuán sorda, pero obstinadamente, se habían aclimatado en las aspiraciones criollas las abstractas teorías de las flamantes escuelas liberales de ultramar." Estos hombres sentían un inmenso deseo de libertad. Pero les faltó experiencia, instinto práctico, procedimientos positivos y la justa observación de nuestras necesidades, para así poder traducir, aunque lenta y normalmente, los principios en hechos. De esto no hubo nada, "nada aquí y nada tampoco en España".[37]

Por otro lado estaban las masas, sumidas en la ignorancia, llenas de odios, el odio de los oprimidos. El mestizo aborrecía al amo criollo o peninsular. El indio odiaba a todos, pero en especial al hacendado que había usurpado sus tierras. Hidalgo explotó "el odio de las multitudes, para darles una conciencia nacional y separarlos de España, por incolmable abismo".[38] Sólo así, dice Sierra, se pudo formar nuestro concepto de nacionalidad, como una especie de puerta abierta a los empleados, al gobierno y a la igualdad. La lucha por la democracia se inició "entre un tumulto de teorías, de dogmas arrancados a jirones de las constituciones casi metafísicas que la Revolución francesa había puesto de moda, todo ello sumado con hábitos, preocupaciones y supersticiones coloniales, y con vagas nociones de derecho constitucional inglés o americano". En medio de todo este tumulto "hervían ambiciones nobles o viles, pero desapoderadas casi todas".[39]

Después de lograr estas fuerzas la independencia política de México, siguió una nueva lucha. Se enfrentaron dos grupos: uno, tratando de imponer una monarquía semejante a las europeas, cuyo trono se quería ofrecer a un Borbón; otro pidiendo también un trono, pero no para ofrecerlo a un monarca extranjero sino a un mexicano. Los primeros llevaron el nombre de borbonistas, los segundos el de iturbidistas. Pero frente a estos grupos surge un tercero, el republicano. Este partido triunfa, después del efímero imperio de Iturbide, sumándose a él todos los partidos. Todos los mexicanos se hacen republicanos, pero vuelven a separarse al sostener principios distintos: unos sosteniendo como ideal republicano el de una república centralista, otros, el de una república federal. Surgen así dos partidos: el conservador y el liberal.

[36] *Ob. cit.*, p. 330. [37] *Ob. cit.*, p. 330.
[38] *Ob. cit.*, p. 331. [39] *Ob. cit.*, p. 331.

Bienvenido hubiera sido, dice Sierra, un partido conservador, "dotado de bastante sentido histórico para aceptar serenamente las ideas que informan la sociedad moderna; emancipado suficientemente de las aspiraciones teocráticas del clero para obrar como grupo político dueño de sí mismo, y no como grupo católico subordinado, aunque sus miembros, todos en mayoría, profesen el catolicismo, un partido conservador que, profesando sistemático respeto a las tradiciones y creencias, se propusiese aclimatar en un país las instituciones libres, transformando normalmente las instituciones históricas". Un partido de tal naturaleza hubiera sido, "sin duda, un factor de progreso eminentemente benéfico".[40] Un partido como éste hubiera personificado "la doctrina que considera al Progreso como la evolución del orden", y habría sido "más autorizado por la ciencia que el partido de los innovadores a todo trance, que parten teórica y prácticamente de la destrucción de todo lo existente".[41]

Pero no fue así. El partido contra el cual se tuvieron que enfrentar los liberales era muy distinto del ideal de un partido conservador como el que necesitaba el país. Por interés o por error, este partido, enamorado de lo pasado, niega toda bondad a las nuevas ideas, y subordina su acción política a las necesidades de la iglesia, convirtiéndose así en agente de regresiones imposibles; para resistir a lo que llama la *revolución* no ha vacilado en acudir a la *contrarrevolución*, "que es la violencia en el sentido contrario a la corriente".[42] En vez de un partido conservador del orden social, era un partido perturbador de éste, razón por la cual la sociedad tenía que rechazarlo.

El partido del progreso lo era el liberal; pero la fe católica de nuestros padres, y la intransigencia que éstos mantenían contra toda idea que fuese contraria a la religión, dice Sierra, colocaron a este partido en situación desventajosa frente al favor que gozaban la iglesia y la tradición. Sin embargo, una serie de hechos históricos fueron inclinando la balanza en su favor. En un principio la lucha fue en torno a los principios de centralismo y federación. Un grupo de liberales, entre los cuales se encontraba Lorenzo de Zavala, trató de aclimatar en México la Constitución norteamericana, prefiriéndose de ésta el sistema federativo. Dicho sistema fue adoptado en la Constitución mexicana de 1824. Sin embargo, pronto iba a dar origen, tal sistema adoptado, a una serie de trastornos como la separación de Texas y la invasión norteamericana.

El partido liberal trató también de cambiar las condiciones económicas del país, sigue diciendo Sierra; pero esto dio origen a una

[40] *Ob. cit.*, p. 332. [41] *Ob. cit.*, p. 332. [42] *Ob. cit.*, p. 333.

coalición de los militares y el clero en defensa de sus amenazados intereses. Estos grupos se sumaron al que sostenía como ideal político el centralismo. La guerra con los Estados Unidos hizo que el partido innovador tratase resueltamente de realizar un programa más amplio: "Instruir al pueblo, con absoluta independencia de la Iglesia, colonizar al país rompiendo las barreras de la intolerancia religiosa, destacando toda propiedad raíz amortizada por el clero."[43] Sólo así se podía formar una conciencia nacional, la cual se había encontrado ausente en la guerra contra el país del norte.

También el grupo conservador trató de formar la conciencia nacional de los mexicanos, pero su método sería distinto del utilizado por los liberales. Los grupos privilegiados creyeron salvar a la nacionalidad mexicana reforzando en los mexicanos el sentimiento religioso, considerándolo un factor de unificación interior, confiando la salvación material de México al apoyo militar y político de los europeos. Para el mejor logro de esta idea se propusieron cambiar la república en una monarquía. "Así, a la vez se obtenía la restauración de la religión y de los elementos que a ese fin concurrían, la concentración vigorosa del gobierno en manos de un emperador, y el respeto profundo de los americanos, cuando entre ellos y nosotros se levantasen dos o tres monarquías europeas."[44]

Dichas ideas se derrumbaron al fracasar la intervención europea alentada por el partido conservador. El partido de la Reforma se transformó en partido nacional, desapareciendo prácticamente el partido opositor. Ciertamente, sigue diciendo Sierra, aún se discuten ciertos principios liberales, inclusive la Constitución de 57; pero tales discusiones tienen como fundamento la misma constitución, la cual establece, entre otros principios, el de libertad de conciencia. Los conservadores pueden, gracias a este principio, discutir problemas como el de la libertad en materia de educación, o bien lo que se refiere al culto externo.

El partido liberal no adquirió conciencia de sí mismo sino en la guerra, y el triunfo lo logró por medio de la revolución. Este partido, dice Sierra, "se encontró dueño del poder, sin conocer prácticamente otros procedimientos de gobierno que los revolucionarios; pero las grandes guerras populares no son más que anarquías contenidas por dictaduras intermitentes".[45] Ahora era menester que la revolución se transformase en gobierno, siendo necesario que estableciese un nuevo orden, pero el establecimiento de éste tropezaba con los frutos de la revolución, como lo era la Consitución de 57, la cual sostenía, como base, una libertad de carácter absoluto, en perjuicio del orden social.

[43] *Ob. cit.*, p. 334. [44] *Ob. cit.*, p. 336. [45] *Ob. cit.*, p. 375.

Había que vencer este nuevo obstáculo. La revolución tendía a organizarse; había que organizarla en tal forma que la libertad pudiera conciliarse con el orden. En la realización de esta tarea sus opositores lo fueron los propios revolucionarios. Los jefes de la República "se propusieron convertir al partido innovador en un partido de gobierno, constitucionalizando la Reforma, allegando por medio del interés político, o social, o patriótico, o simplemente personal, una buena parte de la sociedad en derredor del gobierno de la República y organizándolo como un *partido Conservador*, es decir, adicto al orden nuevo y capaz de realizar las instituciones libres por medios normales, frente a frente del partido revolucionario".[46]

§ 139. Lucha por el orden social

Ahora ha llegado Sierra a lo que le interesaba, a la justificación del nuevo orden social establecido. El grupo más apto se ha transformado en un partido conservador, para así proteger a la sociedad amenazada por la anarquía. El nuevo partido conservador se enfrentó al partido que seguía sosteniendo como principio el de la revolución. "El partido revolucionario sostenía la libertad absoluta, el espíritu de la Constitución de 57 autorizaba a romper con cualquier regla que pareciese una restricción a esta libertad."[47] El sufragio, presentado como un derecho absoluto, daba origen a que se desobedeciese sistemáticamente toda ley de carácter obligatorio que emanase de un poder cuyo origen no fuese el del sufragio. No importando que tal ley hubiese sido dictada por un gobernador, el senado, o por el presidente de la República.

Cualquier consecuencia que se derivase rectamente del principio metafísico de libertad era lícita, dice Sierra, aun cuando fuese perjudicial a la evolución social. "Este era el gran axioma revolucionario."[48] Sobre tales ideas era imposible que existiese la paz en la República. Cada partido estaba siempre dispuesto a desconocer el triunfo de su opositor, proclamando la revolución. Una revolución seguía a otra, sin que pareciese que tal situación llegase a tener un término. En 1876 triunfaba otra más, contra todo derecho. Porfirio Díaz se alzaba en armas y alcanzaba el triunfo. Pero el grupo revolucionario ahora triunfante, con clara visión, comprendió que era necesario poner fin a un desorden que parecía no terminar. "Hombres de civismo y de real instinto político, repudiaron de un golpe todo lo que había de anarquismo en el programa revolucionario, se consideraron como representando las exigencias de tolerancia,

[46] *Ob. cit.*, p. 375. [47] *Ob. cit.*, p. 376. [48] *Ob. cit.*, p. 376.

de reformas económicas y de mejoras materiales que eran el supremo voto nacional, y continuaron la misma política de conservación y de orden autoritaria, en una palabra, iniciada por Juárez."[49]

México necesitaba orden, pero sin confundir el orden con el despotismo. Considera Sierra que lo que el estado necesita es mayor autoridad, sin que tal cosa implique despotismo. En este sentido, dice, me opongo a la tesis de Spencer, que afirma que si se quieren obtener servicios de salubridad, educación y beneficencia administrativas, en forma concienzuda, debe utilizarse ese instrumento de centralización completa llamado *despotismo*. Existen ejemplos de naciones que han logrado grandes adelantos materiales, como los alcanzados por los gobiernos libres de Francia, Inglaterra, Italia y otros, adelantos que no lograron monarquías absolutas. Sin embargo, "esto no significa que sea posible negar que los gobiernos representativos hayan concentrado, para dar cima a tamaña empresa, una suma proporcional de autoridad que creciendo en razón directa de las cada vez más complejas atribuciones del estado, suelen sobrepujar a los del soberano en el régimen absolutista".[50] Justo Sierra insiste así en su antigua tesis: el establecimiento de un absolutismo racional, no de uno personal. *No se quiere un dictador, sino una dictadura. La persona del dictador no importa; la dictadura puede ser impersonal; lo que importa es un estado lo suficientemente fuerte para hacer guardar el orden; protegiendo al mismo tiempo a los grupos sociales considerados como impulsores del progreso.*

Sin embargo, prevé Sierra un gran peligro: el de que la dictadura racional se convierta en dictadura personal, debido al abandono que de sus derechos hagan los mexicanos. Esto es, que el pueblo de México, vistos los progresos obtenidos por la administración estatal, desatienda la vida parlamentaria. "La fe popular en la acción de un poder administrativo bien organizado y enérgicamente dirigido como el actual" ha dado origen en México, dice Sierra, a "la depresión de la vida parlamentaria" "y la inanición de los grupos políticos".[51] Es menester acabar con esta situación. México ha llegado, por fin, a una situación de orden nacional en el que es posible sea coordinado tal orden con la libertad.

Dentro de este nuevo orden caben las generaciones hasta ayer antagónicas: la de los viejos liberales y la de los nuevos conservadores. Ambas han realizado su misión histórica: "Una generación heroica fundó en México las instituciones libres; otra ha fundado la

[49] *Ob. cit.*, p. 376. [50] *Ob. cit.*, p. 377. [51] *Ob. cit.*, p. 378.

paz sin la que esas instituciones no eran viables."[52] Pero aún falta algo, dice Sierra, la práctica de la verdadera libertad. Los liberales han entendido, hasta ahora, por libertad algo anárquico; le han dado a esta idea un carácter destructivo, tal como tenía que ser entendida por un pueblo subyugado desde la Colonia. Esta ha sido la fase en que la libertad es entendida como absoluta. Por el bien del país había que limitar este absolutismo, que amenazaba con provocar la anarquía más completa. Esta fue la misión de la nueva generación. Ahora cabe la libertad dentro del orden, la auténtica libertad, la política, no la social. Ésta es la libertad que debe implantarse, una vez que se haya logrado el orden social.

Esta clase de libertad, se ha visto ya en otros escritos de Sierra, es obra del progreso, la alcanzan los pueblos que han llegado al máximo progreso. Esta clase de libertad no puede alcanzarse antes de que dichos pueblos hayan alcanzado tal progreso. Considerar lo contrario es una utopía. Lo primero es el orden, y una vez asimilado éste, vendrá la libertad en su auténtico sentido. Pues bien, Sierra considera que ha llegado el momento de iniciar al pueblo mexicano por los senderos de la libertad política, una vez que éste haya logrado el orden social que era menester para ello. Esta deberá ser la labor de una tercera generación.

Pero la labor de esta nueva generación, si no se le ayuda —dice Sierra—, será ardua y difícil. Dicha generación tendrá ahora que luchar contra la idea, que se ha hecho el pueblo, de que basta una administración fuerte para alcanzar el progreso; tendrá que luchar contra la desconfianza que este pueblo siente para los partidos políticos y la vida parlamentaria. Tendrá que luchar contra todo esto, porque puede dar origen a una situación peligrosa: la de que se instituya un gobierno despótico. ¿La generación que nos va a suceder, se pregunta Sierra, encontrará a un pueblo definitivamente familiarizado con una sana alimentación de cuerpo y espíritu? ¿Será esta nueva generación la que organice la práctica de la libertad en un medio ya difícilmente accesible a la influencia duradera de una revolución militar? Para que dicha generación pueda triunfar es menester ayudarla. El partido liberal, adicto a la conservación social, debe llegar a un acuerdo en torno al cual se forme un programa que ayude a preparar la conciencia de la nueva generación.

El programa ya lo conocemos (§ 57); el mismo que pocos años después serviría de plataforma política al llamado Partido de los Científicos, justificando la nueva reelección de Porfirio Díaz. La

[52] *Ob. cit.*, p. 378.

libertad política, dentro del orden social, no aprovecharía sino a este grupo. *Se eliminaba la dictadura y el despotismo personal, pero se establecía la dictadura y despotismo de grupo. Porfirio Díaz no obraba en nombre propio, sino en nombre del grupo que le había encomendado el gobierno. La libertad política, reclamada ahora por nuestra burguesía, no tiene sino un carácter defensivo. Es un arma de la cual se sirve para evitar que el gobierno de Díaz se llegue a convertir en una dictadura en provecho del propio Díaz o de otro grupo que no sea el de la burguesía mexicana.* Ya se ha visto, cómo al proponerse la nueva reelección de Porfirio Díaz (§ 135), no se considera a éste como indispensable. Existen otros "excelentes servidores (de la patria) dignos de la primera magistratura". Se le reelige para que lleve a su fin la obra de protección para los intereses de esta clase. Sería peligroso fiar ciegamente la protección de tales intereses a una administración fuerte. Es menester cuidar de que tal administración obre siempre en tal sentido, de aquí que sea necesaria la formación de partidos políticos y de un parlamento por medio de los cuales se hagan oír los representantes de la burguesía mexicana.

Sección Décima

OCASO

I. SITUACIÓN SOCIAL

§ 140. La dictadura contra la evolución social y política de México

Justo Sierra, espíritu inquieto y alerta, no podía dejar de ver los peligros a que conducía una política como la adoptada por los exponentes de la burguesía mexicana, los científicos. En aras de la evolución, que llamaba social, se iba sacrificando la evolución política. O en otras palabras, en aras del orden se sacrificaba no sólo la libertad social, sino también la política. Dice Sierra: "la evolución política de México ha sido sacrificada a las otras fases de su evolución social; basta para demostrarlo este hecho palmario, irrecusable: no existe un solo partido político, agrupación viviente organizada, no en derredor de un hombre, sino en torno de un programa. Cuantos pasos se han dado por estos derroteros, se han detenido al entrar en contacto con el recelo del gobierno y la apatía general: eran, pues, tentativas ficticias. El día que un partido llegara a mantenerse organizado, la evolución política reemprendería su marcha, y el hombre, necesario en las democracias más que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía un órgano".[1] Se había hecho del estado, y en particular del general Díaz, un guardián de los intereses de la burguesía mexicana. En beneficio de estos intereses se había impuesto el orden que les convenía; pero esto era muy peligroso, porque nadie garantizaba que la dictadura, puesta al servicio de un grupo social, no se convirtiese en la temida dictadura personal. Dice Sierra: "pero México tiene confianza en ese porvenir, como en su estrella el Presidente, y cree que, realizada sin temor posible de que se altere y desvanezca la condición suprema de la paz, todo vendrá luego, vendrá a su hora. ¡Que no se equivoque!..."[2]

Al analizar el manifiesto de "Unión Liberal", se observó cómo al proponer la reelección de Porfirio Díaz se hacía hincapié en que no se le consideraba como un hombre *indispensable*, sino como *útil* para dar fin a la obra que convenía a ciertos intereses. *Porfirio Díaz no era sino un instrumento en manos de los intereses de la burguesía mexicana, y ésta estaba dispuesta a cederle toda clase de derechos a cambio de utilidades del tipo que convenía a esta*

[1] Justo Sierra, *Evolución Política del Pueblo Mexicano*, p. 455.
[2] *Ob. cit.*, p. 454.

clase. Lo único que temían era la formación de un grupo adicto al presidente opuesto a sus intereses, o el establecimiento de una dictadura militar ajena a ellos, lo que llamaban una dictadura personal. Prida, en su obra titulada *De la Dictadura a la Anarquía*, dice, refiriéndose al manifiesto de "Unión Liberal": "En el fondo llevaban por mira esencial, que al concluir la dictadura del general Díaz, no le sucediera otra dictadura militar." Para evitar tal cosa proponían la independencia del poder judicial, garantizada por la inamovilidad de los funcionarios que la integrasen, así como la formación de partidos políticos que vigilasen las actividades del ejecutivo, y el control de la Cámara con el mismo fin. No era sólo defensa contra una posible dictadura militar que siguiese a la de Díaz, sino para evitar que el propio general Díaz la estableciese. *Se esgrimía la libertad política para defender un determinado orden social, pero mientras no se tocase este orden, la libertad política era innecesaria.*

Sin embargo, Porfirio Díaz, hombre de poder, no iba a permitir se le considerase como un simple instrumento. Necesitaba del apoyo de la burguesía mexicana, pero ésta a su vez necesitaba de él. El primero necesitaba el poder, la segunda el orden; ambos se complementaban. Porfirio Díaz cuidaba del orden que convenía a la burguesía, y ésta le cedía el máximo poder político. Díaz no podía permitir se estableciese frente a él otro poder, tal como pretendía establecerlo nuestra burguesía independizando el poder judicial, controlando el poder legislativo y la opinión pública. Estaba dispuesto a concederle todo género de ventajas económicas y materiales, tal como le interesaban, pero no a dividir el poder. La burguesía podía ejercer la dictadura social, pero a condición de que Díaz ejerciese la dictadura política. Así como esta clase fundaba su predominio en el orden social, Porfirio Díaz lo fundaría en el orden político, así como la primera negaba la libertad social, el segundo negaría la libertad política. La única libertad que Porfirio Díaz estaba dispuesto a conceder a la burguesía era la que ya se ha anticipado, la libertad para el enriquecimiento.

Una vez reelegido, por vez tercera, Porfirio Díaz se negaría a realizar el programa propuesto por "Unión Liberal". Antonio Manero dice: "lo único que llegó a iniciarse en el Congreso fue la inamovilidad, que aprobada aunque con muchas restricciones en la Cámara de Diputados, pasó a dormir en el Senado el sueño del eterno olvido".[3] Por su parte Manuel Calero dice lo siguiente: por lo que se refiere a las halagüeñas promesas de "Unión Liberal", "pronto se

[3] Antonio Manero, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México, 1911, p. 298.

vio que ello había sido una formidable engañifa y que el general Díaz se burló de la buena fe y de los arrestos juveniles de los Científicos".[4] Y José-López-Portillo y Rojas interpreta así los hechos: "Los autores del programa pusiéronlo en manos de Limantour, para que lo hiciese llegar a las de Díaz. . . ; pero el Presidente no dio muestras de estar dispuesto a observarlo, pues ni se comprometió a ello de palabra ni por escrito, ni mucho menos se sujetó a sus términos en su conducta ulterior." "Las diferencias teóricas de Díaz con aquellos intelectuales comenzaron a manifestarse desde que Justo Sierra presentó a la Cámara de Diputados, en cumplimiento del programa. . . , el proyecto de reforma constitucional referente a la inamovilidad de los Magistrados de la Suprema Corte de Justicia, pues, si bien logró hacerlo triunfar ante los representantes del pueblo, se estancó al llegar al Senado, porque Díaz ordenó que se le dejase dormir. Y durmió para siempre durante la administración porfirista. . . aquella reforma no encajaba bien en el sistema de gobierno seguido por el caudillo. Magistrados inamovibles hubieran sido independientes, y esto era incompatible con la ciega obediencia que en torno del Presidente debía reinar en todos los departamentos del gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial".[5]

§ 141. La oligarquía de los científicos

De hecho los Científicos no formaron un partido político. Como dice Manuel Calero, el Partido Científico nació muerto. Lo que le siguió no fue sino una agrupación puesta al servicio de Díaz, sin la libertad política que pretendía tener al fundarse. "Los hechos demuestran —dice López-Portillo— que los antiguos convencionistas prescindieron, al menos por lo pronto, de sus primitivas y altas tendencias, y se conformaron con ser personajes influyentes en la administración pública, a reserva, quizás, de insistir nuevamente en sus reclamaciones más tarde, cuando la ocasión para ello se brindase."[6] El grupo quedó desintegrado; algunos de los principales firmantes del manifiesto se dedicaron a otro género de actividades fuera de la política, como Sierra que se entregó a la educación y al estudio; los hermanos Macedo y Casasús, a acrecentar ganancias en sus bufetes; otros a los negocios bancarios o industriales; y otros a las intrigas políticas, como Pineda.

[4] Manuel Calero, *Un decenio de Política Mexicana*. New York, 1920, p. 18.
[5] José López-Portillo y Rojas, *Elevación y caída de Porfirio Díaz*. México, 1921, p. 259-60.
[6] *Ob. cit.*, p. 260.

Porfirio Díaz, ya se ha visto, no estaba dispuesto a ceder ningún poder; pero sí a conceder las ventajas materiales que solicitaba nuestra burguesía. El Ministerio de Hacienda quedó libremente en manos de uno de sus representantes: José Ives Limantour, uno de los firmantes del manifiesto. Concedida la libertad de enriquecimiento, la libertad política era cosa secundaria. De aquí que los representantes de nuestra burguesía aceptasen sin objeción una dictadura que, si bien tenía tintes de ser personal, protegía sus intereses. La burguesía mexicana ligaba su suerte al Porfirismo. Una y otro se completaban; cada uno servía de instrumento al otro. Mientras así fuese, nuestra burguesía nada tendría que objetar y el argumento de la libertad política podía también dormir el sueño de los justos.

Sin embargo, este acuerdo con el general Díaz no podría durar mucho. Dentro de la misma burguesía mexicana iba a destacarse un grupo que pondría sus intereses por encima de los del resto de la misma. Una minoría predominante acapararía las ventajas que Díaz dejaba en sus manos. Esto se explica. Nuestra burguesía, como toda burguesía, se caracteriza por su individualismo, falta de sentido de lo social, pues lo social sólo es comprendido en función de sus personales intereses. Cada burguesía defiende sus intereses particulares y no los intereses de la burguesía como grupo o clase social. Dentro de su orden no caben límites que sean obstáculos al crecimiento material, económico, de cada uno de sus miembros; no se acepta nada que sea obstáculo a la libertad de competencia; y esto es así porque cada uno de sus miembros espera predominar sobre el otro. Sobre estos supuestos no es de extrañar que dentro de la misma burguesía mexicana surgiese un grupo que predominase, acaparando las ventajas económicas concedidas por el gobierno de Díaz a dicha burguesía. El grupo que las acaparó fue el que había sido encargado de defender políticamente los intereses de la burguesía mexicana; el grupo que había esgrimido la teoría de la libertad política, cambiándola por la de enriquecimiento.

En torno al ministro de Hacienda, Limantour, se formó un grupo privilegiado, una oligarquía, la llamada oligarquía de los Científicos. "Vimos, de esta suerte —dice Manuel Calero—, cómo los que de entre ellos constituían la fracción profesional, reforzados con algunos hombres nuevos, fueron poco a poco adueñándose de los más pingües negocios del país hasta convertirse, prácticamente, en árbitros de la prosperidad de los mexicanos. Esto último llegó a realizarse cuando, por medio del sistema bancario que los mismos científicos organizaron bajo la suprema dirección de Limantour, do-

dominaron por completo las fuentes interiores del dinero y el crédito."[7] "Estrechamente ligados con Limantour —dice López-Portillo—, que tenía las llaves del tesoro, y que dominaba prácticamente a los demás ministros, por medio de una ley que él inventó para tener injerencia en los gastos y proyectos de las demás Secretarías, eran los hombres de la situación, y en sus manos estaba la suerte de casi todas las empresas. El mayor número de ellos fue de abogados; tenían bufete abierto, hablaban inglés y francés; eran instruidos; se valían de numerosos ayudantes y disponían de todo género de facilidades para arreglar sus asuntos: en el Palacio, en los tribunales, en el Ayuntamiento, y, en general, en todas las oficinas públicas. Los abogados y hombres activos que querían competir con ellos se hallaban en condiciones de absoluta inferioridad a su respecto, y no podían llevar a cabo las grandes combinaciones que los científicos tejían y destejían a su arbitrio, ni organizar las gigantescas empresas que, por la atracción del influjo político, iban a parar a manos de los amigos y favoritos del Ministro de Hacienda. Eran apoderados de fuertes compañías extranjeras, principalmente inglesas, americanas y francesas; arreglaban concesiones de Bancos locales, de minas ricas, de explotaciones petrolíferas y de todo género de empresas opulentas."[8] En esta forma surgió una nueva aristocracia económica, la cual, dice Manero, se consolidó sobre la inequidad de la justicia. Se formó una oligarquía que se impuso al resto de la propia burguesía, dando lugar a un desnivel social y político. *El Universal* habría de mostrar más tarde lo que llamó él "Archivo de la Reacción". En él aparecía la correspondencia de los principales miembros de esta poderosa oligarquía, entre los que destacan Pablo Macedo, Joaquín Casasús y Rosendo Pineda. En dicha correspondencia puede verse cómo se había formado una especie de liga de negocios, en la que los puestos políticos no eran otra cosa que intrumentos para el mejor resultado de los mismos. Desde la administración pública, los bancos, las finanzas, los juzgados y los puestos estratégicos de la política, este grupo se prestaba mutua ayuda, formando una red que abarcaba toda la República. Todos los negocios pasaban por sus manos. Pronto fueron los hombres más prósperos del país. "Las anualidades de éstos —dice López-Portillo— eran de cantidades fabulosas; de tal suerte, que ni los Ministros ni el Presidente mismo, tenían entradas más considerables que las suyas."[9]

[7] M. Calero, *ob. cit.*, p. 19.
[8] J. López-Portillo, *ob. cit.*, p. 267.
[9] *Ob. cit.*, p. 268.

No se trataba ya de ningún partido político, pues no actuaban como políticos. "Desde que abandonaron su programa en 1892, no habían hecho más que luchar por beneficiarse, por sacar victoriosos sus intereses privados y por hacer interminable la época de su omnipotencia."[10] En vez de un partido político, era una asociación política con fines comerciales, sostenida para ayudarse mutuamente en toda clase de asuntos lucrativos. En esta asociación no entraban sino los amigos, aquellos que podían ofrecer las mismas garantías. "Desde el momento en que todo lo podían —dice Calero—, los hombres del grupo dieron preferencia a sus amigos en la distribución de las migajas de su prosperidad, y a la sombra de los bancos locales se formaron camarillas de favoritos que monopolizaban los beneficios, inmovilizaban los recursos de los bancos y dejaban al resto de la comunidad en el mismo desamparo de antes."[11] Cada vez más ciegos por su creciente prosperidad, dichos hombres fueron perdiendo de vista, no sólo los problemas nacionales, sino los problemas de su clase, de la burguesía de la cual provenían. Ahora más que nunca les interesaba la continuidad del gobierno de Porfirio Díaz. "Las candidaturas de este partido tenían que ser —dice Manero—, naturalmente, aquellas que pudiesen sostener un régimen de continuidad, a cuya sombra podrían... conservar privanzas y concesiones en bien del enriquecimiento privado..."[12]

Mientras tanto, el poder político, todo el poder, quedaba en manos de Porfirio Díaz. El orden parecía ser la idea fija de su gobierno. En nombre del orden se aplastaba toda oposición a su gobierno. Se hablaba de evolución y de progreso, de la sociedad y de los intereses del individuo. Pero todo esto se perdía en nombre de una evolución, un progreso y un individuo abstractos. Se decía que el orden garantizaba y guardaba los intereses de todos los individuos que formaban la República mexicana, pero este mismo orden estaba dispuesto a aplastar a cada uno de los mexicanos en particular. Los Científicos fueron fuertes y poderosos económicamente, porque nunca trataron de disputarle a Díaz el poder político. "El secreto de la fuerza de los Científicos —dice Calero— consistía en aparentar una adhesión sin límite a la política y a la persona del Presidente, para tenerlo así encantusado y alejar el peligro de perder su apoyo."[13]

[10] *Ob. cit.*, p. 273.
[11] M. Calero, *ob. cit.*, p. 19.
[12] A. Manero, *ob. cit.*, p. 306.
[13] M. Calero, *ob. cit.*, p. 23.

§ 142. Descontento y revolución

Por fin había sucedido lo que tanto temía nuestra burguesía: se había establecido una dictadura personal en torno a la cual se encontraba un poderoso grupo que se había adueñado de las riquezas del país. No sólo se había establecido una dictadura política, sino también económica. *Del propio seno de la burguesía mexicana había surgido el grupo que dentro del juego de libre competencia había sido más hábil que el resto de ella. Este grupo no estaba ahora dispuesto a ceder el paso; la evolución de la burguesía mexicana se había detenido con el triunfo de tal grupo.* "Ya en el país —dice Alfonso Reyes— no sucedía nada o nada parecía suceder, sobre el plano de deslizamiento de aquella rutina solemne. Los Científicos, dueños de la Escuela, habían derivado hacia la filosofía de Spencer... A pesar de ser spencerianos, nuestros directores positivistas tenían miedo de la evolución, de la transformación... México era un país maduro, no pasible de cambio, en equilibrio final, en estado de civilización. México era la paz, entendida como especie de la inmovilidad, la *Pax Augusta*."[14]

Nuestros Científicos habían hecho de la ciencia una exclusiva para su propio beneficio. No estaban dispuestos a entregar sus secretos a quienes más tarde podían disputarles los pingües beneficios que recibían. "Los antiguos positivistas, ahora reunidos en colegio político bajo el nombre de los Científicos —sigue diciendo Reyes—, eran dueños de la enseñanza superior. Lo extraño es que estos consejeros de bancos, estos abogados de empresas, no hayan discurrido siquiera el organizar una facultad de estudios económicos, una escuela de finanzas." "Lo extraño es que aquellos creadores de grandes negocios nacionales... no se hayan esforzado por llenar materialmente el país de escuelas industriales y técnicas para el pueblo, ni tampoco de centros abundantes donde difundir la moderna agricultura. Nuestro pueblo estaba condenado a trabajar empíricamente y con los más atrasados procedimientos, a ser siempre discípulo, empleado o siervo del maestro, del patrón o del capataz extranjeros, que venían de afuera a ordenarle, sin enseñarle, lo que había que hacer en el país." "En suma, que no se cargaba el acento donde, según la misma profesión de fe de los Científicos, debió haberse cargado."[15]

A esto se sumaba un olímpico desprecio a las clases humildes. "Esos hombres de talento e ilustrados, algunos de ellos eminentes

[14] Alfonso Reyes, *Pasado Inmediato*. México, 1941, p. 6.
[15] *Ob. cit.*, p. 21-22.

—dice López-Portillo—, profesaban ideas harto desfavorables y ofensivas para la nación. Considerábanse colocados muy arriba del pueblo, hablaban de él, no con frialdad, ni con despego, lo que ya hubiera sido malo, sino con desprecio verdadero y profundo. Para ellos era México una *cafrería*, una horda, un agregado de salvajes o semisalvajes."[16] El snobismo y un lujo sin disimulo se destacaba frente a la miseria de las clases humildes: el campesino y el obrero. "De la contribución arrancada al labriego de remota sierra —dice Calero—, salía una partícula para contribuir a la erección de un Teatro Nacional o de un superfluo Palacio Legislativo, que habrían de costar incontables millones, sólo para que México hambriento, miserable y oprimido, rivalizara en lujo y hermosura de sus monumentos públicos con los países más opulentos, y engañara al mundo con los signos ostentosos de una prosperidad que no se tenía. Entretanto, para el labriego, a quien el exactor no perdonaba, no había caminos para mover los miserables productos de su campo, ni escuela accesible para educar a sus hijos, ni hospital para sus dolencias."[17]

Todo esto iba acumulando un sordo rencor, que pronto había de estallar en forma de revolución. La burguesía mexicana comprendió que era la hora de enfrentarse al dictador y en forma especial al grupo que había acaparado la riqueza nacional. "Los abogados y hombres de negocios que no pertenecían al círculo dominante —dice López-Portillo—, miraban con desagrado y hasta con ira la inaudita prosperidad de los bufetes y despachos de sus rivales; y el público en general, que veía salir de la mediocridad pecuniaria a la opulencia, a aquellos señores, fue concibiendo contra ellos una malevolencia sorda, todos los días creciente. De suerte que uniéndose y combinándose la mala disposición de los unos con el rencor de los otros, se produjo el disgusto general, que pronto se convirtió en odio... contra tan afortunados luchadores." "La prensa de oposición los eligió como blanco de formidables ataques, y los acusó a la faz del pueblo, de ser codiciosos, acaparadores y pulpos insaciables".[18] Y Francisco Bulnes decía: "reconozco que para la mayoría del pueblo mexicano, ser Científico es peor que ser bandido." "Durante diecisiete años sólo ha habido en México libertad completa, absoluta de prensa, para difamar, calumniar, herir, pulverizar y enletrinar a los Científicos." El encubrimiento de un grupo de la burguesía mexicana por encima de los intereses de ésta, había

[16] J. López-Portillo, *ob. cit.*, p. 275.
[17] M. Calero, *ob. cit.*, p. 55.
[18] J. López-Portillo, *ob. cit.*, p. 268.

de originar, como causa principal, la caída de Porfirio Díaz, el fin del Porfirismo.

El argumento abandonado por nuestra burguesía, la libertad política, iba a ser nuevamente esgrimido. No más reelecciones, sufragio efectivo; tal sería el programa de la revolución que iba a dar fin al gobierno de Díaz. Se va a luchar por la libertad política, no por la libertad social; se quiere un cambio de gobierno, no un cambio social. Sin embargo, para triunfar, tuvo nuestra burguesía que apoyarse en otros elementos sociales, especialmente los campesinos; agitó los viejos rencores de esta clase para que la secundase. Es esta clase la que hará, de lo que era una simple revolución política, una revolución social. No se alza en armas contra Porfirio Díaz y los Científicos, sino contra el latifundista que le explotaba, es decir, contra la burguesía mexicana que se apoyaba en el latifundio. Mientras nuestra burguesía va a pedir sufragio efectivo y no reelección, los campesinos van a pedir tierras. Dentro de la revolución encabezada por nuestra burguesía va a surgir la revolución agraria; la revolución política va a dar origen a la revolución social. La revolución no se detiene con la caída de Porfirio Díaz; la burguesía triunfante tiene que enfrentarse a las fuerzas que tratan de arrancarle su base principal: el latifundio.

Por un lado se van reforzando viejos latifundios o formando nuevos; pero por otro la revolución social va tomando cuerpo al ser destruidos otros latifundios hasta llegar al gobierno de Lázaro Cárdenas, que da mayores ímpetus a la revolución, iniciando el mayor reparto de tierras tomadas de grandes latifundios del país. En esta forma se enfrentan en nuestros días dos fuerzas: una, tratando de sostener un determinado orden social, que no se quiso cambiar con la revolución; y otra tratando de cambiar tal orden. Así, nos encontramos con revolucionarios que en nombre de la Revolución de 1910 condenan a la revolución en la forma como la ha entendido el cardenismo. Lo cual no tiene nada de extraño, pues desde su punto de vista la revolución no pretendió otra cosa que acabar con un gobierno que negaba la libertad política; nunca pasó por sus mentes hacer una revolución social. Nuestra burguesía no quería otra cosa que destruir un gobierno que se había convertido en obstáculo para sus intereses.

II. SITUACIÓN ESPIRITUAL

§ 143. Anquilosamiento de la filosofía positiva

La filosofía positiva, que había dado bases teóricas al Porfirismo, se anquilosaba al igual que éste. Justificado lo que había que justificar, detuvo su marcha. El positivismo dejó de ser la filosofía del progreso, al considerar que éste estaba realizado. Una vez alcanzados los fines perseguidos, la teoría se convirtió en algo muerto: ya no había problemas que resolver, todo había sido resuelto por el método, tal como lo había enseñado a practicar Gabino Barreda. "La herencia de Barreda —dice Alfonso Reyes— se fue secando en los mecanismos del método. Hicieron de la matemática la suma del saber humano."[19] Inclusive el instrumento científico, los aparatos de investigación, se iba agotando, nadie se preocupaba por renovarlo. "Porfirio Parra —sigue diciendo Reyes—, discípulo directo de Barreda, memoria respetable en muchos sentidos, ya no era más que un repetidor de su tratado de Lógica, donde por desgracia se demuestra que, con excepción de los positivistas, todos los filósofos llevan en la frente el estigma oscuro del sofisma; y por nada querían enterarse de las novedades..."[20] Todo lo que no podía ser explicado por el método positivo era rechazado por metafísico. Se le negaba a la mente humana la capacidad para saltar el cerco de lo material. "Las espléndidas hipótesis que intentan explicar no ya el *cómo* sino el *porqué* del universo —decía Agustín Aragón—, quedaban proscritas, por inverificables, porque el modesto saber demostrable enseña que las cosas suprasensibles escapan a nuestra limitada inteligencia, porque el espíritu humano no puede penetrar el dominio de las nociones absolutas, no tiene lámparas para alumbrar estos sitios, y los que creen conocerlos, *nada demuestran, sólo afirman, nada observan, todo se lo imaginan.*" "¡Bendita separación de la Iglesia y el Estado, consolidada con las enseñanzas de Barreda, que proscribe las fantasías de los metafísicos en nuestras escuelas y cierra las puertas de éstas a esas estériles divagaciones!"[21]

Pero la filosofía demostrativa no demostraba ya nada; la filosofía basada en la observación no tenía tampoco nada que observar.

[19] A. Reyes, *ob. cit.*, p. 16.
[20] *Ob. cit.*, p. 17.
[21] Agustín Aragón, "La nota más discordante del Centenario", en la *Revista Positiva*, t. x. México, 1910.

Todo estaba agotado: siempre los mismos cánones, los mismos límites; faltaba lo que tanto negaba, *imaginación*. La nueva generación empezaba a dudar, sentía que se asfixiaba, "comenzábamos a sospechar que se nos había educado —inconscientemente— en una impostura", dice Alfonso Reyes. "El positivismo mexicano se había convertido en rutina pedagógica y perdía crédito a nuestros ojos".[22] Moral, arte, literatura, todo aparecía encerrado en los mismos estrechos límites de la filosofía positiva. El mismo egoísmo, la misma estrechez de miras, se encontraba en estos campos. "Sorprendíamos —sigue diciendo Reyes— los constantes flaqueos de cultura en los escritores modernistas que nos habían precedido, y los académicos más viejos no podían ya contentarnos." "Sentíamos la opresión intelectual —dice Pedro Henríquez Ureña—, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse."[23]

§ 144. Escepticismo filosófico de Sierra

Al optimismo que sobre el método positivo había sentido la generación educada por Gabino Barreda, iba a seguir el escepticismo, tal como lo enuncia Pedro Henríquez Ureña en el párrafo anterior. La ciencia no lo era todo; la ciencia era todo lo contrario de lo que habían pensado Barreda y sus discípulos. La ciencia, en vez de ofrecer soluciones definitivas, planteaba problemas. La ciencia no era el orden, todo lo contrario, era una lucha perpetua. La nueva generación se daba cuenta de la incompatibilidad del orden con el progreso: lo uno o lo otro. Una ciencia que prefería el orden al progreso era una ciencia muerta.

Justo Sierra sabía de esto y lo hacía saber a la nueva generación. Él había vivido el optimismo de los positivistas mexicanos, había participado en sus luchas y pugnado por su aplicación a todos los problemas, había creído en la ciencia, y seguía creyendo en ella, pero ésta no era lo que habían creído Barreda y sus discípulos. Barreda, dice Sierra, había buscado las bases sobre las cuales establecer inconmovibles bloques de paz espiritual para la República. Estas bases creyó encontrarlas en las ideas de la ciencia. "La paz en el mundo de las ideas no sólo es posible, es fatal, pensaba Barreda, las verdades que la ciencia ha demostrado, en que todos están conformes,

[22] A. Reyes, *ob. cit.*, p. 33.
[23] Pedro Henríquez Ureña, *La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México.*

abrazan todo el conocimiento; desde la matemática, en que las leyes son axiomas, hasta las leyes que rigen la inmensa complejidad de los fenómenos sociales que la ciencia un día reducirá a axiomas también; ellas proporcionan una base segura, indiscutida, a toda actividad mental; ahí ya no hay batalla, ahí no hay más que saber: todo es luz; ahí el espíritu, único dios de lo relativo, ha puesto su tabernáculo como el Dios de la Biblia exigió el suyo sobre la esfera rutilante del sol."[24]

Tal había sido el generoso sueño de Barreda, dice Sierra, pero la realidad era otra, otra era la ciencia. "Dudemos —sigue diciendo Sierra,— convengamos con el gran creyente... en que lo rigurosamente lógico sería esa fraternidad bajo la tienda de la ciencia en que todos caben como bajo la tienda de Isaías, lo indiscutible forma una religión de verdad que no puede tener herejes; ¡la ciencia, eso es lo indiscutible!..." Pero, "Dudemos; en primer lugar porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si esta es la verdadera ciencia ¿cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?" Todas las verdades de la ciencia están puestas a debate: la geometría con sus postulados al parecer más objetivos; la ley de la atracción universal; la teoría cosmogónica de Laplace: "la ley fundamental de la física moderna, nada se crea, nada se pierde, todo se transforma; la ley de conservación de la energía, parece destinada a modificaciones sustanciales, gracias a nuevas experiencias sobre la disociación y desvanecimiento de la materia". Y al igual que éstas están las demás ciencias: química, biología, etc.

"¿Mas no basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz?" —pregunta Sierra— "Y no lo es, no. Sobre las ciencias se han erigido esos inmensos edificios de ideas que, al interior explicar el universo y el destino del hombre, han tomado en los sistemas metafísicos todos los aspectos, y han servido de fortaleza y reparo a todas las pasiones; porque la suerte de las ideas es y será siempre que, al convertirse en sentimientos, único medio de conmover el alma de los pueblos, se humanicen, por decirlo así, y tomen el color de todos los temperamentos, y se enciendan

[24] Justo Sierra, "Discurso en honor de Gabino Barreda", en *Prosas*, prólogo y selección de Antonio Caso. México, Biblioteca Estudiante Universitario, 1939, p. 159.

con el calor de todos los corazones, y floten como pendones en todas las bregas y se llamen espiritualismo, materialismo, positivismo, y hoy agnosticismo, y pragmatismo mañana."

Justo Sierra ha llevado a sus extremos la tesis positivista, que niega al espíritu humano capacidad para trascenderse en su conocimiento. El conocimiento del hombre es relativo, limitado, nada puede decir de los objetos mismos, porque no puede conocerlos en sí. El único conocimiento posible es el de la experiencia; pero ésta no viene a reducirse sino a las experiencias de cada hombre. Y cada hombre tiene sus experiencias, su propio conocimiento sobre el mundo. Las verdades de la experiencia no pueden así ser definitivas, indiscutibles. Todo lo contrario, están expuestas a discusión. No puede haber conformidad, y por lo mismo paz, en este terreno. Las verdades así obtenidas están teñidas por el color de los temperamentos y las pasiones de los hombres que las sostienen; son banderas de lucha y no de paz. Espiritualismo, positivismo, materialismo, agnosticismo y pragmatismo no son otra cosa que actitudes humanas, sirven "de fortaleza o reparo a todas las pasiones". El positivismo no pudo, así, ser bandera de paz, no fue sino expresión de un nuevo temperamento humano, expresión de nuevas pasiones, pendón en nueva lucha, arma de guerra y no de paz. "Y dudemos, señores —dice Sierra—, que el maestro hoy glorificado por la juventud... haya sido un pacificador, pero pensemos siempre en que ha sido uno de los fundadores del tiempo nuevo." El positivismo mexicano entraba así en crisis: dejaba de ser ciencia definitiva, apareciendo como una filosofía más, lo que actualmente llamamos una ideología. No expresaba ya el Orden, sino un orden, no era un instrumento de paz, sino instrumento de guerra. Frente a él se alzarían otros pendones, nuevas filosofías y con ellas nuevos hombres.

§ 145. Inquietud en la nueva generación

Así como la generación positivista no pudo entender a la vieja generación liberal, en la misma forma la nueva generación no va a poder entender a la generación formada en el positivismo. Ahora, a pesar suyo, la generación formada por Barreda se encuentra con una generación que no acepta sus postulados filosóficos, una generación que encuentra insoportable al positivismo y escapa de él por múltiples caminos. Sin faltar al respeto a sus mayores, la nueva generación inicia una campaña contra el positivismo. La inquietud y con ella la inconformidad se adueñan de la juventud. "Solitario en medio de este torbellino de absurdo —dice Henríquez Ureña—, el primer director, D. Porfirio Parra, no lograba, aun contando

con el cariño y respeto de la juventud, reunir en torno suyo esfuerzos ni entusiasmar. Representante de la tradición *comtista*, heredero principal de Barreda, le tocó morir aislado entre la bulliciosa actividad de la nueva generación enemiga del positivismo."[25]

Formados en el positivismo, los representantes de la nueva generación no se conformaron con un cuerpo de doctrinas hecho para resolver todos los problemas. Fuera de las escuelas, lejos de las aulas, empezaron a buscar doctrinas que les satisficieran. En 1906 un numeroso grupo de estudiantes y escritores jóvenes se congregaban en torno a un mismo afán: romper el cerco de una cultura que ya no les satisfacía. *Savia Moderna*, fue el nombre de la publicación en la que esta generación expuso sus anhelos. Esta revista, aunque "desorganizada y llena de errores —dice Ureña—, representaba, sin embargo, la tendencia de la generación nueva a diferenciarse de su antecesora, a pesar del gran poder y del gran prestigio intelectual de ésta".[26] Nuevas filosofías fueron opuestas al positivismo: a Comte y Spencer se opusieron Schopenhauer y Nietzsche. "Poco después comenzó a hablarse del pragmatismo."

El año de 1907, dice Henríquez Ureña, fue definitivo. Durante él se eliminó de este grupo todo lo que restaba del positivismo. A esto, en 1908, vino a sumarse la actitud de Justo Sierra, que se hacía eco de las nuevas inquietudes. "D. Justo Sierra. . . , ya desde 1908, en su magistral oración sobre Barreda, se había revelado sabedor de todas las inquietudes metafísicas de la hora." Pero no fue sino hasta 1910 cuando se hizo más clara y plena la inquietud de la nueva generación y su repulsa ante el positivismo: con las conferencias del Ateneo de la Juventud.

El ideal de la nueva generación fue la "restauración de la filosofía, de su libertad y de sus derechos".[27] Era una verdadera revuelta contra el dogmatismo positivista que había limitado la libertad de filosofar. Los campos descuidados o despreciados por el positivismo fueron cultivados por esta generación. Las Humanidades fueron objeto de su atención. En el año de 1907, dice Ureña, se vio también la aparición "en el mismo grupo juvenil, de las grandes aspiraciones humanistas". Los clásicos griegos eran objeto de meditación; se propuso la organización de conferencias en torno a Grecia. Por la noche se reunían para leer a Platón. "No llegaron a darse las conferencias sobre Grecia —sigue diciendo Ureña—, pero con esas lecturas renació el espíritu de las humanidades clásicas en México." Fue en esta

[25] P. Henríquez Ureña, "La Cultura de las Humanidades", en la *Revista Bimestre Cubana*, p. 242. Habana, Cuba, julio-agosto de 1914.

[26] *Ob. cit.*, p. 244. [27] *Ob. cit.*, p. 244.

cultura donde la generación encontró salida a sus aspiraciones. Una cultura fundada en la tradición clásica no puede amar la estrechez, decía Ureña.

Al amor a Grecia y a Roma se vino a sumar el amor por las letras y cultura españolas. A diferencia de la generación positivista, que despreciaba lo latino, considerándolo como una desgracia racial, el nuevo grupo trató de reforzar las despreciadas cualidades de la raza latina: la imaginación. Imaginación, libre examen, creencia en lo maravilloso del espíritu humano, tales fueron los ideales de la nueva generación. Al ideal de un mundo práctico como el sajón, se opuso el ideal de un mundo teórico y soñador como Grecia. Al orden que se apoya en el dogma religioso y filosófico se opuso el libre examen de Grecia, fuente de toda cultura y de toda evolución científica y filosófica. "Para los que no aceptamos la hipótesis del progreso indefinido, universal y necesario —dice Ureña—, es justa la creencia en el *milagro helénico*." Porque el "conocimiento del antiguo espíritu es para el nuestro moderna fuente de fortaleza, porque le nutre con el vigor puro de su esencia prístina y aviva en él la luz flamígera de la inquietud intelectual". Porque el pueblo que ha inventado la discusión y la crítica, que ha fundado el pensamiento libre y la investigación sistemática, "no tiene la aquiescencia fácil de los orientales, no sustituye el dogma de ayer con el dogma predicado hoy: todas las doctrinas se someten a examen, y de su perpetua sucesión brota, no la filosofía ni la ciencia, que ciertamente existieron antes, pero sí la evolución filosófica y científica, no suspendida desde entonces en la civilización europea".

Al mundo hecho, de acuerdo con leyes cuya necesidad no se podía evitar, la nueva generación opone otras de las cualidades latinas: la creencia en utopías, cualidad que también había sido considerada un defecto por nuestros positivistas. El mundo de la cultura griega ofrecía también un gran ejemplo que seguir. El griego, dice Ureña, "mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización en el esfuerzo humano". En realidad las utopías no las niegan más que los conformistas, los que están de acuerdo con un cierto orden de cosas que no quisieran ver cambiar. Pero la nueva generación no estaba conforme con el mundo que le había tocado en suerte vivir; querían un mundo en el que tuviesen alguna misión que cumplir, no el mundo positivista en que todo estaba hecho.

En 1910 el éxito coronaba los esfuerzos de esta generación: la filosofía metafísica, como la llaman los positivistas, entraba en la Universidad. Al mismo tiempo que se reorganizaban y agrupaban

las escuelas superiores dispersas para rehacer la Universidad, o mejor dicho, para formar una nueva Universidad —desde 1833 en que Valentín Gómez Farías había disuelto a la Real y Pontificia Universidad de México no existía una Universidad, sino escuelas superiores dispersas—, se fundaba como "el peldaño más alto del edificio universitario" la Escuela de Altos Estudios, de donde surgirá la actual Facultad de Filosofía y Letras. Justo Sierra era el creador de esta nueva universidad y de esta escuela universitaria. El ideal de la nueva universidad puede simplificarse en las siguientes palabras de Sierra, dichas con motivo de la inauguración de la misma: "Los fundadores de la Universidad de antaño decían: 'la verdad está definida, enseñadla', nosotros decimos a los universitarios de hoy: 'la verdad se va definiendo, buscadla'."[28]

"Una figura de implorante, vaga hace tiempo en derredor de los templa serena de nuestra enseñanza oficial —dice Sierra—: la Filosofía" "¡Cuánto se nos ha tildado de crueles y acaso de beocios, por mantener cerradas las puertas a la idea Antígona! La verdad es que en el plan de enseñanza positiva, la serie científica constituye una filosofía fundamental, el cielo que comienza en la Matemática y concluye en la Psicología, en la Moral, en la Lógica, en la Sociología, es una enseñanza filosófica, es una explicación del Universo, pero si como enseñanza autonómica no podíamos darle en nuestros programas su sede marmórea, nosotros que teníamos tradiciones que respetar, pero no qué continuar ni seguir; si podíamos mostrar el modo de ser del Universo hasta donde la ciencia proyectara sus reflectores, no podíamos ir más allá, ni dar cabida en nuestro catálogo de asignaturas a las espléndidas hipótesis que intentan explicar, no ya el cómo, sino el porqué del Universo."[29] Las elucubraciones metafísicas quedaban a cargo de la conciencia individual, el estado no intervenía en ellas oficialmente. Sin embargo, dice Sierra, existen trabajos de coordinación, ensayos de totalización del universo que tienen su raíz en la ciencia que deben ser estudiados. Ésta es la misión de la Escuela de Altos Estudios.

Pocos días antes de su muerte, el viejo maestro positivista Porfirio Parra asistía a la inauguración del primer curso libre de la Escuela, el de filosofía, emprendido por Antonio Caso, que obtenía un ruidoso éxito. Con él, "la libre investigación filosófica, la discusión de los problemas metafísicos —dice Henríquez Ureña—, hizo entrada de victoria en la Universidad".[30]

[28] Justo Sierra, *ob. cit.*, p. 191.
[29] *Ob. cit.*, p. 195.
[30] P. Henríquez Ureña, *ob. cit.*, p. 242.

III. LA NUEVA GENERACIÓN Y EL POSITIVISMO

§146. Espíritu de la nueva generación

Numerosas fueron las críticas hechas al positivismo en México. Ya se ha visto la agudeza de las realizadas por un José María Vigil; lo mismo se puede decir de las realizadas por un Rafael Angel de la Peña. O bien las realizadas por los católicos, entre las que se destacaban por su agudeza las de un Francisco Pascual García, un Trinidad Sánchez Santos y un José María de Jesús de Portugal, los cuales, al igual que Vigil, concluían mostrando el carácter dogmático del positivismo y por ende su anticonstitucionalidad.[31] Sin embargo, todas estas críticas no lograron lo que había de lograr la llamada generación del Ateneo o del Centenario.

En su lucha contra liberales y católicos, el positivismo había triunfado porque expresaba un ideal social que todos anhelaban: el orden. Más de medio siglo de luchas entre mexicanos habían hecho deseable la paz y un orden que la mantuviese. Los liberales eran vistos como la expresión de una situación caótica de la cual se había salido con trabajo; y los católicos como la expresión de un orden en pugna con los ideales de una nueva sociedad. Pero ahora surgía una generación formada en la escuela positivista, de la misma clase social que los que habían sostenido el ideal del positivismo. Sin embargo, esta generación se enfrentaba a la de sus padres y maestros y triunfaba sobre ellos. Esta generación expresaba también una situación social: el descontento. El descontento que sentía la sociedad mexicana contra un orden que llevaba ya cerca de medio siglo de duración; un orden que había ido reduciendo las libertades en provecho de un grupo cada vez más estrecho. El positivismo, que había justificado un orden deseado por la sociedad mexicana, no justificaba ya la permanencia del mismo, una vez que la sociedad mexicana no estaba ya interesada en él. El positivismo había dejado de ser solución y se había convertido en obstáculo. La situación de crisis social presentada por los positivistas mexicanos había desaparecido; la nueva crisis la planteaban sus propias tesis. El positivismo había sido una doctrina constructiva, había servido para forjar el orden anhelado por la sociedad mexicana; pero una

[31] A estas críticas ha contestado Horacio Barreda. Véase la parte titulada "La Utopía". Trinidad Sánchez Santos hace numerosas críticas al positivismo desde el periódico del cual era director: *El país*, México, 1899-1914.

vez terminada su labor, se anquilosó: ya no decía nada, todo estaba dicho y hecho, no quedaba ningún quehacer. Lo realizado conforme a la doctrina positiva no satisfacía ya, ni a la burguesía mexicana, ni a las clases sociales que habían tomado conciencia de sí mismas: las de los campesinos y obreros. El orden sostenido no era ya el orden de la burguesía mexicana, aunque lo fuese de una parte de ella, ni era el que deseaban los explotados hombres del campo o de las fábricas. La primera deseaba un cambio político, los segundos un cambio social; ambos estaban conformes en el primer cambio, a reserva de disputar sobre el segundo.

Esta situación de descontento se expresaba también en la cultura del país. Una doctrina que había resuelto los problemas del grupo social que la había utilizado, nada tenía ya que decir. En efecto, nada decía ya; no quedaba sino la repetición de sus argumentaciones sin materia sobre la cual argumentar. Se seguía hablando de orden, pero ya no había que ordenar; de progreso, pero ya no había quehacer. Se sentía la necesidad de una doctrina que fuese capaz de poner en marcha al interés humano. A las ideas de Comte, Stuart Mill y Spencer se opusieron las de Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux, Bergson y Rodó. Los primeros ofrecían mundos hechos, los segundos mundos por hacer, ideales. No se quería seguir viviendo en un mundo sin quehacer. *A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente, se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. A la idea de materia firme y resistente, pero por lo mismo inconmovible e inerte, se opondrá la idea de vida, expresión de lo que fluye y cambia.*

Así como para combatir el desorden fue menester la adopción de una filosofía como el positivismo, ahora, para combatir un orden que obstaculizaba la evolución de la sociedad, era menester adoptar una filosofía que apoyase el cambio. Sin embargo, la adopción de las nuevas filosofías no tuvo el carácter político que tan señaladamente se había mostrado en la adopción del positivismo. La revolución mexicana de 1910 no tuvo una filosofía, como la había tenido la revolución liberal al triunfar en 1867. La generación del Centenario no trató sino de eliminar de las aulas una filosofía que ya no satisfacía escondidos anhelos de renovación. Lo que buscó fue una filosofía que justificase estos anhelos. Socialmente sus miembros pertenecían a ese grupo al que siguiendo a Sierra he llamado burguesía mexicana: pero eran poseedores de cualidades que habían faltado a sus mayores, entre las que se destacaba la del humanismo y afecto por lo popular. Con Sierra habían aprendido que el problema de México era un problema de educación. Esta fue una de

sus principales preocupaciones: la de llevar a las clases populares la educación. La Universidad popular fundada por ellos tuvo esta finalidad; más tarde, uno de sus más destacados miembros, José Vasconcelos, llevaría la educación a los hasta entonces despreciados indígenas estableciendo las escuelas rurales. Estas mismas cualidades les hicieron percibir los defectos de la burguesía mexicana y criticarlos en su más destacada expresión, en el Porfirismo. No se puede decir que fueron los teóricos de la revolución de 1910; acaso lo fueron en su aspecto político, pero no en el social; pero si bien no se propusieron una revolución social, sí se puede decir que realizaron una revolución ideológica: destruyendo las bases ideológicas en que se había apoyado la burguesía mexicana en la etapa porfirista. Su misión fue combativa; autodidactas, por distintos caminos encontraron las ideas que necesitaban para romper un cerco cultural que era expresión de un cerco social. No ofrecieron una nueva filosofía, ningún nuevo sistema, simplemente abrieron las puertas de la cultura mexicana para que por ellas penetrasen todas las inquietudes.

§ 147. La nueva generación y el positivismo de Barreda

La lucha contra el positivismo y el espíritu de esta generación se hace patente en una conferencia, de las organizadas por el Ateneo de la Juventud, en que se valoró la obra de Barreda. *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas* fue su título y quedó a cargo de José Vasconcelos. En ella empieza el autor haciendo la justificación de su actitud crítica frente al positivismo, a pesar de haber sido educado en dicha doctrina. "La doctrina que solamente crea sectarios y convencidos —dice— mata la espontaneidad y como que anula otras vidas... me imagino que si los maestros de hombres pudiesen mirar a las generaciones que les suceden, habrían de mostrar predilección orgullosa por los que llevan su doctrina más allá de los límites originales o sinceramente reniegan si algo nuevo los exalta más."[32] Vasconcelos pertenece a este tipo de generaciones. Sin embargo, no todas las generaciones reaccionan en este sentido; existen generaciones que se conforman con lo hecho por sus mayores, pareciendo como si lo realizado por la generación anterior hubiese, por su exceso, producido fatiga en las generaciones que le siguen. "Diríase —dice Vasconcelos— que la fuerza sustentadora de lo noble del universo sufre alternativas, que a veces excediéndose, derrama tanta virtud, elabora tan magníficamente idealidades prodigiosas, que le sobreviene la fatiga, se relaja temporalmente, y

[32] *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* México, 1910, p. 137.

entonces los espíritus, abandonados del impulso fecundo, interrumpen la procreación de novedades y se conforman tristemente con repetir y comentar la profusión inmensurable del momento anterior."[33] Tal parecía había sucedido a las generaciones positivistas. Se había llegado a una situación en que lo realizado deslumbraba, deteniendo la marcha del progreso.

A la nueva generación ha tocado en suerte otro tipo de época, la que le ha permitido vislumbrar lo que la vieja generación se negó a ver, entusiasmada por lo obtenido. Vasconcelos expresa la alegría de vivir en una época llena en posibilidades, diciendo: "La emoción de vivir en el mismo tiempo, en el mismo ambiente en que el ideal de formas inagotables se está revelando y haciendo en el espíritu de nuestros contemporáneos, presta energía, dignifica nuestras vidas." La repetición de agotadas formas de ideales no satisfacía ya. La repetición de un viejo pensar "nos pone en incertidumbre, en inquietud y como nostálgicos; porque no importa cuán grandes sean las expresiones del misterio insondable, la humanidad vuelve a sentir, periódicamente, la necesidad de preguntar otra vez, de escuchar por sí misma, de interpretar por su cuenta. . ."[34] Nos ha tocado en suerte, sigue diciendo Vasconcelos, "vivir en un tiempo en que, lejos de comentar sin fruto el pasado, los espíritus ahondan con impulso propio el misterio fecundo, edifican la novedad que ha de ser nuestra expresión, y de esta manera el ideal se realiza, obra en el alma, esclarece el exterior".[35] La nueva generación no se conforma con comentar, quiere actuar. Los positivistas actuaron tratando de dominar la naturaleza y al hombre; la nueva generación busca ahora otros campos en los cuales actuar.

Pero, se pregunta Vasconcelos con súbita duda, "¿estamos seguros de haber excedido nuestro momento anterior? ¿Seremos realmente de los que asisten a las épocas gloriosas en que los valores se rehacen? ¿O es sólo un vigor de la juventud el que nos hace amar nuestro presente y nos lo hace aparecer más fecundo que el pasado?"[36] Vasconcelos se plantea el problema de la existencia o no existencia de un nuevo grupo de ideales por realizar. Se teme sea simplemente el ardor de la juventud el que mueva a la nueva generación a la innovación. Pero no hay tal, el hecho de sentir este afán está implicando insatisfacción, inconformidad, frente a un grupo de valores que no logran ya entusiasmar a las juventudes. Sin embargo, dice Vasconcelos, durante mucho tiempo todavía "había que volver a don Gabino Barreda y recordar que él implantó entre

[33] *Ob. cit.*, p. 138.
[34] *Ob. cit.*, p. 138.
[35] *Ob. cit.*, p. 139.
[36] *Ob. cit.*, p. 139.

nosotros los fundamentos de un sistema de pensar distinto del que había prevalecido en los siglos de la dominación española y de catolicismo".[37] Gracias a Gabino Barreda pudo escapar México al dogmatismo que dominaba a los mexicanos espiritualmente, como la metrópoli española los había dominado políticamente. Barreda había roto los muros de este dogmatismo y abierto a México el camino de un pensamiento más libre. "Relacionándolas con el pensamiento libre de Europa, puso generaciones enteras en aptitud, no sólo para ser asimiladoras de la cultura europea, sino para que sobre el asiento firme que proporciona una educación de disciplina sólida, dasarrollasen las propias virtudes especulativas y morales."[38]

Sin embargo, la doctrina de Barreda no dio todos los frutos que de ella se esperaban; pero no por culpa de Barreda, sino de las mismas doctrinas. Como doctrina fue también dogmática, y limitada. Pero si "su enseñanza puede merecer la acusación de incompleta en el sentido superior —dice Vasconcelos—, la bondad de su método lo justifica a pesar de algunos excesos disculpables en el discípulo convencido que impone la doctrina de maestros un poco limitados".[39] El ideal educativo perseguido justificaba lo limitado de las doctrinas que se había querido imponer. Era menester acabar con el dogmatismo impuesto por la iglesia católica; pero sólo otro dogmatismo igualmente poderoso podía acabarlo. Era menester un dogmatismo más de acuerdo con el tiempo. A un fanatismo había que enfrentar otro capaz de destruirlo. Todavía, dice Vasconcelos, Nietzsche, el apóstol de la grandeza, no era traducido del alemán, cuando "en México se substituía el fanatismo de la religión por otro más de acuerdo con los tiempos y que significó un progreso: el de la ciencia interpretada positivamente".[40]

§ 148. Crítica de la ley de los tres estados

Así como el fanatismo religioso había cerrado los ojos para no ver ciertas verdades, en la misma forma el fanatismo positivista, el dogmatismo de la ciencia positiva, se había negado a aceptar la evidencia de ciertos tipos de conocimiento, tachándolos despectivamente de teológicos o metafísicos. José Vasconcelos hace una crítica a la ley de los tres estados de Comte, con la intención de mostrar la incapacidad del positivismo para captar ciertos tipos de conocimiento, y por tanto mostrar sus limitaciones para alcanzar la verdad. Comte sostenía la existencia de tres estados de conocimiento: el teológico,

[37] *Ob. cit.*, p. 140.
[38] *Ob. cit.*, p. 140.
[39] *Ob. cit.*, p. 140.
[40] *Ob. cit.*, p. 141.

el metafísico y el positivo; y el paso de un estado a otro significaba un progreso. La edad teológica o poética del pensamiento representaba la etapa inferior de ese progreso; etapa que tenía que ser destruida, para que surgiese la etapa o edad superior, la positiva. "Mas no reflexiona el positivismo —dice Vasconcelos— que el sentido poético es una manera de interpretación que no corresponde a un período determinado, sino a la naturaleza misma del entendimiento, que usa la analogía en sus investigaciones frecuentemente con más eficacia que cualquier otra forma de raciocinio, y con ella desarrolla especialmente el arte, poder transformador que perfecciona y exalta la representación."[41]

La utilización de un determinado tipo de saber no es cuestión de edades, ni tiene que ver nada con el progreso; es cuestión de necesidades; el hombre utiliza aquel tipo de saber que es menester de acuerdo con estas necesidades. "El sentido poético —dice Vasconcelos—, el que Comte llamó teológico, sigue prestando servicios utilísimos al desenvolvimiento de la civilización en lo más positivo y fundamental de su desarrollo."[42] Tampoco podemos considerar a lo que se ha llamado período metafísico como un progreso frente al poético. No se trata de otra cosa que de la utilización de un método diverso: este método explica el universo por medio de ideas abstractas, reduciendo a unidad las que eran fuerzas en conflicto, pero sin lograr por esto abarcar todos los fenómenos, ni explicar las contradicciones de sus propios postulados.

Por lo que se refiere al llamado período positivo, son los sentidos los que dan la única regla invariable de verdad: la observación de los hechos, la anotación de sus relaciones constantes. Mas éste es un método que no resuelve todos los problemas que se plantean al hombre, pero parece, dice Vasconcelos, "que debemos conformarnos con esta ciencia, la única posible y la única verdadera". Mas no hay tal. El hombre, si quiere resolver todos sus problemas, tendrá que utilizar diversos métodos, sin que su utilización implique un retroceso o un progreso: no bastan los sentidos para conocer, no basta la observación de los hechos para conocer; es menester utilizar otros muchos instrumentos, otros métodos, porque existen otros campos de la realidad reacios al método positivo, cerrados a la pura experiencia. Estos mundos son los que el positivismo ha cerrado al hombre. Vasconcelos y su generación saben de la existencia de otros trozos de la realidad que aún quedan por conquistar, y saben también que no podrán conquistarlos con un método de las limitaciones del positivo.

[41] *Ob. cit.*, p. 142.

[42] *Ob. cit.*, p. 143.

§ 149. Enseñanza del positivismo

Sin embargo, no todo fue negativo. Gabino Barreda trajo a México ideas fundamentales por lo que se refiere a la moral, entre las que se encuentra la de la solidaridad, "virtud emanada del instinto de sociabilidad", la cual, dice Vasconcelos, "permite la vida colectiva en que la civilización se desarrolla". Otra fue el altruismo, inclinación social a obrar en beneficio de los demás por el provecho que ello nos ocasiona, ofreciendo como premio a los más altos servicios el de "la inmortalidad que se alcanza en la memoria de las generaciones venideras".[43] La más fecunda de estas ideas, dice Vasconcelos, ha sido la del altruismo: "el altruismo es una vieja virtud, limitada a sus consecuencias sociales, el sacrificio no lo premia Dios alguno, pero lo aprovechan el individuo y la sociedad; el beneficio no se extiende más allá de nuestra propia vida y la vida de los demás hombres, pero es un beneficio positivo".[44] Por lo que se refiere a la idea de inmortalidad en la memoria de los demás, es una idea buena, pues está en relación con el culto al recuerdo y la gratitud; pero "como hay quienes en nada estiman la memoria de sus acciones, ni desean la gratitud, la religión de la humanidad, conformista y modesta, significa poco como estímulo y nada como esperanza".[45]

En general, sigue diciendo Vasconcelos, "dichas enseñanzas no sólo capacitaron a la civilización mexicana para las conquistas prácticas del orden económico e industrial, adiestrando generaciones en la aplicación de conocimientos útiles, sino que también, en el orden mental, nos legaron una disciplina insustituible cuando se trata de orientar las esperanzas sobre el destino y el progreso de los acontecimientos".[46] Orden mental y disciplina de espíritu, fueron las aportaciones positivas de Barreda a la cultura mexicana; "gracias a esta educación demostrativa y sincera, hemos podido evitar reacciones interiores que pudieran llevarnos a viejos conceptos que ya no tienen verdadero poder de exaltación".

La misión de Barreda fue la de abrir el campo a nuevos ideales, destruyendo los que ya carecían de fuerza para dirigir la vida cultural del país; el método positivo tuvo como finalidad la de probar lo endeble de las ideas que habían caducado. Obsérvese como para esta generación el positivismo ha dejado de ser una filosofía constructiva, tal como lo pretendían sus sostenedores, y se ha convertido en una filosofía cuyo fin era destruir con conjunto de ideas que habían perdido su vigencia. El positivismo ha dejado de ser un fin para

[43] *Ob. cit.*, p. 144.

[44] *Ob. cit.*, p. 145.

[45] *Ob. cit.*, p. 145.

[46] *Ob. cit.*, p. 146.

convertirse en un medio. El positivismo es un simple instrumento puesto al servicio de otros ideales distintos de los materiales por él sostenidos; viene a ser lo que la metafísica había sido para él, un instrumento destructivo, cuya misión ha sido preparar el advenimiento de un nuevo orden cultural. Si Barreda, dice Vasconcelos, no nos dio cuanto anhelábamos, sí impidió que "retrocediéramos en el camino del mejoramiento".[47] El positivismo negó ideales caducos, abriendo el camino a los nuevos.

Sin embargo, dice Vasconcelos, "entre las ideas de entonces y las de hoy, media un abismo". "Creo que nuestra generación tiene derecho de afirmar que debe a sí misma casi todo su adelanto; no es en la escuela donde hemos podido cultivar lo más alto de nuestro espíritu."[48] El positivismo fue un instrumento que abrió nuevos caminos a la cultura; pero fue un instrumento ciego para los nuevos ideales que se perfilarían en esos caminos. Nada pudo decir a la nueva generación acerca de estos ideales. Fue necesario buscarlos con otros métodos, para los cuales el positivismo estaba negado. "El nuevo sentir —dice Vasconcelos— nos lo trajo nuestra propia desesperación, el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza."[49] El positivismo, que sirvió para poner a prueba el valor de envejecidos ideales, nada sabía de los nuevos. Podía destruir, pero no podía crear. La forma de vida a que dio origen fue estéril y sin esperanza, pues el puro instrumento no podía dar otra cosa. Era un instrumento al servicio del futuro, pero no el futuro mismo. El futuro era algo que tenía que ser alcanzado, no algo que se daba por la simple posesión del instrumento para lograrlo.

[47] *Ob. cit.*, p. 146. [48] *Ob. cit.*, p. 147. [49] *Ob. cit.*, p. 147.

IV. IDEALES FILOSÓFICOS DE LA NUEVA GENERACIÓN

§ 150. Nuevos caminos del saber

La nueva generación buscaría sus ideales fuera del mundo positivista en que habían sido formados. "Cuando abandonamos la sociedad para refugiarnos en la meditación —dice Vasconcelos—, un irónico maestro, encontrado al azar en los escaparates de librería, se hizo nuestro aliado, dio voz a nuestro dolor y energía a nuestra protesta".[50] Este maestro y aliado encontrado al azar fue Schopenhauer. "El mundo es mi voluntad y mi representación." En este enunciado encontramos, sigue diciendo Vasconcelos, el germen de toda la edad moderna. "Durante mucho tiempo los filósofos se habían ocupado casi exclusivamente de la representación; en adelante, *la cosa en sí* iba a ser interpretada por el filósofo, con datos universales, con el auxilio de las religiones, de las literaturas, del arte, de la práctica de la vida."[51] La razón se había autolimitado, considerándose incapacitada para alcanzar cierto tipo de conocimientos, conformándose con el conocimiento de ciertos fenómenos y renunciando a conocer la *cosa en sí*.

El positivismo se había negado a conocer nada que no se diese en la experiencia, negando a la razón capacidad para conocer otro tipo de objetos que escapasen a este tipo de experiencia. Pero había otros caminos para llegar a *la cosa en sí*, la razón no era el único. Había otros métodos fuera del positivo. Son estos métodos los que ahora se ofrecen a la nueva generación. Métodos que servían para conquistar un mundo que el positivismo había dejado virgen. Al fin surgía un quehacer, no todo estaba hecho, no todo estaba conquistado. Fuera del mundo material, más allá de él, estaba un mundo al alcance del que fuese capaz de conquistarlo. Aparentemente el positivismo había conquistado todo lo que había por conquistar, pero he aquí que se presentaba un nuevo mundo, el mismo mundo que los positivistas se habían negado a conocer, sintiéndose incapaces para ello por falta de un método adecuado. Es cierto que el positivo no servía para alcanzar tales mundos, pero tal cosa no quería decir que no hubiese otros métodos. Estos métodos podían ser los de la religión, la literatura, el arte y la vida. Si el camino de la inteligencia era inútil, quedaba otro camino, el anti-intelectualismo señalado por un Schopenhauer, un Nietzsche o un Bergson.

[50] *Ob. cit.*, p. 147. [51] *Ob. cit.*, p. 147.

"El anti-intelectualismo de Schopenhauer y la música de Wagner —dice Vasconcelos—, dos expresiones de lo ininteligible, son fuentes de riqueza que ostenta el espíritu moderno, de su libertad sabia, bien lejana del romanticismo o de cualquier otro desarrollo anterior."[52] Estos mostraban el camino para llegar al mundo que había permanecido cerrado para el positivismo. Al problema del conocimiento, "insoluble dentro de los límites de la razón —sigue diciendo Vasconcelos—, se contesta afirmando que la solución debe buscarse mediante el empleo de otras facultades".[53] A *la cosa en sí* se llega por otros caminos, que no son los de la razón. "La cosa en sí no es..., un movimiento, ni un devenir, porque estas nociones son propias de lo incompleto en lucha de progresión, no es la cosa en sí un acto ni un querer, *es un ser*, mas para penetrarla, todas las analogías son sospechosas porque todas las tomamos de la representación, la cual... es distinta del ser."[54]

Ha vuelto a surgir la preocupación metafísica. La nueva generación intenta ir más allá de los límites señalados por el positivismo. Comprenden que no será fácil la conquista de este mundo de lo metafísico, pero no importa; lo importante es que pueden escapar a los límites que se les había impuesto, lo importante es que hay ya tarea que realizar, hay tarea para todos. El positivismo se había únicamente preocupado por el mundo material, porque era el que más al alcance de su experiencia estaba. Pero había otro mundo también al alcance de la experiencia humana, mas de un tipo de experiencia ajeno al positivismo: el sentimiento.

El positivismo, al preocuparse únicamente por lo material, había descuidado lo espiritual. Todo se perseguía por su utilidad, el único sentido que tenía el mundo era el de útil. Todos los actos tenían la misma significación, perseguían un fin útil. "La ley del fenómeno es —dice Vasconcelos—, en lo orgánico, la equivalencia teórica de la energía, en lo biológico, la adaptación y equivalencia de todo esfuerzo a un fin." Sin embargo, no todos los actos muestran este carácter finalista, no todos son actos con interés. Existen actos desinteresados, sin finalidad. Parece que todos los actos tienden a un fin, pero —pregunta Vasconcelos—, "si aparece un acto que no revele ninguna finalidad, ni cumpla ningún determinismo, libre y atélico, es decir, desinteresado, ¿no será esta ya la obra del espíritu?"[55] El positivismo había realizado la obra material; pero faltaba la obra del espíritu. Esta será la que traten de realizar los jóvenes de la nueva generación. Esta era la tarea que faltaba por realizar.

[52] *Ob. cit.*, p. 148.
[53] *Ob. cit.*, p. 148.
[54] *Ob. cit.*, p. 149.
[55] *Ob. cit.*, p. 150.

§ 151. Inconsistencia del mundo material

El mundo material, en el cual había puesto toda su esperanza el positivismo, dada su incapacidad para alcanzar otro mundo, es también puesto en crisis. Lo que parecía firme y seguro se va a presentar como lo más inconsistente. "El concepto cosmológico del universo —dice Vasconcelos— también ha sufrido profundas modificaciones desde los tiempos en que don Gabino Barreda fundara la Escuela Preparatoria." "El principio de conservación de las masas de Lavoisier, y el de conservación de la energía, justificaban cierta creencia en la inmutabilidad de las leyes naturales."[56] Pero la nueva ciencia ha venido a mostrar el error en que se estaba al pensar así. La ley de Carnot, dice Vasconcelos, sostiene que un móvil que recorre una trayectoria puede con el mismo gasto de energía hacer la trayectoria inversa; pero esta ley no es válida para todas las cosas. "Carnot observó que hay cosas en que esta reversibilidad no rige." Por su lado, Clausius ha dicho, cita Vasconcelos, que "la entropía del universo va siempre en aumento. La energía no vuelve a las formas en que puede ser utilizada como potencia motriz, sino que contrariamente a lo que expresa la fórmula spenceriana del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, lo heterogéneo incesantemente se empobrece en beneficio de lo homogéneo".[57]

"Nada definitivo podemos esperar de la materia —dice Vasconcelos—. Ella es, al contrario, el tipo de lo perecedero. Los que soñaron la perpetua renovación de los mundos en el universo y los que creyeron en el retorno eterno de los fenómenos, se han equivocado, porque nada vuelve a su primitivo estado, sino que, en cada momento, lo más importante de la energía se pierde en el silencio, en la quietud inerte."[58] Obsérvese la forma en que una generación combate las ideas de otra.

Los positivistas habían puesto el acento en lo material, considerándolo como algo permanente, a diferencia del mundo que llamaban de las ideas puras, en las cuales se habían apoyado generaciones anteriores: el catolicismo y sus verdades no habían podido resistir la evidencia de las verdades positivistas, lo mismo que el liberalismo, cuyas verdades no tenían sino un carácter destructivo. Las verdades teológicas y las verdades metafísicas carecían de consistencia; lo firme, lo permanente estaba en las verdades obtenidas por la ciencia positiva, porque se apoyaban en la realidad. Sobre este tipo de verdades se podía construir, con la seguridad de que tales construcciones serían permanentes.

[56] *Ob. cit.*, p. 150.
[57] *Ob. cit.*, p. 151.
[58] *Ob. cit.*, p. 152.

Los positivistas mexicanos trataron siempre de demostrar la evidencia de sus conclusiones y con ella la seguridad de su permanencia. Lo que se apoyaba en la experiencia material era lo seguro, tan seguro como la materia, que siempre permanecía, que no podía ser destruida. Las leyes que de ella se deducían tenían también el carácter de lo permanente, a diferencia de lo espiritual, que como los hombres sus portadores era cambiante e inseguro. Los positivistas mexicanos trataron de establecer sobre estas leyes, de apariencia tan segura, una educación moral y una política. Pero he aquí que al enfrentarse con la nueva generación, ésta les arguye, apoyada también en la ciencia, que la materia es lo menos firme que existe. Lo material no permanece como se creía, sus leyes no se repiten. Nada se puede construir, sobre estas leyes, que tenga el carácter de lo permanente. La cultura que en tales leyes quiera apoyarse está destinada a su destrucción, como la materia.

A una filosofía de lo inmutable se le opone una filosofía de lo dinámico: todo cambia, inclusive la materia. Nada hay firme y seguro. Esta tesis toca más hondo, toca el fondo humano que en torno a tales tesis se agita. En cuanto se afirma la mutabilidad de la materia y su destrucción, se está también afirmando la mutabilidad y destrucción de un orden social que, apoyado en la inmutabilidad de las leyes naturales, estaba afirmando su propia inmutabilidad. La nueva generación está afirmando el cambio de todo cuanto existe, hasta de lo que más firme parecía, y con ello afirma también el cambio de una situación social que aparecía como permanente. Los positivistas mexicanos, apoyados por sus doctrinas, habían bloqueado todos los caminos que pudiesen significar un cambio social: educación, política, cultura, todo estaba en sus manos. El decantado progreso, afirmado por el positivismo, había sido estrangulado en nombre de otro de sus postulados, el orden. Pero ahora se afirmaba la posibilidad de la destrucción de este orden al afirmarse la mutabilidad del orden material.

De acuerdo con Bergson, dice Vasconcelos, "la materia es..., un movimiento de descenso, de caída"; en cambio "la vida es una reacción, un movimiento contrariante del descenso; un impulso que tiende a desprenderse del dominio de las leyes materiales".[59] Existe algo que a diferencia de la materia, que va en descenso, puede ascender: este algo es la vida. A la filosofía materialista del positivismo se va a oponer una filosofía de la vida. Ambas son movimientos; pero la materia es un movimiento que va a su destrucción, mientras que la vida es un movimiento que va en ascenso, sin límites.

[59] *Ob. cit.*, p. 153.

Si se busca el fondo humano que esta tesis pueda tener en las circunstancias en que se la expresa, encontramos en ella elementos que al mismo tiempo que niegan la permanencia de un determinado orden afirman su desplazamiento por otras fuerzas. A lo permanente se ha opuesto el cambio, y en este cambio algo va y algo viene, algo desciende y algo asciende. Este algo pueden ser grupos sociales. *Los que se apoyan en las leyes materiales, como los positivistas, están condenados, como la materia en que se apoyan, a descender, a caer del privilegiado puesto en que se encontraban; mientras que quienes se apoyan en otra fuerza distinta de la materia, como lo es la vida, tienden a ascender. El movimiento implica aquí el desplazamiento de un grupo social por otro. Consciente o inconscientemente, se ofrecía una teoría que justificaba el cambio político o social anhelado por los mexicanos en esta época.*

Pero no bastaba afirmar el cambio, era también menester encontrar una substancia permanente; había que encontrar algo que fuese inmutable, a diferencia de la materia. Este algo va a ser el *impulso vital*. El cambio ascendente va a ser lo permanente. Dice Vasconcelos: "El impulso vital, que es contrariante de la ley de la degradación de la energía, no puede ser material: es por definición misma inmaterial. La vida es entonces una corriente en crecimiento perpetuo, una creación que se persigue sin fin."[60] La materia, como algo que se degrada, tiende a desaparecer; mientras el impulso vital, la vida, que en vez de degradarse se acrecienta, tiende a permanecer cada vez más poderoso.

§ 152. El desinterés como valor opuesto al egoísmo positivista

El ideal moral de la nueva generación será también distinto del sostenido por la generación positivista. "La sinceridad con nosotros mismos —dice Vasconcelos—, la aceptación franca de los hechos, han adquirido... una importancia capital en nuestra ética contemporánea. Estas cualidades viriles y la fe en un mejoramiento indefinido, son los rasgos predominantes del ideal moral de nuestros tiempos, y asentada a esta actitud de lucha y confianza, surge en nosotros la certidumbre creciente de un ideal en que ha triunfado el espíritu."[61] Al mismo tiempo que cambia la visión sobre el mundo, cambia la visión sobre la vida. "Cada hipótesis cosmológica suscita una nueva metafísica." La visión de la vida de la nueva generación tiene que ser distinta a la generación positivista, porque se apoya en

[60] *Ob. cit.*, p. 154.

[61] *Ob. cit.*, p. 156.

una distinta visión del mundo. La moral tal como la entendían los positivistas es distinta de la forma en que la entenderá la nueva generación.

En la moral sostenida por la nueva generación interviene el concepto de libertad, pero este concepto tiene ahora un contenido distinto del que le daban nuestros positivistas. Los positivistas mexicanos se habían opuesto al concepto de libertad en la forma como lo interpretaban nuestros liberales. Para el liberalismo la libertad equivalía a una especie de dejar hacer: el hombre era libre para hacer y pensar lo que quisiera; el único límite era la libertad de los demás, porque este límite implicaba la seguridad de la propia libertad. A esta idea sobre la libertad nuestros positivistas opusieron otra: la libertad se encuentra limitada por el orden, es más, es la expresión de un determinado orden. La libertad era entendida como libre desarrollo de las leyes físicas o sociales. En cuanto una de estas leyes se desarrollaba sin obstáculo, se la consideraba como libre, libre de obstáculos. Algo era libre en cuanto seguía *libremente*, es decir, sin obstáculo, las leyes que le eran propias. Se dice que un cuerpo cae libremente, ejemplificaba Barreda, en cuanto nada se interpone en esta su caída, cumpliendo así con la ley que le era propia, la de la caída de los cuerpos. A esta idea de libertad se va a oponer la sostenida por la nueva generación. La nueva psicología de Bergson, dice Vasconcelos, "afirma sin vacilaciones la libertad como fundamento del espíritu. Mas una metafísica no puede conformarse con este concepto de transición; es preciso que esa libertad se ejercite, revele su tendencia, diga a dónde nos lleva."[62] La libertad del espíritu no puede ser la libertad de la materia, la predicada por los positivistas; ésta era una libertad limitada por las leyes de la materia; la libertad de espíritu no está sometida a estas leyes, es *libre*, precisamente, de estas leyes. Cuanto más se aleja de las leyes degradantes de la materia, es más libre. Es una libertad plenamente desinteresada. "La libertad que ha venido apartándonos gradualmente del dominio de las leyes fenomenales —dice Vasconcelos—, tenderá a llevarnos cada vez más lejos, al orden antitético, a la ausencia de finalidad, se hará *desinterés*."[63] Libertad quiere decir capacidad de crear *libremente*, esto es, desinteresadamente, sin finalidad, por exuberancia de fuerza creadora.

Al egoísmo calculador del positivismo se va a oponer el desinterés. El positivismo era calculador y egoísta por limitado; la nueva filosofía predicará el desinterés por exuberancia. A una moral egoísta

[62] *Ob. cit.*, p. 159.
[63] *Ob. cit.*, p. 159.

se va a oponer una moral desinteresada. "¡Camina erguido, hombre del ideal! —dice Vasconcelos—. Lleva tu corazón como lago que derrame por todos sus bordes agua pura; ahoga tu violento egoísmo en desinterés más poderoso."[64] *Así como para la generación positivista el interés jugaba el principal papel, al lado del de utilidad y confort, el desinterés jugará el principal papel en la ideología de la nueva generación. El interés era propio de hombres para los cuales el mundo se limitaba a un aquí y un ahora material; pero no lo podía ser para una generación que había encontrado un mundo opuesto al material, un mundo sin límites, pleno en posibilidades. Lo estrecho conduce al egoísmo por lo mucho que le falta; lo ilimitado conduce a la generosidad por lo mucho que le sobra.* Antonio Caso escribirá años más tarde uno de los más sugestivos y originales ensayos sobre el desinterés, el titulado: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*

[64] *Ob. cit.*, p. 164.

V. IDEAL MORAL DE LA NUEVA GENERACIÓN

§ 153. Límites de la inteligencia

Antonio Caso, otro de los miembros del Ateneo de la Juventud, expondrá también la manera de sentir de su generación en una conferencia titulada *La filosofía moral de Eugenio M. de Hostos*. Grandes cambios se han originado en las conciencias de los mexicanos. Nuevas ideas y nuevos sentimientos les agitan. El escepticismo los invade, y al lado de éste se perfila la anarquía y el desorden. El anti-intelectualismo torpe empieza a causar sus víctimas, la razón empieza a perder su vigencia. Todo esto tiene su origen en una falsa valoración de las posibilidades de la inteligencia. Se le quiso otorgar facultades para las cuales no estaba capacitada.

"En estos tiempos de escepticismo moral y de individualismo exaltado, verdaderamente anárquico —dice Antonio Caso—, cuando el hecho más constante y patente en las especulaciones filosóficas que de Europa nos llegan es la ausencia de la fe en el progreso racional de los hombres; cuando las teorías anti-intelectualistas de un Nietzsche y de un Stirner producen formidables estragos en los espíritus torpemente inquietos, en las almas enfermas por el culto de vagos e informulables ideales, cuando cada vez se oye sonar más lejos el acento religioso de los grandes creyentes sistemáticos y todo parece disolverse en la imprecisión radical de las ideas, en la volubilidad de los sentimientos, en la hipertrofia desesperante de los caracteres, he creído oportuno y consolador recordar ante vosotros la doctrina del gran moralista que supo igualar su vida con su pensamiento"[65]: Hostos.

Antonio Caso, se puede ver por estas frases, es bien consciente de los peligros que entraña la nueva filosofía que ha puesto el acento en lo irracional; detrás de ella ve aparecer la faz de la anarquía, esa anarquía que se adueñaría de México muy poco tiempo después. Caso no cree que la inteligencia haya definitivamente perdido la partida. El desorden que se avecina puede dominarlo la inteligencia. "Caso —nos dice uno de sus contemporáneos y amigos, Pedro Henríquez Ureña—, ante la inminente invasión del pragmatismo y tendencias afines, se declaró intelectualista: posición difícil para él, de suyo accesible a las solicitaciones que constantemente lo apar-

[65] Antonio Caso, "La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*.

tan del rigor intelectual: palabra, afectividad, sentimiento artístico, seducción del misterio, datos de la conciencia, sentido de la realidad..."[66] Pero a la vez, continúa diciendo Ureña, Caso "se declaró idealista en cuanto al problema del conocimiento". Y por otro lado, Caso terminaba con la cita de Poincaré: "Todo es pensamiento". Poincaré, dice Ureña, era "el sabio pragmatista por excelencia, a quien veían como un aliado los adversarios del intelectualismo absoluto".[67]

En efecto, Caso, que por un lado sabía de los peligros a que estaba conduciendo un anti-intelectualismo sin medida, sabía también de los límites de la razón, de los límites del intelecto. Los extremos del intelectualismo habían provocado el irracionalismo. Había que poner fin a tales extremos, pero sin caer en ninguno de ellos. Se podía no aceptar el absolutismo intelectual, pero no rechazar a la inteligencia. La inteligencia tenía su misión, lo malo era concederle cualidades que no poseía. La inteligencia tenía como misión la de ordenar los datos inmediatos de la conciencia; pero siempre consciente de sus límites. No todo podía ser sometido a la inteligencia. Ésta era una verdad que debía conocerse.

La filosofía moral de Hostos era una de esas optimistas creaciones de la inteligencia, un bello ejemplo de lo que podía realizar la inteligencia. Pero no era más que un bello ejemplo. La realidad era otra; la construcción moral de Hostos era tan limitada como el instrumento con el cual se la había construido, la inteligencia. "Las uniformidades de la naturaleza —dice Caso— son métodos hallados por el hombre para adaptar las cosas a la inteligencia; pero no nos revelan, ni podrán revelarnos nunca, sino que el carácter de necesidad, atribuido por el determinismo al mundo, reside en la esencia de la razón humana, siendo la naturaleza en sí infinitamente más compleja y variada de lo que pensó el panteísmo lógico, infinitamente más fecunda e inagotable."[68] Caso hace también una crítica semejante a la que Vasconcelos hacía al positivismo: queriendo someterse todo al racionalismo, no se hacía otra cosa que limitar el conocimiento, puesto que una gran parte de la realidad escapaba al conocimiento racional. Vasconcelos había propuesto la utilización de otros métodos distintos del racional; Caso muestra la incapacidad de la inteligencia para abarcar toda la realidad.

[66] Pedro Henríquez Ureña, *Horas de estudio*, París, 1911.
[67] *Ob. cit.*
[68] Antonio Caso, *ob. cit.*, p. 27.

"No —continúa diciendo Caso—, el universo no es el monstruoso ser geométrico que se desarrolla en la paz de su esencia inefable, desplegando infinitamente sus modos y sus atributos infinitos. No, la vida no puede reducirse a las proposiciones lógicas del análisis, que en el momento de acercarse hasta ella la destruyen con su aparente exactitud, cuando creen reducirla, y la niegan, cuando piensan comprenderla. No, el alma humana *es más* que razón, es lo que la historia de la especie exhibe en las formas simbólicas del heroísmo y del amor." La vida y la voluntad también cuentan. La voluntad no es una negación de la inteligencia, como cree Hostos; es una fuerza capaz de realizar los ideales del hombre. "La voluntad no es facultad satánica esencialmente negativa y perversa, como quiere Hostos —dice Caso—, sino fuerza victoriosa o vencida, pero en actividad extraordinaria, sobre las vicisitudes inherentes a la existencia, fundando así el resorte prepotente de la evolución de los pueblos y de los individuos."[69]

§ 154. Libertad metafísica y libertad moral

Caso sostiene también un ideal de libertad opuesto al sostenido por los positivistas. Una libertad que tiene su origen en el desinterés; libertad que a su vez da origen a los actos auténticamente morales y a las más grandes aspiraciones de los hombres. Libertad metafísica la llama. "De la libertad metafísica, dato inmediato de la conciencia... proceden las necesidades morales, aspiraciones colectivas y personales que constantemente se agitan queriendo ser en el fondo de la conciencia, para aparecer más tarde como sistema de la vida y del ideal, surgiendo con incalculable belleza en las acciones de los hombres, en las relaciones de los pueblos, en los ensueños de los utopistas, en las reivindicaciones de los oprimidos, en el apostolado de los santos, en las creaciones anticipadas de los poetas y de los videntes."[70]

La moral no puede derivarse de leyes naturales; no son éstas las que pueden hacer hombres morales. "Si sólo fuésemos a regir nuestras acciones por el reflejo de las leyes fatales del mundo inerte en nuestra propia conciencia —dice Caso—, seríamos completamente inmorales, o por mejor decir, amorales; el bien y el mal carecerían de significación para nosotros, y la ley del hedonismo absoluto sería lógicamente norma ética de nuestra vida espiritual, así como es la ley superior de nuestra acción orgánica."[71] La moralidad no puede surgir de la naturaleza material, no está sometida a sus leyes. Si

[69] *Ob. cit.*, p. 27. [70] *Ob. cit.*, p. 27. [71] *Ob. cit.*, p. 28.

el hombre actuase de acuerdo con estas leyes, no buscaría más que su felicidad material, felicidad de su cuerpo, el utilitarismo y confort que, como se ha visto, formó el ideal de la generación positiva.

La verdadera moral tiene otro origen. Dice Caso: "el origen real de la moralidad no es el determinismo físico y biológico, sino la construcción ideal y sintética llevada a cabo por la razón y basada en el libre albedrío como elemento metafísico de consecución afectiva".[72] La moral no pertenece al campo de la ciencia, tal como lo han creído los maestros positivistas. "No hay que dejarse seducir por los que piensan edificar la moral sobre bases científicas —dice Caso— por más venerables y conscientes que sean sus propósitos; la ciencia no puede ofrecernos sino resultados relativos, nunca normas necesarias de acción; y sólo en virtud de principios necesarios se puede obligar a los seres de razón como los hombres." La misión de la ciencia no es ofrecer teorías morales; uno es el campo de la ciencia y otro el de la moral. No deben confundirse los campos. "Es desconocer la esencia propia de la especulación científica —concluye Caso—, pedirle datos para la elaboración de teorías morales."[73]

§ 155. Cientificismo y moral

Pedro Henríquez Ureña, en su conferencia *La obra de José Enrique Rodó*, hace una crítica de la pedantería cientificista que utilizaba fórmulas que llamaba científicas para hablar de cualquier problema. Estaba de moda el vocabulario científico y se le utilizaba sin comprender su auténtico sentido. Los problemas de la moral, que nada tenían que ver con la ciencia, eran tratados con la misma pedantería, que no era otra cosa que pobreza de pensamiento. Rodó era un ejemplo de como se podía hacer obra personal, fuera de los cajones de moda de un cientificismo barato. "Hoy cuando entre nosotros empieza a perderse la castiza costumbre de pensar personalmente las cuestiones morales —dice Ureña— y se prefiere tratarlas según fórmulas *librescas* de una psicología barata y de una sociología endeble, el esfuerzo de Rodó, al renunciar a tan fácil y vulgar triunfo, adquiere significación señaladísima: atrevido es desafiar así a la moda que se presenta con la máscara de ciencia."[74]

Rodó ha escrito sobre problemas morales, y lo hace en un lenguaje personal, ajeno al aparato cientificista, que no otra cosa que

[72] *Ob. cit.*, p. 29.
[73] Ob. cit., p. 29.
[74] Pedro Henríquez Ureña, "La obra de José Enrique Rodó", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 69.

"una aparatosa clasificación de *elementos étnicos* y una autoritaria valuación de *influencias ambientes*". Rodó ha venido a mostrar cómo es posible hacer una filosofía moral por otro camino que el seguido por la pedantería cientificista. La obra de Rodó, dice Ureña, va contra "los que creen que es imposible hallar ideas donde hay estilo".[75]

Así como Vasconcelos mostró que a la realidad no sólo se llega por el camino de la ciencia positiva, y Caso los límites de la inteligencia para llegar a otras zonas de la realidad como la moral, Henríquez Ureña muestra ahora cómo es posible hablar de moral utilizando un lenguaje distinto al científico, cómo es posible filosofar con otra clase de conceptos. El lenguaje científico no es el apropiado para enfocar problemas morales; éstos hay que enfocarlos con otra clase de lenguaje, con el que ofrece la experiencia del hombre.

§ 156. La evolución creadora y moral

Rodó, dice Ureña, aporta a la filosofía una idea de evolución que es contraria a la forma en que la entendían los positivistas. No es ya en el sentido en que la entendía Hegel, ni en el sentido en que era entendida por Spencer. "Hegel creó una fórmula: el *werden*, el *devenir* universal procede dialécticamente: toda *tesis* engendra su *antítesis* y de ambas surge la *síntesis;* el proceso recomienza y continúa hasta su término, la *Idea absoluta.*" Por su parte Spencer "creó otra fórmula, que hasta hace poco andaba en boca de todos, a manera de palabra mágica: 'proceso de integración de materia y concomitante disipación de movimiento, durante el cual la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente, a la vez que el movimiento retenido sufre una transformación paralela'."[76]

Tanto Hegel como Spencer sostienen una evolución de carácter determinista y, por ende, limitada. "Ambas son estrictamente deterministas: obtened los datos precisos y completos sobre cualquier hecho, y podréis determinar, con matemática exactitud, cuál será su proceso según la una o según la otra fórmula." En *Los Motivos de Proteo,* Rodó establece un nuevo concepto de evolución, siguiendo la tesis establecida por Boutroux y Bergson: la de la *evolución creadora.* "La evolución, en el sistema de Bergson, parece reemplazar a la necesidad: la aparición constante de los hechos imprevistos, de las contingencias, nace del *devenir.* La evolución *crea.* Sobre una perspectiva indefinida se desarrolla el universo."[77] La evolución tiene

[75] *Ob. cit.*, p. 69. [76] *Ob. cit.*, p. 71. [77] *Ob. cit.*, p. 72.

aquí un carácter ilimitado, a diferencia de la hegeliana y la de Spencer.

Sobre esta base la moral adquiere otro sentido, deja de ser expresión de un simple instinto de conservación, y se convierte en un impulso generoso y creador. "La grande originalidad de Rodó —dice Ureña— está en haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida. Puesto que vivimos transformándonos, y no podemos impedirlo, es un deber vigilar nuestra propia transformación constante, dirigirla y orientarla."[78] El hombre no puede ser ya el irresponsable que confía en leyes morales que considera inmutables; las leyes tiene ahora que dárselas a sí mismo, en forma constante. La naturaleza no puede responder de los actos del hombre; el hombre es el único responsable de ellos. El hombre tiene capacidad para crear estos actos y, por lo tanto, responder de ellos. Rodó como pensador, dice Ureña, "posee, si no la originalidad que crea un sistema filosófico, sí la del *eticista:* en vez de dejarse arrastrar por la corriente que lleva a la ciencia fácil de hacer libros con libros ajenos, vuelve a la clásica tradición que enseña a buscar en la propia experiencia, íntima y social, las verdades morales que deban darse al mundo como fruto acendrado de la personalidad, como aportación real al tesoro de la sabiduría humana".[79]

§ 157. Libertad creadora y supervivencia

La nueva generación había roto los obstáculos impuestos por el positivismo. A la libertad limitada del positivismo han opuesto una libertad ilimitada y creadora. La nueva generación tiene ya misión que realizar. "El positivismo de Comte y de Spencer —dice Vasconcelos— nunca pudo contener nuestras aspiraciones; hoy por estar en desacuerdo con los datos de la ciencia misma, se halla sin vitalidad y sin razón, parece que nos libertamos de un peso de la conciencia y que la vida se ha ampliado." Y dando un grito de júbilo dice: "¡El mundo que una filosofía bien intencionada, pero estrecha, quiso cerrar, está abierto, pensadores!"[80] La inmensidad del mundo que se ha abierto garantiza la libertad para crear, la creación personal no podrá ya tener límites. Dice Ureña: "la fe en el destino personal debe apoyarse en la confianza de que nunca se habrá agotado nuestra energía, de que subsisten en nuestro espíritu capacidades para manifestaciones nuevas, vigor para superarnos en el trabajo".[81]

[78] *Ob. cit.*, p. 73. [79] *Ob. cit.*, p. 83.
[80] José Vasconcelos, *ob. cit.*, p. 164.
[81] P. Henríquez Ureña, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 79.

Ahora hay labor para todos, para todas las generaciones, las por venir y las actuales. Ninguna generación podrá agotar dicha labor, siempre habrá algo que crear. Lo que se cree en adelante será obra de una libertad creadora ajena a todo límite utilitario y finalista. Toda obra podrá siempre ser recreada, rehecha, nadie podrá agotar su riqueza. El no concluir plenamente una obra no será un fracaso porque la obra es ilimitada, siempre faltará algo que hacer. "¿El fracaso —pregunta Vasconcelos— no es la prolongación de la vida, el aplazamiento de nuestro triunfo, el golpe que nos vence, pero que es incapaz de matar el impulso?" "Otros intentarán lo que no logramos y nuestro querer revivirá. Es una anticipación de la inmortalidad imaginar que otro y otros repetirán nuestra acción en el remoto porvenir. En cambio, el éxito es estéril y mediocre, se acomoda con el instante y muere con él, no suscita ni anhelos ni virtudes."[82]

La supervivencia no se encuentra ya en lo hecho, en las obras realizadas, sino en la obra que se va realizando en el tiempo. Los herederos del positivismo no tenían otro quehacer que el de repetir lo ya realizado, pero en la nueva concepción del mundo esta situación ha terminado: ya no es menester repetir ninguna obra, todas las obras son y serán inconclusas. Para los primeros no hay prácticamente quehacer, para los segundos el quehacer es interminable. La obra de los primeros muere con ellos; la repetición de esta obra es mecánica y muerta; la obra de los segundos se continúa sin fin, dándole vida propia cada generación; ya no hay repetición, sino creación siempre libre y personal. *Al orden finalista del positivismo se ha opuesto una evolución creadora y libre de toda finalidad. A una moral egoísta por finalista, se ha opuesto una moral desinteresada por lo ilimitado de sus fines. A una concepción social limitada a proteger intereses de grupo, se opondrá una concepción más generosa y menos limitada.*

[82] José Vasconcelos, *ob. cit.*, p. 165.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de la Asociación Metodófila "Gabino Barreda". México: Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, 1877.

Aragón, Agustín: *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique* (Prefacio de M. Pierre Laffitte, Director de *Positivisme*). París: Société Positiviste, 1898.

Aragón, Agustín: "Gabino Barreda y sus discípulos", discurso leído en el Ateneo Mexicano, el 8 de Marzo de 1938.

Arnáiz y Freg, Arturo: "Prólogo" a *Ensayos, ideas y retratos*, por José María Luis Mora, Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

Bancroft, Hubert Howe: *Vida de Porfirio Díaz*. San Francisco, Cal.: The History Company, 1887.

Barreda, Gabino: "Instrucción pública", *Revista Positiva*, Vol. I, p. 269, México, 1901.

Barreda, Gabino: *Opúsculos, discusiones y discursos*. México: Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, 1877.

Barreda, Horacio: "La Enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo", *Revista Positiva*, Vol. IX, p. 393. México, 1909.

Barreda, Horacio: "La Escuela Nacional Preparatoria. Lo que se quería que fuese este plantel de educación y lo que hoy se quiere que sea", *Revista Positiva*, Vol. VIII, p. 148. México, 1908.

Batres, Leopoldo: *Historia administrativa del Sr. General Porfirio Díaz*. México, 1920.

Bernheim, Ernst: *Introducción al estudio de la historia* (Traducción de Pascual Galindo Romeo). Barcelona: Editorial Labor, 1937.

Boletín de la Escuela Nacional Preparatoria (Director: Porfirio Parra). México: Tipografía Económica, 1908.

Boletín de Instrucción Pública. México: Tipografía Económica, 1903.

Bréhier, Émile: *Historia de la filosofía* (Traducción de Demetrio Náñez). Vol. II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1942.

Calero, Manuel: *Un decenio de política mexicana*. Nueva York, 1920.

Caso, Antonio: "La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, 1910.

Caso, Antonio: *Filósofos y doctrinas morales*. México: Librería Porrúa Hnos., 1915.

Ceballos, Ciro B.: *Aurora y ocaso* (1867-1906), ensayo histórico de política contemporánea. México: Imprenta Central, 1907.

Centinela Español, El. Bisemanario de información política (Director: Telesforo García). México, 1879-1881.

Comte, Augusto: *Catéchisme positiviste*. París, 1892.

Comte, Augusto: *Cours de philosophie positive*. París, 1892.

Comte, Augusto: *Discurso sobre el espíritu positivo* (Traducción de Julián Marías). Madrid: Revista de Occidente, 1934.

Comte, Augusto: *Primeros ensayos* (Traducción de Francisco Giner de los Ríos). México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Conferencias del Ateneo de la Juventud. México: Imprenta Lacaud, 1910.

Croce, Benedetto: *La historia como hazaña de la libertad* (Traducción de Enrique Díez-Canedo). México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Chávez, Ezequiel A., José Ramos, Miguel E. Schultz, Pablo Macedo, Jesús Urueta y Porfirio Parra: *Discursos y poesía en honor del Dr. Gabino Barreda.* México: Tipografía T. González Sucs., 1898.

[Díaz Covarrubias, José:] *Dr. Gabino Barreda, propagador del positivismo en México y fundador de la Escuela Nacional Preparatoria* (Apéndice de Manuel Flores). Apuntes biográficos tomados del *Extrait de l'histoire général des hommes du XIX siècle vivants ou morts de toutes les nations.* México: Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880.

Fuentes Mares, José: "Prólogo" a *Estudios de Gabino Barreda,* Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

Gabilondo, Hilario: "La *Lógica* de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria", Periódico *La República.* México, 1880.

Gamboa, Ignacio: *El positivismo y su influencia en el estado actual de la sociedad mexicana.* Mérida, Yuc.: Imprenta Loret, 1899.

García, Genaro: *La educación nacional en México.* México: Tipografía Económica, 1903.

Gaupp, Otto: *Spencer* (Traducción de J. González). Madrid: Revista de Occidente, 1930.

Gooch, G. P.: *La histora y los historiadores en el siglo XIX* (Traducción de Ernestina de Champourcin y Ramón Iglesia). México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Groethuysen, Bernhard: *El origen de la burguesía* (Traducción de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

Hammeken Mexia, Jorge: "La filosofía positiva y la filosofía metafísica", en *La Libertad.* México, 1880.

Henríquez Ureña, Pedro: "La cultura de las humanidades", *Revista Bimestre Cubana,* Vol. IX, No. 4. p. 341. La Habana, 1914.

Henríquez Ureña, Pedro: *Horas de estudio.* París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1911.

Henríquez Ureña, Pedro: "La obra de José Enrique Rodó", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* México, 1910.

Jullian, C.: *Extraits des historiens français du XIX siècle* (Introducción). París: Librería Hachette, 1898.

Libertad, La. Periódico político... (Redactores: Francisco G. Cosmes, Eduardo Garay, Telesforo García, Justo Sierra y Santiago Sierra). México, 1878-1884.

Lombardo Toledano, Vicente: "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", *Universidad de México,* Vol. I, No. 2 (Diciembre), México, 1930.

López-Portillo y Rojas, José: *Elevación y caída de Porfirio Díaz.* México: Librería Española, 1921.

Macedo, Miguel: "Ensayo sobre los deberes recíprocos de los superiores y de los inferiores", en *Anales de la Asociación Metodófila,* pp. 213-228. México, 1877.

Manero, Antonio: *El antiguo régimen y la Revolución.* México: Tipográfica y Litográfica "La Europea", 1911.

Manero, Antonio: *¿Qué es la Revolución?* Veracruz: Tipografía "La Heroica", 1915.

Mannheim, Karl: *Ideología y utopía* (Prólogo de L. Wirth, Traducción de Salvador Echavarría). México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Mannheim, Karl: *Libertad y planificación social* (Traducción de Rubén Landa). México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Marvin, F. S.: *Comte* (Traducción de Salvador Echavarría). México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Messer, Augusto: *La filosofía en el siglo XIX. Empirismo y naturalismo* (Traducción de José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1926.

México, su evolución social (Editores: J. Ballescá y sucesor), 3 volúmenes. México, 1900-1902.

Mill, John Stuart: *Sistema de lógica* (Traducción de Eduardo Ovejero y Maury). Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1917.

Mill, John Stuart: *Utilitarianism, Liberty and Representative Government.* Londres: J. M. Dent and Sons, Ltd., 1940.

Monitor Republicano, El (Redactor: José María Vigil). México, 1867-1888.

Mora, José María Luis: *Ensayos, ideas y retratos* (Prólogo y selección de Arturo Arnáiz y Freg), Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

Mora, José María Luis: *Obras sueltas.* París: Librería de Rosa, 1837.

Nacional, El. Periódico político... (Director: Gonzalo N. Esteva). México, 1880-1900.

Ortega y Gasset, José: *Historia como sistema.* Madrid: Revista de Occidente, 1941.

Ortega y Gasset, José: "Ideas para una historia de la filosofía", Prólogo a la *Historia de la filosofía,* de E. Bréhier. Buenos Aires, 1942.

Ortega y Gasset, José: *Obras.* Madrid: Espasa Calpe, 1936.

País, El. Diario de información general (Director: Trinidad Sánchez Santos). México, 1899-1914.

Parra, Melesio: *El señor general Porfirio Díaz juzgado en el extranjero.* México: Tipografía de la Secretaría de Fomento, 1900.

Parra, Porfirio: "Las causas primeras", en *Anales de la Asociación Metodófila,* pp. 49-67. México, 1877.

Parra, Porfirio: "La educación intelectual", en *La Libertad.* México: 1881-1882.

Parra, Porfirio: "Importancia de los estudios lógicos", en *La Libertad.* México, 1881.

Parra, Porfirio: "Introducción" a los *Anales de la Asociación Metodófila,* pp. 5-10. México, 1877.

Parra, Porfirio: *Lógica inductiva y deductica.* México: Tipografía Económica, 1903.

Parra, Porfirio: "La reforma en México", *Gaceta de Guadalajara,* 1906.

Patria, La. Diario político... (Director: Ireneo Paz). México, 1887-1914.

Portugal, José M. de Jesús: *El positivismo, su historia y sus errores.* Barcelona: Imprenta Eugenio Subirana, 1908.

Quevedo y Subieta, Salvador: *El caudillo,* ensayo de psicología histórica. México: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1909.

Quevedo y Subieta, Salvador: *El general González y su gobierno en México.* México, 1884.

Rabasa, Emilio: *La evolución histórica de México.* México: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1920.

Ramos, Manuel: "Estudio de las relaciones entre la sociología y la biología", en *Anales de la Asociación Metodófila,* pp. 255-279. México, 1877.

Ramos, Samuel: *Historia del pensamiento filosófico en México.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.

Ramos, Samuel: *El perfil del hombre y la cultura en México.* México: Editorial Pedro Robredo, 1938.

Rava, Adolfo: *La filosofía europea en el siglo XIX* (Traducción de Oberdan Caletty). Buenos Aires: Editorial Depalma, 1943.

República, La. Diario literario y político (Director: Ignacio M. Altamirano). México, 1880-1885.

Revista de la Instrucción Pública Mexicana (Director: Ezequiel A. Chávez). México, 1896-1910.

Revista Nacional de Letras y Ciencias (Directores: Justo Sierra, Francisco Sosa, Manuel Gutiérrez Nájera y Jesús E. Valenzuela). México, 1889-1890.

Revista Positiva (Editor: Agustín Aragón). México: Tipografía Económica, 1901-1914.

Reyes, Alfonso: *Pasado inmediato.* México: El Colegio de México, 1941.

Ruiz, Luis E.: *Elementos de ciencia.* México: Editorial La Libertad, 1883.

Ruiz, Luis E.: *Nociones de lógica.* México: Editorial La Libertad, 1882.

Ruiz, Luis E.: *Nociones de lógica.* México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1890.

Saenger, Samuel: *Stuart Mill* (Traducción de José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1930.

Salazar, R. y J. G. Escobedo: *Las pugnas de la gleba.* México: Editorial Avante, 1923.

Scheler, Max: *Sociología del saber* (Traducción de José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1935.

Shotwell, James T.: *Historia de la historia en el Mundo Antiguo* (Traducción de Ramón Iglesia). México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

Sierra, Justo: *Evolución política del pueblo mexicano.* México: La Casa de España en México, 1940.

Sierra, Justo: "México social y político", *Revista de Letras y Ciencias.* México, 1889-1890.

Sierra, Justo: *Prosas* (Prólogo de Antonio Caso), Biblioteca del Estudiante Universitario. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1939.

Spencer, Herbert: *La beneficencia* (Traducción de Miguel A. Unamuno). Madrid: La España Moderna.

Spencer, Herbert: *El individuo contra el Estado.* Barcelona: Editorial Bauzá, 1930.

Spencer, Herbert: *Inducciones de la sociología.* Madrid: La España Moderna.

Spencer, Herbert: *El organismo social.* Madrid: La España Moderna.

Spencer, Herbert: *El progreso, su ley y su causa.* Madrid: La España Moderna.

Spencer, Herbert: *Sociología.* Madrid: La España Moderna.

Tiberghien, G.: *Lógica,* La Ciencia del Conocimiento (Traducción de José M. de Castillo Velasco). México: Librería Madrileña, Vol. I, 1875; Vol. II, 1878.

Torres, José: "La crisis del positivismo", Trabajo inédito (cortesía del Prof. Samuel Ramos).

Valadés, José C.: *El porfirismo. Historia de un régimen. 1876 a 1884.* México: José Porrúa e Hijos, 1941.

Valverde Téllez, Emeterio: *Bibliografía filosófica mexicana,* Vol. II. León, Guanajuato: Imprenta Jesús Rodríguez, 1913.

Vasconcelos, José: "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* México, 1910.

Vigil, José María: *Revista filosófica.* México, 1882.

Vigil, José María y Rafael Ángel de la Peña: *Discurso sobre las antinomias y deficiencias del positivismo con motivo del texto para lógica.* México: Imprenta del Gobierno, 1885.

Voz de México, La. Diario político, religioso y científico de la "Sociedad Católica" (Director: José Joaquín Arriaga). México: 1870-1908.

Wilson, Irma: *México: A Century of Educational Thought.* Nueva York: Hispanic Institute in the United States, 1941.

Windelband, Wilhelm: *Historia de la filosofía* (Traducción de Francisco Larroyo). México: Antigua Librería de Robredo, 1943.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

Este libro se acabó de imprimir el día 17 de septiembre de 1968 en Offset Larios, S. A., Salvador Alvarado 105, México 18, D. F., siendo Director del FCE el licenciado Salvador Azuela. De él se tiraron 5 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 10:11 y 8:9 puntos. Cuidaron la edición *Juan Almela* y *Lauro José Zavala*.

Ejemplar Nº 225