

AGAINST INTEGRATION: INTELLECTUALS, SECULARIZATION AND THE STATE

A Dissertation

Presented to the Faculty of the Graduate School

of Cornell University

In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

Doctor of Philosophy

by

Pablo Salvador Pérez-Wilson

January 2015

© 2015 Pablo Salvador Pérez-Wilson

AGAINST INTEGRATION: INTELLECTUALS, SECULARIZATION AND THE STATE

Pablo Salvador Pérez-Wilson, Ph.D.

Cornell University 2015

This dissertation interrogates the relationship between intellectuals and the state in the late nineteenth and early twentieth centuries in Chile, Mexico and Brazil. I use the term incomplete secularization to describe part of a process under which positivism, as one of the predominant discourses of the turn of the century milieu, deployed an ambitious plan for the institutional installation of a Positivist Church. The Positivist Church's distinctive feature was that it never laid claim to state bureaucracy, choosing instead to construct a parallel institution of its own that would tend to the final dissolution of the state itself. I argue that an examination of the roots and conditions of the emergence of the Positivist Church in both countries can help us to better understand this moment, in which the complex autonomy of the state was paradoxically premised on the incomplete process of secularization. The Positivist Church claimed that the way to close the gap between "the death of God" and the scientific and industrial revolutions was to create an institution that absorbed the structure of the Catholic Church but at the same time recognized the advances of Western philosophy and the sciences. I contend that the failure of the Positivist Church's intervention into the secularization process within the broader intellectual history of the period can illuminate the failure of the process of state constitution itself.

BIOGRAPHICAL SKETCH

Pablo Pérez Wilson graduated with a Licenciatura in Sociology from Universidad ARCIS. After several white winters and humid summers he finished this dissertation on a beautiful fall afternoon in Washington Heights.

Para Karen

ACKNOWLEDGMENTS

Agradezco la paciencia y dedicación con la que Bruno Bosteels, Edmundo Paz Soldán y Raymond Craib leyeron, comentaron y sufrieron conmigo esta tesis, especialmente en el largo trecho en que no había prueba tangible de su existencia. Bruno merece grandísimo y mayor agradecimiento por su constante enseñanza, guía y apoyo.

Gracias a Oscar Ariel Cabezas por su enorme generosidad. Gracias a Marcelo Pérez Muñoz, cómplice ortodoxo. Gracias a Gustavo Furtado, Osvaldo de la Torre, Andrew Bielski, Shanna Carlson, Juan Manuel Espinosa, Fernando Aguirre Pérez, Pablo García Piñar y Federico Fridman, itaquences temporales.

Gracias a los integrantes del grupo de lectura de psicoanálisis, del que fui compañero silencioso. Gracias a los participantes del grupo de lectura sobre capitalismo tardío en América Latina y del seminario de tesis sobre teorías del sujeto por las acaloradas discusiones. Gracias a Ana Sabau y Bécquer Segúin por invitarme a discutir partes de este trabajo. Gracias a Miguel Vicuña por hacer posible mi visita a los archivos de la Fundación Juan Enrique Lagarrigue.

Gracias a los bibliotecarios David Block, Susette Newberry, Ann Beyer y Sean Knowlton, siempre prestos a todas mis peticiones de materiales. Extiendo mi agradecimiento a todos los trabajadores de las bibliotecas de Cornell y Columbia, especialmente a los encargados de Borrow Direct e Inter Library Loan.

Gracias a Rebecca Davidson, por su apoyo y consejo.

Gracias a David Jesús de la Cruz y Jennifer Tavarez por tenderme una mano cuando más lo necesitaba.

Gracias a mis padres y hermanos por tolerar la distancia. A Enid y Jack Benezra que me acogieron desde el primer día.

Y a Karen, mi compañera, amiga y esposa, por la crítica feroz y el amor.

TABLE OF CONTENTS

Introducción: La espada encendida	1
Capítulo 1: Amor o las cenizas de Clotilde	13
Capítulo 2: Apóstoles del orden	55
Capítulo 3: Tiempo de progreso	99
Capítulo 4: Templo ausente	128
Bibliografía	152

INTRODUCCIÓN

LA ESPADA ENCENDIDA

¿Cómo participó el positivismo en la transformación de las dinámicas de legitimación del intelectual en América Latina hacia fines del siglo diecinueve y principios del veinte? ¿En qué medida ayudó el positivismo a fortalecer las bases del finisecularismo? ¿Hasta qué punto se puede afirmar una asimilación estricta entre las nociones de progreso y secularización durante el período? *In extremis* este trabajo quisiera responder a dichas interrogantes. Aquí se presenta una reconstrucción que aspira a un acercamiento propositivo. El resultado preliminar aquí expuesto se acerca más a una elucubración ensayística que a una prueba. No escarba en archivos desconocidos, aunque algunos de sus materiales puedan sonar más ajenos que otros, más bien insiste en una estrategia de enmarque. La sugerencia es la siguiente: el positivismo operó en el fin de siglo como un catalizador, un amalgamador de ansiedades de legitimación. Una de ellas tuvo que ver con la posición misma del trabajo intelectual y las élites letradas. En este trabajo sostengo que dicha posición se apoyó en una estimación optimista sobre la relación entre secularización y estado que vino a ser tensionada por el doblez interno del positivismo conocido como positivismo ortodoxo o religioso. La paradoja es que la intervención de los grupos positivistas religiosos no fue concebida como parte de la dinámica integrativa de absorción a la esfera estatal. El positivismo religioso fue obligado a ocupar un espacio como intelectuales, su objetivo era más ambicioso: constituir la religión de la humanidad como modo de coordinar al conjunto de la opinión pública. El caso que aquí se analiza es el cómo llegó a ocurrir que el positivismo religioso u ortodoxo encontró a medias dicho espacio de intervención en Chile, México y Brasil.

La oblicua presencia del positivismo religioso u ortodoxo en el fin de siglo no hace más

que resaltar lo que me gustaría denominar secularización incompleta. Entiendo la secularización incompleta como el proceso bajo el cual la élite intelectual del periodo se auto concibió como secular al intentar, pero a fin de cuentas no poder del todo, ajustar la modernización a las formas de sociabilidad y la sensibilidad del fin de siglo. La noción de secularización incompleta no pretende avocar por la unicidad o acción completa del secularismo sino más bien enfatizar su complejidad al mostrar una de sus facetas: el cómo en el ápice del discurso secular se incubó cuando no su reverso un punto de tensión que le constituye. Este trabajo no busca afirmar que la secularización equivalga sin más a la separación de la iglesia y el estado ni tampoco que la secularización ocurra por decreto o la mera voluntad de determinados agentes históricos. Su énfasis, más bien, se encuentra en la no cerrazón del proceso secularizador como una estrategia de posicionamiento. Un espacio que fue ocupado de diferentes maneras por diferentes agentes históricos y que se caracterizó más por un esfuerzo por mantener una relación de tensión hacia las fuentes de auto-legitimación de la práctica intelectual.

La tesis de este trabajo es que el positivismo religioso permite visualizar dicha tensión justamente porque es una de las instancias que la provoca. Al proponer una agenda de no integración al estado el positivismo religioso pretendió dividir aguas con el uso estratégico del positivismo. De este modo el positivismo religioso introdujo una cuña en la ambivalencia entre el impulso por la buscada autonomía de la práctica intelectual y la tendencia instrumentalizadora de la siempre creciente burocracia estatal. No hay que olvidar que en el fin de siglo la constitución de la esfera intelectual como tal se vio cruzada por el establecimiento de posiciones en relación al positivismo. La emergencia del positivismo en la región tuvo el explícito propósito de refortalecer la legitimidad de la acción estatal puesta en duda por la siempre frágil estructura institucional de las nuevas repúblicas.

El contexto inmediato de intervención del positivismo fueron los debates en torno a la naturaleza de las instituciones políticas. El liberalismo fue el marco de aquellas polémicas. El positivismo fue importado e implantado en los debates locales para reforzar al liberalismo en su perenne confrontación con su reverso conservador. La consecuencia de esta labor de traducción fue la formación de argumentos para la modificación o sostenimiento de los modelos gubernativos. El positivismo fue utilizado estratégicamente para afirmar científicamente la acción del estado. Una vez cumplida la función legitimadora fueron los mismos importadores los que no dudaron en limitar la acción e influencia del positivismo. No resulta sorprendente constatar que fueran argumentos fraseados casi de la misma manera en los distintos contextos aquí estudiados. El positivismo, se argumentó, es un fanatismo religioso portador de una filosofía contradictoria e intolerante. La crisis del liberalismo decimonónico coincidió con el posicionamiento de una crítica ascendente al positivismo ahora apuntado como emblema del viejo estado en ruinas. A esas alturas, sin embargo, la transformación que había experimentado el liberalismo parecía irreversible puesto que comenzaba a coincidir con la erosión proveniente de la emergencia de otros actores sociales.

Puesto en otros términos, el período que abarca este estudio se encuentra cruzado por modificaciones fundamentales en la institucionalidad liberal. En Chile se da a propósito de la continuidad entre la guerra del Pacífico y el fin del pacto liberal-conservador en la guerra civil de 1891. En México es la transición producto de la crisis terminal del porfiriato. En Brasil es el tramo entre la declaración de la república y el fin del arreglo parlamentario que le dio sentido. De forma simultánea la constitución estatal y la adquisición de la nueva forma del estado en la región no puede soslayar la violencia desatada producto de su acelerada entrada en las redes del capitalismo globalizado durante el periodo. Los ejemplos de esta violencia portan los nombres de

Canudos, la guerra de castas y la “pacificación de la araucanía”. Es esta transición en la forma del estado a la que por principio el positivismo religioso se negará a integrarse. Su posición es por tanto comprensiblemente precaria puesto que es la forma del estado la que se encuentra en plena transición. En primera instancia el positivismo religioso se aprovecha del impulso de las reformas liberales entre las décadas del sesenta y ochenta pero nunca logra sustraerse del todo a su vinculación periférica con el estado. Justo cuando éste último comienza a dar signos de agotamiento es cuando más visible se hace la acción del positivismo religioso. Esto quiere decir que la crisis del estado liberal también coincide con el levantamiento del velo de certeza de la así llamada política científica asociada al positivismo. El drama del positivismo religioso es que vivió su momento de auge siempre en cohabitación con una obligada posición defensiva. El conjunto de la emergente opinión pública parecía estar perpétuamente en su contra. En un primer momento resultó conveniente ser un doblez interno del positivismo de estado pensando que su agenda sería instalada gradualmente. Ante la abierta negativa de las élites estatales a establecer un plan de estricto ajuste a sus directrices doctrinarias el positivismo religioso tuvo que idear estrategias de sobrevivencia en abierto contraste con sus ambiciosos objetivos.

Si pensamos en el positivismo en su conjunto, incluyendo su versión ortodoxa, veremos que éste contiene tanto un momento alto e interno al discurso secular como su reverso y punto de tensión. La iglesia positivista, la implementación del calendario positivista y la difusión de la religión de la humanidad a la que llamó el segundo Comte conforman parte integral de las complejas transformaciones del fin de siglo. Esto se debe a que tanto agentes históricos específicos y sus redes intervinieron en momentos claves del proceso de constitución estatal, la disputa por la autonomía de la esfera intelectual y las batallas del secularismo. La pregunta sería cómo fue posible y bajo qué circunstancias tuvo sentido llamar a la fundación de una iglesia en

tiempos de secularización. Cómo fue que se articuló en la región una red internacional de positivistas religiosos que en distintos momentos logró poner en el ruedo público la idea de una religión basada en el progreso y la ciencia. Hasta qué punto les fue posible a los grupos positivistas religiosos latinoamericanos articularse con grupos similares en otros continentes y cómo establecieron relaciones con sus pares metropolitanos.

Intentando contestar a dichas interrogantes este estudio propone que el positivismo religioso en Chile, México y Brasil es un ejemplo extremo de los modos de importación de bienes simbólicos durante el fin de siglo. Por un lado es efectivo que en la literatura especializada el positivismo es el ejemplo máximo de las así llamadas “ideas fuera de lugar”. Se juzga una idea fuera de lugar cuando ésta no corresponde o no se ajusta a las circunstancias locales. El positivismo fue buen ejemplo de esta maniobra puesto que forzó su entrada en disputas locales. Por otro lado habría que revisar el mecanicismo y el juicio de las “ideas fuera de lugar” al constatar que la dinámica de importación respondió al querer modificar el curso de dichos debates. La figura del intelectual de estado de fines del siglo diecinueve recurrió creativamente al positivismo para afirmar y legitimar su posición. El positivismo religioso rechazó ese uso y lanzó un programa de intervención que llamaba a la constitución del poder espiritual. Para localizar la intervención del positivismo religioso en la región hay que evaluar tanto su lugar de intervención como la articulación de éste con sus principios doctrinarios. Cuando se logra articular esos dos niveles se clarifican que hay dinámicas que cruzan diagonalmente el periodo. Aquí se propone que la relación una lectura del positivismo religioso ayuda a dar una imagen más acabada de la relación entre intelectuales y estado especialmente en lo respectivo a su autoafirmación secular. El discurso del progreso asimilado a la secularización fue también matizado por el revés interno del positivismo religioso.

No hay que minimizar el hecho que hasta bien entrada la década del cincuenta del siglo veinte la sobrevivencia financiera del grupo positivista religioso francés se debiera en buena parte a los auspicios de grupos latinoamericanos, especialmente brasileños. Este hecho arroja pistas no solamente sobre el desolador destino del positivismo religioso en Francia sino que también sobre la ligazón, con mayor o menor fortuna, entre las élites intelectuales y económicas en el fin de siglo en América Latina. No es casualidad que el positivismo fuera visto con buenos ojos por grandes sectores de la oligarquía asociados a la protoindustrialización durante el periodo. Esta alianza duró mientras el positivismo religioso se mantuvo bajo la égida de la élite estatal, una vez establecida la separación los grupos positivistas religiosos tuvieron éxito dispar en el reclutamiento de nuevos devotos. En Chile y México sus seguidores oscilaron siempre en el filo de la doble o triple membresía, tanto que se elaboraron directrices para permitir que miembros del credo pudieran ser también masones. En Brasil diversos grupos oligárquicos fueron más proactivos en su participación y apoyo financiero. La sobrevivencia actual de varios de los templos positivistas es la mayor evidencia de la incidencia del positivismo religioso en Brasil.

La anécdota del financiamiento invita a pensar en la dimensión efectiva del positivismo religioso: el que la religión de la humanidad llamara a la constitución de una iglesia. En otros términos, para entender el impacto del positivismo religioso hay que analizarlo en sus variadas facetas institucionales. Si entendemos al positivismo religioso como institución entonces hay que desglosar sus tres máximos artefactos de intervención. En primer lugar el positivismo religioso adscribe con riguroso celo a los escritos del así llamado segundo Comte. Estos escritos giran en torno al *Sistema de filosofía positiva* pero también a la serie de enmiendas y modificaciones. Textos periféricos pero no menos importantes de Comte también conforman parte de las “escrituras sagradas”, en especial el *Catecismo positivista*. La amplia correspondencia que

documenta tanto la vida como la secuencia de escritos del fundador constituyen sin duda otra guía fundamental para el positivismo religioso. De los escritos del segundo Comte el positivismo religioso organizado intentó por sobretodo activar su plan de intervención pública más allá de la mera diseminación de la obra del fundador. Su mandato consistió hacer prácticas las directrices de Comte al hacer efectiva la creación de una iglesia positivista en que se diera cuerpo a la religión de la humanidad. Se emplazó a los positivistas religiosos a constituirse como un sacerdocio. El diseño de intervención contemplaba la edificación de un templo y el seguimiento de un calendario especial para reglar la vida espiritual.

Si nos detenemos por un momento en el positivismo comtiano como tal debemos tomar atención a su estructura conceptual básica. Amor, orden y progreso son las tres nociones que conforman el ápice de la compleja arquitectura de relaciones conceptuales promovida por el positivismo comtiano. Estas categorías encarnan la cima del edificio conceptual del dogma o conjunto de preceptos teóricos que orientan la organización del conocimiento humano acumulado desde los presocráticos hasta Bichat. La noción positivista de progreso involucra una concepción específica del tiempo que llamaré conmemorativo. Recordar previamente cómo la noción de progreso es consustancial a dos aspectos del positivismo. En primer término hay que insistir en que el positivismo tiene un fondo epistemológico específicamente asociado a lo que en sentido estricto se podría denominar como teleología. El positivismo es una filosofía de la historia en sentido fuerte y cuasi escatológico. El positivismo tuvo una concepción omniabarcadora de la historia, su decurso y dirección. Las conocidas tres fases o estadios históricos son la concreción de su visión histórica. Así mismo, el positivismo promovió una visión jerárquica acumulativa del conocimiento y las disciplinas del saber. Al tope de la misma se encuentra una sociología con base biológica. Por otro lado, para el así llamado segundo

Comte, la dimensión práctica o efectiva de esa jerarquía del conocimiento y visión de la historia se complementa con una dimensión práctica o culto. Este es el rasgo distintivo del segundo Comte y de su afán institucionalizador. Su opción se basó en la pregunta por el cómo equilibrar los enormes avances en las ciencias naturales y la revolución industrial con un modo de organización social que le fuera correspondiente. Dicho de otra forma, el segundo Comte se preguntó y motivó gran parte de su trabajo en el problema de la transición al estadio positivo. No solamente a una teoría o filosofía de la historia sino cómo entroncar ese diagnóstico con una propuesta de cambio y reforma social.

En el *Sistema de filosofía positiva* Comte ofrece un reordenamiento radical del orden social. La literal conversión a este nuevo orden sería promovida por una casta de sacerdotes que dirigirían y administrarían desde una institución particular, la Iglesia positivista, el así llamado “poder espiritual”, entendido como separado pero paralelo al “poder temporal” asociado con el estado. La transición definitiva al estadio positivo se vería, en último término, facilitada por la casta sacerdotal positivista. La presencia e injerencia de la Iglesia positivista iría ganando terreno en el espacio y discurso público acelerando la transición al estadio positivo en donde se realizaría la utopía positiva del completo orden social. Una vez alcanzado ese nivel tanto el estado como la Iglesia positivista entrarían en la plenitud y realización civilizatoria. La corona de dicho proceso sería el entroncamiento de la Iglesia positivista como el ente coordinador entre el poder espiritual y el temporal.

Este estudio propone un acercamiento al influyente contingente latinoamericano que contribuyó decisivamente a la conformación e incluso sobrevivencia financiera del movimiento positivista religioso internacional. Desde más o menos 1860 y hasta bien entrada la cuarta década del siglo veinte nombres como Raimundo Texeira Mendes, Miguel Lemos, Jorge, Juan Enrique y

Luis Lagarrigue, Agustín Aragón y Horacio Barreda conformaron en distintos momentos puntos clave de la red internacional de sociedades e iglesias positivistas en Brasil, Chile y México. El grupo que, según la posterior nomenclatura de Leopoldo Zea, pasó a ser considerado como ortodoxo se caracterizó por su internacionalismo, deseo interventor en el debate público y a ratos intransigente agenda. Este estudio parte de la base que las intransigencias y puntos de tensión fueron parte integral de la estrategia de intervención del positivismo religioso. Las publicaciones intentaron aprovechar la plataforma tradicional letrada sobre la opinión pública en el amplio arco que va de la polémica en los periódicos y revistas a la gestión autónoma de sus propias publicaciones, pasando por la correspondencia y el diario de vida. Un segundo nivel tiene que ver con la implementación de los componentes más distintivos de la religión de la humanidad: el sacerdocio, calendario y templo positivista. La regla de vida del sacerdocio se encuentra establecida por los ritos de pasaje, conversión y asenso. El calendario ofrece una reordenación de los ritmos sociales al proponer lo que llamo tiempo conmemorativo, un retraimiento parcial e incumplido del vector unidireccional del tiempo de progreso. El templo no es solamente el espacio para el culto de la religión de la humanidad sino que sobre todo es el modo efectivo de intervención en el diseño de la ciudad futura.

La diseminación del positivismo religioso informó variadas disputas y ayudó a demarcar posiciones. El intelectual de estado, figura tan asociada con el positivismo en el fin de siglo tendió a distanciarse de la ortodoxia a pesar de las alianzas tácticas que sostuvieron. Los nombres más frecuentemente asociados con el intelectual de estado serían Justo Sierra, Valentín Letelier y Benjamin Constant. Los mayores ejemplos de dichas alianzas son la reforma educacional, las leyes laicas, la biologización del discurso racial y la guerra expansionista o defensiva. Por el contrario el espacio disputado por los grupos positivistas religiosos buscó entrar en tensión tanto

con el intento de autonomía de la esfera intelectual como por su progresiva absorción a la burocracia estatal. Cómo, radicalizando sus principios doctrinarios.

El objetivo del primer capítulo, “Amor o las cenizas de Clotilde”, es entender la actividad de la Iglesia Positivista en el fin de siglo diecinueve y principios del veinte en Chile como una forma de sociabilidad en transición. Mi hipótesis es que esta transición tuvo que ver en un cambio semántico desde la “humanidad” a la “universalidad” y al cambio paralelo a nivel institucional entre “iglesia” y “sociedad” en que Clotilde de Vaux, el primer y último amor de Auguste Comte, sirve como un mediador paradójico en el alzamiento del “amor” como primer principio del sistema positivista. El lugar único que ocupó en la división liberal-conservadora, la Iglesia Positivista en Chile intervino en el proceso secularizador afirmando una “Religión de la humanidad”. El capítulo lee textos de Andrés Bello, José Victorino Lastarria, Valentín Letelier, Jorge Lagarrigue, Juan Enrique Lagarrigue y Luis Lagarrigue para trazar un paralelo entre la ambigua posición de la Iglesia Positivista en relación a la emergente esfera pública.

El segundo capítulo, “Apóstoles del orden”, reconstruye el alza y caída del positivismo en México enfatizando las condiciones para la fallida intervención del positivismo ortodoxo en las polémicas alrededor del estatus de la instrucción y educación desde la inauguración de la Escuela Nacional Preparatoria hasta la inepción de la Universidad Nacional de México. El capítulo lee la relación entre figuras como Gabino Barreda, Justo Sierra, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Agustín Aragón, Gabino Barreda y Porfirio Parra en el contexto de disolución del positivismo como motor de la reforma educación durante el régimen de Porfirio Díaz. El objetivo principal del capítulo es mostrar cómo estas polémicas cambiaron drásticamente la percepción hacia el positivismo al crear una imagen de esta filosofía como una secta fanática que perseguía una forma de

institución sin fé o catolicismo, esto es, sin cristianismo. Al configurar un nuevo orden del saber, argumento que los intelectuales del Ateneo de la juventud, abrieron un espacio discursivo para el positivismo ortodoxo al componer un discurso crítico contra este. En reacción a esta maniobra, los últimos defensores del positivismo, entre ellos Aragón, Barreda y Parra, abrazaron esta descripción pero se opusieron a la separación entre el proyecto universitario y su legado positivista.

El tercer capítulo, “Tiempo de progreso”, describe la noción positivista de tiempo cristalizada en el calendario positivista tal y como fue recibido y promovido por sus devotos chilenos y mexicanos. Como filosofía de la historia, el positivismo advocó por un tiempo conmemorativo como la conclusión del proceso civilizatorio. El capítulo propone que el calendario positivista hizo posible la visibilización de un “tiempo conmemorativo” entendido como un tiempo de retraimiento para el culto. Mi lectura se enfoca en las maneras en que sus intérpretes chilenos y mexicanos divergieron en su recepción, implementación y promoción del calendario como aspecto integral de la idiosincrática teología secular de la Iglesia Positivista. Mientras que el grupo chileno procedió a institucionalizar el calendario a través de las actividades de la Iglesia y luego Sociedad positivista, destacando tanto el dogma o teoría y el culto o práctica, la Sociedad Positivista Mexicana tuvo problemas con el culto pero permaneció fiel al dogma. Mi análisis comparativo del calendario positivista apunta a la intervención en que la fidelidad positivista, marcada por la prolongada vida de la *Revista Positiva* de México, de hecho heredó la integración contradictoria del positivismo a la esfera intelectual-estatal.

El cuarto capítulo, “Templo ausente”, traza el impacto de la construcción de un templo positivista en Brasil. El positivismo religioso buscó ocupar un espacio más allá del ámbito de la opinión desde la cual coordinarían la acción del estado y su progresiva disolución. Mi argumento

apunta a reconstruir estos objetivos desde el espacio propio para el culto. Analizo la relación entre arquitectura positivista y espacio público para argumentar que la edificación del templo en Rio de Janeiro nos ayuda a destrabar la tensión entre ausencia y presencia del positivismo religioso en la región. El templo se terminó de edificar justo cuando el positivismo religioso perdía definitivamente su rol orientador en la institucionalización de la república. Su presencia, sin embargo, siguió cautivando devotos. El capítulo argumenta que el hecho que Brasil sea el único país en la región donde, en notable contraste con Chile y México, se contruyeron templos positivistas responde a una crisis de representación indicativa de las dinámicas políticas del período en relación a los lugares públicos y privados para la veneración secular.

CAPÍTULO 1

AMOR O LAS CENIZAS DE CLOTILDE

Hacia fines de la década del setenta del siglo diecinueve un grupo de chilenos se asoció a lo que pasó a ser la ortodoxia o línea dura al interior de los seguidores más estrechos de Auguste Comte, en oposición a los grupos que propugnaban una lectura “incompleta” o heterodoxa de la obra comteana. Esta frágil alianza marcó el inicio de las actividades conducentes a la instalación de la Iglesia Positivista en Chile. Como parte integral de la afiliación a la facción ortodoxa se desplegó una estrategia discursiva que si bien compartió el horizonte de la reforma social, comportaba una diferencia en su modo de ejecución. Esto es, la distancia entre ortodoxia y heterodoxia no solamente informó el criterio demarcativo de fidelidad al texto del fundador sino que reclamó una forma de agenciamiento diferente. El contraste con las élites político culturales gobernantes en este punto es acentuado, puesto que una de las mayores plataformas de acción de los grupos ortodoxos es participar de las formas de sociabilidad desde fuera del estado.

La breve existencia de la Iglesia Positivista en Chile entronca con estas nuevas formas de sociabilidad, en su búsqueda por autonomía y distancia del estado la Iglesia Positivista abrazó las dinámicas progresistas del finisecularismo no sin antes ponerse en el centro de una de sus principales arenas de disputa: la separación de la iglesia y el estado. Por medio de su declaración programática, la Iglesia Positivista intentó conjugar la preservación de la estructura jerárquica y principio general de la Iglesia Católica redireccionando su contenido teológico hacia la Religión de la Humanidad. Con ello el grupo ortodoxo chileno apostó por el lanzamiento de un programa de reforma e instalación paralelos al estado, es decir, pretendieron instaurar un poder espiritual que equilibrara y, de cierta forma, guiara al poder temporal u estatal. Frente a la imposibilidad de alcanzar el objetivo de autonomía y control parcial del estado, la Iglesia Positivista reveló las

dificultades y paradojas que implicó intentar reorganizar a la vez que mantener una distancia de los marcos de acción de la opinión pública. Al mismo tiempo, la existencia de la Iglesia positivista revela que las dinámicas secularizadoras del fin de siglo asociadas a la modernización se encontraban lejos de concretarse.

En el fin de siglo el positivismo en Chile actúa parcialmente como un discurso legitimador de la acción estatal. Las elites intelectuales en proceso de constitución concibieron su asociación restringida al positivismo como parte de una adaptación táctica a los programas de formación institucional en un período marcado por el tensionamiento de las agendas de reforma. Coincidentes en el horizonte, pero disidentes en la plataforma, el grupo ortodoxo radicalizó sus intervenciones ante la aceleración de la espectacular visualización de la agencia estatal.¹ Profundizando las diferencias, especialmente en el campo de la férrea oposición a las guerras de expansión territorial, el grupo ortodoxo poco a poco logró posicionarse con una marca diferencial del macro proceso de ajuste legitimador.² En la pugna por el control de la esfera estatal, la Iglesia Positivista pretendió constituirse en una posición de autonomía intentando extremar su localización en el tramado discursivo. Estando en juego el posicionamiento a la vez que la constitución del estado se informaron nuevas modalidades de legitimación y sus correspondientes dinámicas de socavamiento ante la creciente especialización y multiplicación

¹ El fin de siglo chileno es posible comprenderlo como parte del complejo proceso en que guerra y ocupación son nombres en el nuevo ordenamiento mundial de la soberanía concordante con las transformaciones del capitalismo decimonónico. Llamo retórica de la tri-continentalidad al soterrado constructo que se inició en el fin de siglo con la Guerra del Pacífico, la “pacificación” de la Araucanía y la ocupación de la Isla de Pascua. La retórica de la tricontinentalidad se reafirma en su doblez “pacífico” cuando a partir de 1940 el estado chileno reclama como propio el cono de mar y territorio formado entre los meridianos 53 y 90 en la Antártica. Chile, país en tres continentes (América, Oceanía y Antártica) conforma retrospectivamente una importante pero silenciosa base en la disolución del liberalismo. Rodrigo Naranjo, *Para desarmar la narrativa maestra*. Leandro Navarro, *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía*. Maria Riet Delsing, “Articulating Rapa Nui”. Nota aparte, que merece un estudio, es el libro de Augusto Pinochet Ugarte, *Guerra del Pacífico*.

² Juan Enrique Lagarrigue, *Intervenciones religiosas en favor de la paz*.

de los lugares socio-discursivos.³ Puesto en otros términos, las dinámicas de sociabilidad asociadas con la modernización implicaron una entrada en pugna entre los nuevos y viejos agentes, cada uno intentando afirmarse y, hacia los inicios del nuevo siglo, luchar por la sobrevivencia.⁴ Al verse enfrentada a los dilemas de la secularización en el marco de la separación de la Iglesia Católica y el estado chileno la Iglesia Positivista experimentó su propio límite y se vio forzada a cambiar su plataforma institucional. Esta reformulación, de “Iglesia” Positivista a “Sociedad” Positivista, implicó un desplazamiento conceptual mediado por el amor y el rol clave de Clotilde de Vaux, la amada no amante de Comte, en la arquitectura de nociones positivistas. El primer término de la trilogía positivista (amor, orden, progreso) se convertirá en el punto alrededor del cual giren tanto la emergencia como los cambios conceptuales promovidos por el grupo ortodoxo chileno.

I

El contexto de emergencia del positivismo ortodoxo responde a una serie de transformaciones en la relación entre institución y saber en el Chile de la segunda parte del siglo diecinueve. La primera parte del siglo estuvo marcada, a *grosso modo*, por el intento de establecer un marco constitucional unificado que declinara las diferencias en favor de una narrativa republicana. Este marco conceptual no fue alterado sino en su ordenación interna durante la totalidad del siglo y bien entrado el veinte. La segunda parte del siglo se debate en la

³ Carlos Ossandón Buljevic, *El crepúsculo de los “sabios” y la irrupción de los “publicistas”*, 45-62. Carlos Ossandón Buljevic, *La sociedad de los artistas*, 22-57.

⁴ “Los dilemas constitutivos de la sociabilidad decimonónica hispanoamericana implicaban, así, tensiones no resueltas pero al fin históricamente productivas entre: la aspiración a una fuerte homogeneidad de lo público y del público a la vez que la operación de una dialéctica de sujetos letrados/ sujetos ciudadanos sobre la base de modelos (locales o foráneos) selectos y apropiables; un decidido apoyo a la educación (sociabilidad formal) a la vez que el reconocimiento de que la información sólo valía cuando se tornaba parte de la costumbre y del cuerpo de los ciudadanos (sociabilidad informal). En definitiva, se trataba de conseguir el reemplazo de la ‘síntesis democrática’, aquella en que la eticidad del Estado y de la Nación (con su exigencia del predominio de lo público y un privado) se extendiera uniformemente desde las instituciones sociales, políticas y religiosas a los cuerpos y las mentes de los

renovada alianza entre saber y poder y en la institucionalización de la letra como su vehículo privilegiado.⁵ Desde la fundación de la Universidad de Chile, pasando por las polémicas en torno al romanticismo, la historia, la lengua nacional y la literatura, la conformación de las élites intelectuales estuvo fuertemente atravesada por la sobreposición y tensión entre el estado en formación, definición y expansión y sus disidencias internas. Sea entendida en su valencia efectiva, la división de los poderes del estado, la Universidad de Chile, etc; o en su modo material, como en el caso de la creación de públicos lectores y los inicios de la cultura visual de masas, el siglo diecinueve chileno en su búsqueda por el asentamiento de la legitimidad pasó de la institución a la institucionalización y sus consiguientes procesos de resistencia y multiplicación. Un panorama esquemático de la segunda parte de este proceso puede mostrarse a través del trabajo de mediación cultural en relación con el positivismo en tres de las más importantes figuras intelectuales del siglo XIX en Chile: Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Valentín Letelier. Los dos últimos pueden ser considerados como parte del núcleo de promotores directos del positivismo en Chile.⁶ La transición llevada a cabo va desde la aparición del término “positivo” para luego dar paso a la introducción de la filosofía positiva. Un tercer momento es el quiebre al interior de los promotores locales que establecerá las facciones ortodoxa y heterodoxa.

Es Andrés Bello quien introduce la noción de lo positivo en el discurso filosófico chileno. A mediados de siglo su figura triunfaba soberana en las disputas del “saber decir” adheridas a la política del orden portaliano,⁷ estableciendo un amplio registro de intervención: desde la gramática a la codificación de las leyes civiles pasando por debates sobre la historia y la

ciudadanos y ciudadanas. La práctica de la razón conducía aquí a una sociabilidad naturalmente animada de razón práctica”. Juan Poblete, *Literatura chilena del siglo XIX*, 79.

⁵ Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *La república en Chile*, 77-114. Vasco Castillo, *La creación de la república*, 39-69.

⁶ Miguel Vicuña Navarro, *La emergencia del positivismo en Chile*, 6-7.

⁷ Para dos miradas sobre el “orden portaliano”: Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*, 63-106. Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, *El peso de la noche*, 145-179.

literatura. Bello representa icónicamente a la figura del sabio cuya labor define al intelectual en un momento en que las esferas de intervención de la letra parecían confluir en la pluma de un puro individuo.⁸ La fuerte gravitación de Bello en el clima intelectual chileno lo alzó como punto de referencia para la instalación de nuevos agentes tal y como quedó demostrado en sus tensiones ante la estancia de Sarmiento en Santiago.⁹ El posicionamiento de Bello en relación a la emergencia del positivismo en la región y en Chile en particular se vincula con la transición entre romanticismo y positivismo.¹⁰ No obstante, sería apresurado confundir la emergencia del positivismo con una asimilación retrospectiva de conjuntos semánticos en constante cambio puesto que la filosofía positiva en la región tiene fechas y agentes precisos y no se encuentra presente formalmente hasta mediados de la década del sesenta. No es que el romanticismo sea un pre-positivismo sino más bien que el momento romántico facilitó algunas transiciones conceptuales, como su concepción de la naturaleza.¹¹ De ahí que cuando se tiende a soslayar la unicidad del momento romántico en la región para trasladar las raíces del positivismo a un período anterior que se configuró bajo otras premisas conceptuales se desatienden las complejidades del mismo. Por ello es que el rastreo de la emergencia del positivismo requiere una puntualización que dé cuenta no de un quiebre epistémico sino de las condiciones para una transición. En general, el positivismo fue una respuesta y reacción al clima intelectual del

⁸ “Es ciertamente el público lector, y no la totalidad social, y principalmente aquellos que poseen ‘saber’ y ‘talento’, los que están en las mejores condiciones para emitir unas opiniones que no sería sensato no ‘respetar’, más aún – suponemos- vistas las graves exigencias del período de la postindependencia. La ‘república de las letras’ si bien está lejos de ser una secta o un conjunto cerrado, si bien no excluye la participación de ningún habitante de su reino, ni actúa a espaldas de la ciudadanía, ya que tiene a la prensa y a la tribuna política como sus principales canales de expresión, no por ello deja de ser una ‘república de sabios’”. Carlos Ossandón Buljevic, “Andrés Bello y la res publica litterarum”, 119-20.

⁹ Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, 55-72. Marta Peña de Matsushita, *El romanticismo político hispanoamericano*, 45-79.

¹⁰ Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 30-54.

¹¹ Consultar dos estudios que aunque enfocados en Argentina arrojan indicios sobre la transición a nivel continental. Jorge Dotti, *La letra gótica*. Gisela Catanzaro, *La nación entre naturaleza e historia*.

romanticismo del que tanto Bello como Sarmiento son representantes.¹²

El debate en torno a la noción de historia, tan propio del romanticismo, da un buen antecedente para la emergencia del positivismo. En *La filosofía del entendimiento* se puede encontrar el marco formal más adecuado para la transición hacia el positivismo. Este marco refuerza la pregunta sobre el procedimiento y disciplina bajo el cual se debiera estudiar la relación entre historia y política con una estimación sobre las condiciones y límites del entendimiento. La distinción relevante que establece Bello en *La filosofía del entendimiento* es entre la generación de ideas negativas y positivas. En un plano formal, las ideas negativas son las que corresponden al ámbito o denominación de lo invisible:

Toda idea negativa supone dividida la universalidad de los entes en dos clases. La idea de lo invisible supone que todo cuanto existe se halla repartido entre dos grandes secciones: una que abraza todos los objetos que afectan a la vista, y la otra todos los que difieren de éstos, es decir, todos los que no la afectan. [...] A medida que una clase positiva se extiende, la clase negativa correspondiente se estrecha [...] Si la clase positiva incluye todos los entes como lo hace la que corresponde a las palabras ente, ser o cosa, no habrá clase negativa correspondiente; habrá en lugar de ella la nada. [Esto sería ejemplo de] un raciocinio llamado *ad absurdum*, en el cual se demuestra la falsedad o imposibilidad de una proposición, manifestando que en ella va implicada otra proposición evidentemente falsa. [...] La nada no tiene cualidad alguna positiva, o la nada es nada. La proposición contraria, la nada es algo, la nada es cosa, es una expresión de lo imposible, es absurda, [puesto que] el infinito ocupa en la escala intelectual el extremo opuesto de la nada.¹³

Al interior de esta serie acumulativa Bello afirma un binarismo entre las ideas positivas y negativas cuya cualidad consiste en la no reversibilidad de las proposiciones al tiempo que en la co-implicación de las mismas. Es decir, las “ideas positivas” y las “negativas” se requieren una a la otra pero no se esgrimen en el mismo orden. En último término es la idea-signo nada la capaz de identificar la valencia entre la nada y el infinito. En palabras de Bello las ideas-signo son

¹² Meri L. Clark, “The Emergence and Transformation of Positivism”, 53-67. José Elías Palti, *El momento romántico*, 55-88.

¹³ Andrés Bello, *Filosofía del entendimiento*, 215-218.

“algunas ideas que en el entendimiento hacen las veces de otras que no nos es dado formar”.¹⁴ El límite del entendimiento conformado por la valencia nada-infinito resulta ser parte de la dinámica establecida entre la generación de ideas positivas y negativas que, a su vez, se relaciona al régimen de lo visible y lo invisible.

En otras palabras, Bello ya asocia lo visible con las “ideas positivas”. De este modo se acerca a una cierta noción de lo positivo como una realidad exterior dada inmediata e independientemente de la conciencia. Esta concepción puesta en un contexto más general abre *La filosofía del entendimiento* como una transición hacia la pregunta por las condiciones de posibilidad del entendimiento. Parcialmente póstuma, la intervención de Bello tiene relevancia como contexto epistemológico para la emergencia del positivismo ya que es posible encontrar una idea de lo positivo en tanto régimen de lo visible trabajada desde inicios de la década del cuarenta.¹⁵ *Filosofía del entendimiento* prepara, de esta forma, la transición hacia un momento en que la ligazón entre las ideas positivas, comprendidas en su valencia lingüística y abstracta, se mueven progresivamente hacia la búsqueda y construcción de espacios disciplinares. En ese sentido, la generación de ideas positivas y negativas en Bello ponen a circular una serie de problemas a los que la filosofía positiva intentará responder, siendo uno de los centrales el status epistémico de la realidad objetual. El centro filosófico gramático del proyecto romántico de Bello, sin embargo, será modificado y luego reemplazado en la transición hacia el positivismo por una adopción táctica del método positivo. Adopción táctica del método y del positivismo en general puesto que lo buscado por los críticos de Bello es una transición hacia una “ciencia política” que domine el ámbito noseológico de la acción del estado pero que evite la especulación filosófica tanto como la adscripción ciega a programas foráneos a la situación local.

¹⁴ Bello, *Filosofía del entendimiento*, 219.

¹⁵ Iván Jakšić, “Orígenes del *Filosofía del entendimiento*”, 53-68.

La preocupación por el método es ensayada en relación con el positivismo por José Victorino Lastarria quien seleccionó tácticamente para el contexto chileno la aplicación del método deductivo a la investigación histórica y política.¹⁶ *Lecciones de política positiva* perfoma, incluso a nivel organizativo temático (filosofía, sociología y política) un camino posible de transición hacia el positivismo. Preocupado por encontrar nuevas avenidas teóricas para afianzar el proceso de constitución estatal Lastarria intentó conjugar elementos tanto del historicismo propio del romanticismo y del científicismo comportado por el positivismo. Por lo mismo su posición se encuentra en una especie de bisagra. Por un lado, permite la reelaboración del lenguaje político surgido con la independencia y por otro avanza un criterio demarcador al interior de los mecanismos legitimadores.

En este estudio debemos ántes de todo tratar de combinar sabiamente el razonamiento con la observación, por medio de un método seguro i jeneral; pues todo conocimiento resulta siempre de una realidad objetiva combinada con el orden subjetivo. [...] Hai en esta aplicación del método deductivo a la sociología una particularidad en que están de acuerdo los filósofos positivistas, principiando por Comte i Stuart Mill, i es que en el estudio de los fenómenos sociales no se puede proceder tratando de conocer únicamente los detalles o los hechos elementales, sin el conjunto histórico.¹⁷

El contenido, afirma Lastarria, de la reforma o transición del lenguaje político involucró la identificación de una disciplina específica, desligada y autónoma. Sin embargo, esta asociación entre sociología y método deductivo no necesariamente debía implicar que se entendiera “la realidad objetiva” sin “el orden subjetivo” o “el conjunto histórico”. En otras palabras, Lastarria no está dispuesto a sacrificar el orden problemático que lo aqueja, la cuestión de la representación política, en pos de abrazar estrictamente un programa exclusivo de intelección de lo social sea cual sea su denominación.¹⁸ Acepta, no obstante, las críticas del positivismo a la metafísica: “La metafísica ya está vencida. No hai quien la defienda ni

¹⁶ Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el Siglo XIX*, 203-231.

¹⁷ José Victorino Lastarria, *Lecciones de filosofía positiva*, Vol. 2, 17-21.

represente, como modo exclusivo de pensar”.¹⁹ Esta ambivalencia, a medio camino entre el romanticismo y el positivismo, coloca a Lastarria en posición para adoptar elementos conjugados y no exclusivos del ensayismo romántico al mismo tiempo que reclamarle al historicismo mayor apego a los hechos sociales. El conocimiento, concebido por Lastarria como la combinación de “razonamiento y observación” se orienta hacia la persecución de un bien superior entendido como el modo razonado del ordenamiento social. Es por ello que Lastarria reconoce la necesidad de modificar el marco teórico con el que se había abarcado la problemática republicana. El liberalismo ya asentado es la ruta a seguir y el nombre apropiado para la circunstancia local hispanoamericana es la *semecracia*, el *self-government* o gobierno de sí mismo. “*Semecracia* es la traducción literal de la palabra inglesa *self-government*, con que los norte-americanos significan el gobierno del pueblo por el pueblo. [...] Cada individuo es independiente para dirigir por sí mismo las cosas que solo a él le interesan”.²⁰ Liberalismo semecrático es identificado en la forma exitosa del liberalismo en Estados Unidos ante la frustración del liberalismo europeo encabezado por John Stuart Mill. Con esta identificación Lastarria establece un ajuste en relación a los fundamentos metódicos de la *semecracia* puesto que reconocer el agotamiento del modelo liberal europeo implicó una reelaboración parcial de los marcos de comprensión societales tanto románticos como positivistas. Esto le obliga a distanciarse de todo elemento que desequilibre su nueva propuesta. El distanciamiento para con el segundo Comte es obligado puesto que para Lastarria el elemento desequilibrante que más se destaca es el positivismo del Comte del *Système de politique positive ou, Traité de sociologie instituant le religion de l’humanité*. Stuart Mill expresaría, a su vez, la forma más avanzada del pensamiento positivista en oposición al segundo Comte.

¹⁸ Palti, *El tiempo de la política*, 218-44.

¹⁹ Lastarria, *Lecciones de filosofía positiva*, 48.

En Valentín Letelier la preocupación por el mecanismo de selección táctica para el estudio de la historia y la política se expande hacia la construcción de una ciencia política entendida como ciencia del gobierno. La tarea para Letelier es aprehender las leyes generales del comportamiento histórico. Critica, por tanto, el relativismo del ensayismo histórico. Rescata *Lecciones de política positiva* como el único intento en el contexto chileno que avanza hacia coordenadas científicas. La implementación de un programa marcado por el registro científico invoca, sin embargo, un doblés estratégico: en primera instancia se relaciona la adscripción de una capacidad predictora con la ley de la causalidad, clave del método científico: “Pero la mas trascendente i elevada conclusion que de estas observaciones se infiere es que los fenomenos sociales, a diferencia de los actos puramente individuales i a semejanza de todos los fenómenos naturales sujetos a la lei de la causalidad, pueden preverse i anunciarse con tanta mayor exactitud cuanto mejor se conozcan las causas jenerales que segun la teoría los ocasionan”.²¹ Por otro lado advierte:

Sin duda alguna, inspirada en jeneral por las necesidades sociales la política ha traido igualmente en jeneral el mismo rumbo que en sustancia habria traido si lo hubiera sido por la Ciencia. Por tanto es de inferir que el conocimiento de la Ciencia Política no modificará de una manera radical el ejercicio de las funciones de gobierno. Con Ciencia o sin Ciencia, en efecto, el arte de gobernar tiene que reducirse en todos tiempos i en todas partes, aun contra los propósitos de los gobernantes mismos, a satisfacer necesidades sociales, las cuales van desarrollando la política conforme se van haciendo sentir.²²

Letelier revela que la profundización del proceso legitimador de las elites tanto políticas como intelectuales se mantiene en una posición precaria. Se registra la necesidad de solventar el reformismo liberal bajo un programa de acción metódico y al mismo tiempo afirma que el imperio de “satisfacer necesidades sociales” no debiera verse afectado por una intervención vertical desde el conocimiento emanado por la ciencia política. Letelier, con este gesto, reconoce

²⁰ Ibid., 47.

²¹ Valentín Letelier, *De la ciencia política en Chile*, 85.

que la labor del intelectual de estado consiste en el equilibrio táctico de las esferas del saber y del poder.

De la generación de ideas positivas y negativas a la adopción y luego profundización del positivismo como discurso parcialmente legitimador, el último tercio del siglo experimenta una transición en la que Bello, Lastarria y Letelier conforman una columna de procesos de constitución que se dan en paralelo: estado e intelectuales se conforman como esferas de acción conjuntas donde los tránsitos entre saber y poder se intersectan. Los adherentes locales al positivismo ortodoxo renunciarán a la integración de la esfera intelectual a la estatal en nombre de un proyecto de instalación paralelo al estado o “poder temporal”. A su vez, el uso táctico del positivismo supuso no solamente el rechazo a la tesis de la unidad del pensamiento de Comte sino que el inicio de la separación entre heterodoxos y ortodoxos.²³ El quiebre del núcleo de promotores locales establece dos grupos, el primero comandado por Lastarria y Letelier y el segundo por los hermanos Lagarrigue.²⁴ Éstos últimos son el eje que articulará una red internacional de esfuerzos conducentes a la instalación de Iglesias Positivistas en la región.²⁵ Sin embargo, la fractura que experimenta el núcleo promotor de la filosofía positiva en Chile no implicó un repliegue de lo público por parte del grupo ortodoxo. Intentaron, por el contrario, una redefinición de ese espacio en consonancia con sus convicciones doctrinarias como parte de la multiplicación de los espacios de sociabilidad. La orientación polémica y radicalización de posturas del marco republicano tiene relación, en ese contexto, con una serie de eventos que

²² Ibid., 102-3.

²³ Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 187-93.

²⁴ “A la confrontación de concepciones filosóficas entre Valentín Letelier y Jorge Lagarrigue a comienzos de la década de 1880 corresponde la diversidad de sus intereses y de su actuación a lo largo de ese período. En tanto que Valentín Letelier, desde que asume el puesto de secretario de la Legación de Chile en Berlín en 1881, dedica su atención al estudio de la modernización de la enseñanza apoyándose en el sistema pedagógico alemán, Jorge Lagarrigue, secundado por sus hermanos Juan Enrique, Carlos y Luis, inicia tras su regreso (transitorio) a Chile en 1883 una renovación de las actividades positivistas doctrinarias, fundando en 1884 la Iglesia positivista de Chile”. Vicuña Navarro, *La emergencia del positivismo en Chile*, 20-1.

revelan la fragilidad al interior del orden portaliano. Entre los principales, se puede contar el escalamiento de la confrontación con la Iglesia Católica desatada desde “la cuestión del Sacristán” pero que se ve fuertemente intensificada en el período que va entre las disputas en torno a la “libertad de enseñanza” hasta la promulgación de las “leyes laicas”.²⁶ En otras palabras, la separación de la Iglesia Católica del estado chileno es signo de un proceso tensionamiento propio de las fisuras del ordenamiento político liberal. Paradojalmente, la instalación de una Iglesia Positivista y difusión de “La religión de la Humanidad” promovida por el grupo ortodoxo, quiso formar parte de esas polémicas y procesos, de un modo singular, en antagonismo a los programas de reforma del conservadurismo católico. En el momento en que parecía más claro el despegue de la institucionalización del secularismo estatal la Iglesia Positivista chilena se lanzó como proyecto en su propia modalidad de instalación pública. El grupo ortodoxo quiso el remplazo de toda religión en nombre de la “Religión de la Humanidad”. Fundada como religión secular la Iglesia Positivista osciló entre un momento plenamente doctrinario y otro moderado correspondientes a la transición entre la Iglesia y la Sociedad positivista.²⁷ Este cambio institucional respondió a una reformulación de orden político conceptual en que el amor, primer término de la trilogía positivista, trastoca equívocamente su sentido entre “humanidad” y “universalidad”.

II

El principal promotor del grupo ortodoxo chileno fue Jorge Lagarrigue (1854-1894). Desde sus más tempranas intervenciones mostró un fuerte entusiasmo por los escritos de Comte.

²⁵ Ibid., 14-24.

²⁶ Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 27-95. “Las leyes laicas de la década de 1880, la de registro y matrimonio civil así como la de secularización de los cementerios permiten comprender el paso de un liberalismo regalista a un liberalismo pluralista. O dicho de otra forma, del énfasis puesto en la soberanía del Estado al de la defensa de los derechos de los individuos”. Iván Jaksic y Sol Serrano, “El gobierno y las libertades: la ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, 88.

²⁷ Para un uso de la noción de religión secular ver: Raymond Aron, *El opio de los intelectuales*, 9-13.

Tradujo las dos primeras lecciones del *Cours* precedidas por una larga introducción de Émile Littré, siendo uno de los primeros textos castellanos de Comte en circular en Chile.²⁸ En 1876 Lagarrigue decide viajar a Francia para cursar estudios de medicina y rápidamente entra en contacto con Émile Littré quien lo introduce en círculos universitarios y sociales.²⁹ El tránsito que experimenta Lagarrigue entre la cercanía y deferencia a Littré y su posterior alejamiento es indicativo de la situación y recepción del positivismo en la década del setenta en Chile. Hacia mediados de esa década la lectura local de Comte ya estaba filtrada por las interpretaciones de John Stuart Mill y el mencionado Littré.³⁰ *Lecciones de política positiva* de Lastarria es, en cierta medida, una respuesta selectiva a ambas posiciones puesto que coloca a los promotores locales de la filosofía positiva desde el comienzo en una posición antagónica a la lectura que afirmaba la unidad y continuidad del pensamiento comtiano. Lagarrigue, quien además de la traducción había publicado defensas a la filosofía positiva en línea con Stuart Mill y Lastarria,³¹ llega a París para no muchos meses después encontrar que la situación era más compleja. El propio Lagarrigue narra esta trayectoria en una carta a su hermano Enrique:

Durante los primeros meses, mis incesantes y nuevas impresiones no me dejaban el ánimo tranquilo para ocuparme de los graves problemas de la filosofía. Pero, muy pronto, en los ratos libres que me dejaban mis estudios médicos, comencé a meditar sobre las grandes cuestiones que encierra la filosofía positiva. Lo primero que se me ofreció a la vista, al dirigir mis miradas del lado de los sucesores de Augusto Comte fué su profunda división en dos escuelas distintas: los que sostienen solamente el Curso de Filosofía Positiva, cuyo campeón principal es M. Littré y los partidarios de la Política y de la Religión de Augusto Comte, que reconocen como jefe a Mr. Laffitte que Comte mismo instituyó como su sucesor. Los primeros me eran ya conocidos; faltábame que estudiar y conocer a los segundos, contra quienes tenía prevenciones, pues los creía demasiado fanáticos. He trabado pués, relaciones con ellos, y he asistido a los cursos de Mr. Laffitte. Pronto la comparación entre las dos escuelas, me ha convencido de la superioridad social

²⁸ Auguste Comte, *Principios de filosofía positiva*.

²⁹ Sobre Littré y la segunda república: Sudhir Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic*, 23-83.

³⁰ Émile Littré, *Opúsculos de filosofía positiva*. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*. Émile Littré, *Auguste Comte et la Philosophie Positive*. Martina Barros, *Prólogo a La esclavitud de la Mujer*.

³¹ Dos de los textos tempranos de Jorge Lagarrigue en la *Revista Chilena* resultan indicativos del momento: Jorge Lagarrigue, “La filosofía positiva”, 632-645. “La filosofía positiva. Algunas palabras en su defensa”, 58-97.

y moral de la segunda. La primera, limitándose a la parte intelectual de la doctrina de Comte, es incapáz de producir una verdadera unión ni la menor organización entre sus adeptos. Por lo que yo mismo he visto tampoco tiene acción alguna sobre el proletariado ni sobre la mujer.³²

Lagarigue identifica tres aspectos relevantes en su progresivo conocimiento de los cultores de la filosofía positiva en la capital francesa. El primero es el reconocimiento de la profunda fisura al interior del movimiento positivista. El diagnóstico y experiencia de Lagarrigue demuestra que en Chile resultaba tremendamente complejo desprenderse de los marcos comprensivos prefijados por el desenvolvimiento de patrones de lectura y acceso que impedían la visualización completa del corpus comteano. De hecho, de aquí en más y luego de las sucesivas conversiones, el grupo ortodoxo denominará a quienes suscriban tácticamente a parte del ideario comteano como “incompletos”. Promovida por Littré, la línea de interpretación parcial se opone al grupo encabezado por Pierre Laffitte quien apuesta por una lectura que enfatiza la continuidad en la obra comteana. Prontamente éste último se transforma en un nuevo referente para Lagarrigue.³³ En segundo término, Lagarrigue hace notar que el grupo de Laffitte posee una capacidad de gestión y organización superiores. Este punto no es menor puesto que Lagarrigue empieza a concebir el positivismo como una filosofía con capacidad para intervenir y modificar la realidad social no solamente por la vía de la adaptación táctica sino por la explícita conformación de un grupo organizado y jerarquizado que superara la dinámica del salón literario o científico. El positivismo no es una mera actividad “intelectual” sino que se despliega bajo la guía de un programa (*Système*) y una meta (estadio positivo). Identifica a continuación dos sujetos para su consecución: el proletariado y la mujer. El positivismo “incompleto” se define, y

³² Jorge Lagarrigue, *Trozos de su diario íntimo*, 29. Jorge Lagarrigue, “Trozos de su diario íntimo”, 148: Carta del 31 de Julio de 1877.

³³ Fabio Moraga Valle, “Ciencia, historia y razón política: el positivismo en Chile, 1860-1900”, 420-466. Marcelo Pérez Muñoz, “Le Positivisme des frères Lagarrigue: 50 ans de politique positive”. Marcelo Pérez Muñoz, “De política positiva y medicina. Jorge Lagarrigue y ‘la influencia de la moral sobre el cuerpo’”. Jean-Claude Wartelle,

este es el tercer aspecto destacado por Lagarrigue, como una lectura parcial de Comte que no contempla un programa de acción y por lo mismo no identifica individuos para ponerlo en marcha. La capacidad y orientación del grupo laffitteano atraerán a Lagarrigue hasta su conversión. El despertar de Lagarrigue a sus nuevas convicciones escala rápidamente y sus estudios, tanto de medicina como del corpus comteano, se profundizan en busca de la ansiada conciliación entre ciencia y religión.³⁴

Tomada esa orientación general hacia el establecimiento de la “Religión de la Humanidad” Lagarrigue y el grupo ortodoxo comienzan las gestiones para la instalación de la Iglesia Positivista de Chile. Con ese objetivo participarán de un modo singular en el proceso de secularización estatal lanzado en Chile desde tiempos de la independencia. En la conferencia “Catolicismo y positivismo” Lagarrigue marca el tono polémico de las intervenciones públicas promovidas por el grupo ortodoxo. Recordar que las “leyes laicas” habían sido aprobadas el año anterior (1883) por lo que la mera idea de llamar a la instalación de una iglesia y alianza estratégica con las “almas católicas” se presenta como una fuerte disonancia con el clima local. Luego de una presentación sumaria del positivismo, en línea con el *Catéchisme positiviste* de Comte, pasa a exponer elementos de conciliación y distancia entre las dos religiones.³⁵ La primera puntualización general es que el catolicismo es parte fundamental de la transición epocal hacia la “Religión de la Humanidad” *qua* estadio positivo. La crítica del positivismo no pasa por la destrucción del catolicismo sino por su reemplazo. El diagnóstico es que el catolicismo, sumido en un largo proceso de decadencia desde fines de la Edad Media, no ha cumplido con su misión: que la verdadera religión se realice como universal. La “Religión de la Humanidad”

L'héritage d'Auguste Comte, 123-182.

³⁴ Pérez Muñoz, “De política positiva y medicina”, 4-15.

³⁵ Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*. Jorge Lagarrigue, *Positivismo y catolicismo*. Jorge Lagarrigue, “Positivismo y catolicismo”, 407-27.

viene a reactivar este carácter universal.

Católica quiere decir universal, y ese bello calificativo es, al mismo tiempo, el mejor título de gloria de la doctrina que lo lleva y la mejor prueba de su condenación. El catolicismo, en efecto, introdujo por primera vez, en los espíritus, la noble aspiración de unificar toda la raza humana bajo una creencia común. Desde entonces quedó impresa para siempre, en las almas superiores, la santa idea de que la verdadera religión, como el verdadero amor, debe abrazar a la Humanidad entera. Pero ¿ha realizado acaso, o está siquiera en camino de realizar el catolicismo su sublime propósito? Responda por mí la historia con su imparcial e inapelable justicia.³⁶

A pesar de esta decadencia: “Los pueblos católicos son los mejor preparados moral y socialmente, para comprender y abrazar la Religión de la Humanidad”.³⁷ Según Lagarrigue el positivismo debiera “absorber” al catolicismo. Es decir, el plan de acción del positivismo religioso o completo pasa por la realización del catolicismo en tanto mecanismos de superación de las limitaciones propias de la “Religión de Dios”. Esto quiere decir que para la lectura completa de Comte hay que establecer una “santa alianza” estratégica que solvente la transición hacia la religión positiva. “Subordinando las diferencias de dogma a la igualdad de fin, positivistas y católicos nos uniremos en defensa del sentimiento religioso, cada día más amenazado. Tenemos un enemigo en común, la irreligión, el vacío; combatimos por una misma causa, la moralidad, la virtud”.³⁸ En esta subordinación la religión católica cumpliría un rol facilitador propiciado por el redireccionamiento de una piedad horizontal hacia la activación del amor positivo. El catolicismo estaría atrapado, en esta concepción, dentro de una obsesión personalista que impone la hiperinflación de los sentimientos “egoístas” en detrimento de los “altruistas”. “Toda doctrina religiosa señala un fin a la vida humana. El catolicismo lo hace consistir en la salvación personal, en merecer la felicidad eterna en el paraíso celeste”.³⁹ Se trata entonces de volcar este impulso personalista hacia un alzamiento colectivo de la “Humanidad”.

³⁶ Jorge Lagarrigue, “Positivismo y catolicismo”, 421-2.

³⁷ Ibid., 426.

³⁸ Ibid., 425.

El catolicismo redujo “las simpatías humanas y tendía a separar al hombre de la ‘Humanidad’”. Mirando la tierra como un triste lugar de destierro, y considerando las afecciones terrestres como un obstáculo en su marcha hacia el cielo, el católico ferviente no puede tomar un vivo interés por los destinos progresivos de nuestra especie”.⁴⁰ En clara oposición a las reformas protestantes, que profundizaron este personalismo des-institucionalizado, el positivismo busca afianzar una nueva moral dando a un giro en la dirección del amor cristiano. Según Lagarrigue, la máxima moral del catolicismo es la suprema encarnación del excesivo personalismo que el positivismo intenta redireccionar: “Hasta en la fórmula moral del catolicismo, aparece ese carácter personal, pues sanciona el egoísmo, presentando el amor de sí mismo como tipo del amor a los demás: *Ama a tu prójimo como a ti mismo*”.⁴¹ A partir de este punto, crítico del movimiento recursivo propio de la vuelta al sí mismo, es que se funda la moral positiva.

Agotados ya los servicios provisorios de la moral teológica, se alza hoy, en toda su pureza y majestad, la moral positiva. Su superioridad deriva del fin social que asigna la existencia humana. No nos destina a salvarnos personalmente sino a abnegarnos socialmente, *a vivir para los demás*. Nos pide concentrar gratuitamente nuestros afectos, nuestra vida, en la Humanidad, en el Ser que nos ama y protege, y que necesita, al mismo tiempo, de nosotros. Reconociendo en nuestra alma las afecciones benévolas, sabe que ella es capaz de consagrarse al servicio de los demás, sin la esperanza de una recompensa cualquiera, por la sola satisfacción que procuran el ejercicio del bien y el sentimiento del deber cumplido. En el Positivismo llegamos, por fin, a la plenitud del amor, que sólo busca el bien de la persona amada, y que dispone al absoluto sacrificio de sí mismo. *Vale más amar que ser amado, vale más dar que recibir*: he ahí las fórmulas características del verdadero corazón positivista.⁴²

Esta nueva moral marca su presencia como un inmanentismo que da la espalda a la promesa trascendente de salvación y vida eterna en pos de una disposición ética o abnegación social, en que la acción y el bien se orientan a fines no mediados por el interés personal sino por la unidireccionalidad del amor. Realizado en su potencia, el amor positivista es pleno cuando no

³⁹ Ibid., 417.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

se aparta del ascetismo que lo define. En cambio, el catolicismo discierne a la naturaleza humana atrapada desde siempre en la perpetua lucha entre la naturaleza y la gracia, entre verticalidad divina y horizontalidad mundana. Para Lagarrigue, seguidor fiel de Comte, la concepción positiva de la naturaleza se ancla en “la existencia de los instintos simpáticos o altruistas”.⁴³ Así, el amor positivista establece una subordinación del egoísmo al altruismo. La moral positiva busca explorar y definir un nuevo sentido para el catolicismo a medio camino entre paulinismo y franciscanismo, explotando sin compromisos teológicos la noción de amor en tanto despojo sin espera de retribución. De esta forma la moral positiva El amor positivo difiere del paulino puesto que no opera bajo la promesa de vida eterna. A pesar de ello Luis Lagarrigue es capaz de afirmar que “[E]l Dios de San Pablo no consistía en un frío concepto del espíritu, como el de los filósofos griegos, sino en un ardiente amor que arrebatava su alma hasta el éxtasis. Ese Dios estaba destinado a ligarse íntimamente a la existencia humana”.⁴⁴ El ardiente amor paulino es rescatado por el positivismo y redirigido hacia la inmanencia mundana. Por otro lado, al negar la promesa de vida eterna pero conservar la piedad ahora entendida en términos de horizontalidad unidireccional y no recíproca el positivismo religioso u ortodoxo no descarta al paulinismo sino que lo integra secularizándolo de forma incompleta. Similar gesto en relación al franciscanismo, el positivismo religioso no considera la pobreza como un bien en sí mismo sino que entiende la disposición hacia el otro como inmensurable. Puesto en otros términos, lo que está en juego en la disposición hacia el otro esgrimida por el positivismo ortodoxo es el modo específico en que aspectos de la ética cristiana son incorporados y ligados a un proyecto de instalación paralelo al estado en que la modernidad científico secular se fundamenta desde uno de sus supuestos puntos

⁴² Idem.

⁴³ Jorge Lagarrigue, “Positivismo y catolicismo”, 418. Para la noción de simpatía ver: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 32-38.

⁴⁴ Luis Lagarrigue, *San Pablo según sus epístolas*, 164.

máxime de celebración.

III

La noción de amor como principio es la base para la fundación de la religión de la humanidad en tanto doctrina conmemorativa del legado occidental.⁴⁵ El amor, a pesar de ser el primer término de la trilogía positivista (amor, orden, progreso) es al que Comte llegó con mayor tardanza. Lo que se suele asociar con el positivismo comtiano, los postulados del prefacio al *Traité philosophique d'astronomie populaire* titulado *Discours sur l'esprit positif*, todavía no incluyen al que será el primer término de la trilogía.⁴⁶ El rol que cumple el amor, sin embargo, es clave para la doctrina en su conjunto. Para Comte el amor es una recualificación de la fraternidad, su “equivalente” en la trilogía de la revolución y masonería francesas (libertad, igualdad, fraternidad). Si la fraternidad opera bajo la forma de un tercero necesario ante la inconmensurabilidad entre libertad e igualdad, el amor instalado a la cabeza de la trilogía tiene como meta leer el lazo social en tanto solidaridad y altruismo.⁴⁷ Hay que recordar que si bien Comte proviene de una tradición de pensamiento político en la línea de Saint-Simon y de cierto tipo de socialismo utópico, su rompimiento implicó un giro conservador confirmado luego de 1848. Es justamente en los años inmediatamente anteriores a los acontecimientos de la comuna que Comte comienza a ensayar con más fuerza la idea de la religión de la humanidad. Amor, en este sentido, funciona como elemento diferenciador en la obra de Comte. Sirve para separar dos momentos pero también tiene la capacidad de filtrarse y generar efectos en otros conjuntos problemáticos.

⁴⁵ Ligada de cerca al “altruismo industrial”. Luis Lagarrigue, *Síntesis subjetiva*, 9-28.

⁴⁶ El texto fue publicado en 1844. En la edición de 1893, que sigue siendo la base para muchas reediciones y traducciones, aparece Miguel Lemos como editor y se agradece a Jorge Lagarrigue como tipógrafo.

⁴⁷ “So the question arises about the nature of cooperation itself. The possibility of this freely occurring implies the willingness of individuals to forgo individual interests in favor of collective ones, an attitude of unselfish sociality which Comte called *altruisme*. Put this way, the whole moral problem of society, indeed the moral secret of religion itself, was how to secure the preponderance of altruistic over egoistic instincts”. Andrew Wernick, *Auguste Comte*

Amor, por tanto, encabeza el ordenamiento de la religión de la humanidad entendiendo que la noción de religión que maneja el segundo Comte, y por extensión el grupo ortodoxo chileno, tiene que ser entendida en su polivalencia y equivocidad. Religión o *religio*, como término, se puede concebir en dos sentidos. El primero es *religare*, afirmación del lazo “amoroso” que funda a la vez que recompone la comunidad con lo divino. El segundo sentido es en tanto *relegere*, es decir, la distancia que mantiene separada la unicidad distintiva entre el espacio sacro y el profano.⁴⁸ La cualidad del lazo asociado a *religare* es lo que la sociología post-comteana retomó como solidaridad y altruismo.⁴⁹ En cambio, la etimología cercana a *relegere* puntualiza una autonomía relativa del espacio sagrado siempre amenazado por el riesgo inminente de profanación. Si amor es la noción base para el establecimiento del lazo comunitario entonces esta cualidad se revela como un aspecto fundamentalmente político. En otras palabras, en el qué del amor se juega la determinación de una especie de grado cero de la política según Comte. Por otro lado, la equivocidad o doble sentido del término religión abre la política de la religión de la humanidad hacia la ansiada autonomía al relegar o separarse del poder temporal o estatal. El amor positivo funda la búsqueda de la constitución de un espacio social propio definido en términos institucionales bajo un entendimiento paradójal de la secularización.

Para comprender el intento por conjugar los desarrollos de la civilización occidental en su valencia espiritual y religiosa es útil tener en cuenta el hilo de continuidad en la trayectoria que llevó a Comte a idear la religión de la humanidad. Esta trayectoria se divide en momentos correspondientes a los dos grandes textos comtianos. El primer tramo de la trayectoria se puede

and the Religion of Humanity, 123.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Profanaciones*, 99-101.

⁴⁹ “Esto es lo que ha hecho vana la tentativa de Comte para organizar una religión con viejos recuerdos históricos, artificialmente despertados: de la vida misma y no de un pasado muerto puede salir un culto vivo. Pero ese estado de incertidumbre y de agitación confusa no podría durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad”. Émile Durkheim, *Las formas*

encontrar en los seis volúmenes del *Cours*. El segundo, correspondiente al *Système*, es el que interesa mayormente por su centralidad en la configuración de la religión de la humanidad. Coincidente con este segundo momento hay que destacar el encuentro con Clotilde de Vaux, la amada nunca amante de Comte. El halo de misterio que todavía rodea la tortuosa relación es para muchos biógrafos uno de los eventos clave de su trayectoria.⁵⁰ En este punto es difícil separar doctrina y biografía. El propio Comte ayudó a generar parte de esta confusión entre vida y obra alzando a Clotilde, luego de su temprana y trágica muerte, al panteón de la religión de la humanidad alterando la nomenclatura para incluir al amor y al culto de la mujer. La noción de amor positivo emerge justamente a propósito del encuentro fallido con Clotilde. Basado en un diagnóstico del quiebre comunitario, la religión de la humanidad representó el lanzamiento de un programa de regeneración social en el que convergen la forma política del catolicismo y su fallido vaciamiento.⁵¹ Comte y los grupos ortodoxos concibieron la Iglesia Positivista en un sentido similar: la secularización incompleta de lo social es su objetivo, la instalación de la Iglesia positivista su medio.

Ahora bien, en el marco comprensivo del positivismo la religión de la humanidad propiamente tal no tiene sentido si no se realiza de forma práctica. La muerte de Clotilde acelera los planes de concreción. Esta necesidad precedió la fundación de la Iglesia. La sociedad positivista nació de esta coyuntura. Ideada por Comte en primera instancia como un club social en que se discutían temas de interés común prontamente evolucionó para transformarse en la base promotora de la obra de Comte y como lugar de reclutamiento de los futuros líderes del

elementales de la vida religiosa, 439.

⁵⁰ La relación entre Clotilde y Comte ha sido documentada desde la perspectiva de Comte y sus escritos (Lévy-Bruhl y Gouhier). Con la publicación completa de su correspondencia, estudiosos recientes han podido dar con una imagen más balanceada y fidedigna de la “divina pareja”.

⁵¹ Para Carl Schmitt la Iglesia Católica por medio de su carisma es capaz de detener la fuerza secularizadora de la modernidad. *Catolicismo y forma política*, 45-92.

movimiento positivista. Las muertes, tanto de Clotilde como la del propio Comte, marcaron una división en el movimiento positivista entre los que consideraron que el verdadero legado de Comte se encontraba en *Discours y Cours* y otros que se empeñaron en indicar al *Système* como el conjunto de textos que de mejor forma expresaba la última fase del pensamiento de Comte.

IV

Luis Lagarrigue, el menor de los hermanos, fue el encargado de editar *La religión universal*. La obra tiene una característica distintiva: está compuesta por extractos de distintas obras de Comte puestas en forma de diálogo entre Comte y Clotilde emulando de forma artificial este encuentro. Lo que interesa aquí, como parte del esquema de comprensión de la Iglesia Positivista, es la labor de coordinación y traducción. Como gran parte de las publicaciones positivistas *La religión universal* es un texto principalmente de divulgación en que se explican los elementos básicos, la arquitectura de nociones y prácticas de la religión de la humanidad, en este caso *universal*. La exposición está estructurada por la dinámica establecida entre las preguntas de Clotilde, las respuestas muchas veces sumarias de “El Maestro” y el corolario a modo de resumen sintético avanzado de Clotilde. Si bien la palabra suele ser de Comte es la posición del que pregunta quien termina facilitando la comprensión. Esto se debe a que Clotilde es también la encargada de avanzar, profundizar y modificar los temas a tratar. El lector puede tomar este texto como guía de lectura del *organon* positivista consultando la lista de referencias que aparece como apéndice a la edición, allí es posible constatar que la gran mayoría de las citas de *La religión universal* provienen del *Système*. En el encuentro, Clotilde es caracterizada menos como musa inspiradora que como parte integral del diálogo. Al representar lo femenino, Clotilde abre la serie que de distinciones que posicionan a la mujer como “el ángel del hogar” en sus múltiples dimensiones positivistas: madre, esposa e hija. En la medida en que el encuentro es la

confesada génesis de la religión de la humanidad la separación entre lo masculino y lo femenino tiende a agudizarse. La mujer porta la responsabilidad por la transmisión de valores y educación en el ámbito privado dotando a la dualidad de los sexos la característica a replicar en otras esferas de la división social positivista.⁵² El ámbito privado: casa, familia, culto privado y también la “teología” es puesto bajo la guía e influencia de Clotilde. El positivismo, en su perenne acumulación de conocimiento sin verdad, discierne y evalúa el encuentro de las tradiciones teológica y científica intentando establecer una conciliación. Convergencia, en el fondo, que critica al catolicismo romano por su falta de reconocimiento frente a los avances de la ciencia y que al mismo tiempo identifica las tendencias al quiebre comunitario y la pérdida de religiosidad como efectos negativos del racionalismo moderno. No sin paradoja, el positivismo advoca por ambos aspectos. La religión de la humanidad, aquí *universal*, sería el paraguas bajo el cual es posible leer estas tradiciones como no contrapuestas, sino más bien conciliadas en el amor.

La religión universal en su respuesta a la problemática presentada por la modernidad científica y secular al catolicismo romano despliega un programa de acción encabezado por Clotilde como emblema de lo femenino. “La revolución femenina debe ahora completar la revolución proletaria, como ésta consolidó la revolución burguesa, emanada de la revolución filosófica”.⁵³ Algunos elementos se desprenden de lo anterior. Primero es que el proletariado es reconocido como estrato social y agente histórico. No es menor que esta consideración pretenda absorber las reivindicaciones de las movilizaciones proletarias desde su apuntada incompletud. El diagnóstico, en tanto, cifra una concatenación de cambios socio-paradigmáticos que desembocan no en la revolución social sino en la femenina. Inmediatamente se entrega la

⁵² Sarah Kofman, *Aberrations*, 57-89.

⁵³ Luis Lagarrigue, *La religión universal*, 20.

fórmula donde la mujer se convierte en el nuevo sujeto del cambio social. “Pero este complemento decisivo se liga, sobre todo, a la revolución popular, según la solidaridad evidente que subordina la incorporación social del proletariado a la liberación de la mujer respecto a todo trabajo exterior”.⁵⁴ Esta transición, por lo visto, tiene como corolario el retiro literal de la mujer del espacio público. El diagnóstico positivista es que sin “la abolición de esta servidumbre” no podría cumplirse la constitución de la familia proletaria. El programa de reforma positivista queda sellado bajo el siguiente “principio incontestable”: “el hombre debe alimentar a la mujer, a fin de que ella pueda llenar su santo destino social”.⁵⁵ Aunque pueda parecer contrario a estas formulaciones, la equidad de los sexos fue un tema patrocinado por el positivismo, especialmente en la versión de Stuart Mill.⁵⁶ Para la lógica positivista, torcida ciertamente, se establece una separación de espacios en que la mujer obtiene su definición por vía de su “santo destino social” como adscripción a una condición cuasi divina, pero siempre al interior del hogar.

Clotilde, al convertirse en un modelo angélico otorga al programa de *La religión universal* una marca unificadora recalcada por la confesión comteana sobre lo femenino: “Mi carrera, dedicada desde su comienzo reorganización espiritual fue completada por la íntima regeneración que resultó de la influencia femenina de un modelo angélico, influencia que la muerte consolida y desarrolla”.⁵⁷ En la coordinación del encuentro entre Clotilde y Comte *La religión universal* se descubre como una instancia reguladora. “La religión universal, hija mía, está destinada a reglamentar la vida humana, a la vez personal, doméstica y cívica, refiriéndolo todo a la Humanidad”.⁵⁸ Esta división sexual de la vida social, bipartida nuevamente como lo doméstico y lo cívico, atiende a la conexión establecida entre lo personal y lo terreno de “la

⁵⁴ Ibid., 9.

⁵⁵ Ibid., 10.

⁵⁶ Vincent Guillin, *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality*, 191-231.

⁵⁷ Luis Lagarrigue, *La religión universal*, 11.

Humanidad”, aquí entendida como una separación de la experiencia en la que testifican “los diversos aspectos de nuestra experiencia, afectiva, especulativa y activa, se refieren simultáneamente a nuestra naturaleza y a nuestra situación, de modo que exigen dos disciplinas conexas: una para el interior o otra para el exterior”.⁵⁹ El conjunto de normas que se deriva de esta separación sexual de la vida social se asocia a la cualidad del espacio, diferenciando en cada instancia los basamentos del comportamiento y los roles en una estricta compartimentación. En efecto, en la continuación se responde a estas definiciones sintetizándolas en un intercambio en el que Clotilde afirma: “Esta conexidad, pertenece sin duda al principio de la Humanidad, que se refiere al exterior y al interior, como sentimiento, concepto o destino”.⁶⁰ “El Maestro” agrega con una realzada síntesis: “Bajo el impulso de la Humanidad, el amor coordina nuestra vida interior, que la fe liga al medio exterior, constituyéndose así el doble régimen que exige la existencia humana”.⁶¹ De esta forma, la dualidad impuesta por *La religión universal* establece una distinción clave para el diagrama de la Iglesia Positivista. El amor, desplegado desde “la vida interior” coordina, así como Luis Lagarrigue coordina el diálogo-encuentro entre Clotilde y Comte, a la fe como el elemento visible del amor en el espacio público. La equivalencia entre amor y fe se asocia a la separación entre interior y exterior y doméstico y cívico, que no es más que una replicación de la separación “equitativa” entre masculino y femenino.

En el marco de *La religión universal* la fe supone un alcance general. Sin embargo, esta fe es contraria a la introspección y conexión uno a uno con lo divino o ultraterreno. La fe positiva se juega en el culto público. La institución propiamente tal entra en este punto en el diagrama a propósito de la distinción entre síntesis y sistema. El positivismo, en su

⁵⁸ Ibid., 25.

⁵⁹ Ibid., 26.

⁶⁰ Ibid., 50.

⁶¹ Ibid., 51.

autodefinición en tanto síntesis del conocimiento europeo occidental anuncia el cierre de la era de los sistemas. La oposición del positivismo no es a la teología, o a la religión como es obvio en lo expuesto aquí, sino a la metafísica. En otras palabras, no es tanto contra sino asumiendo la idea de sistema inaugurada con la filosofía crítica y el ciclo del idealismo alemán. Clotilde pregunta: “Sólo desearía saber, padre mío, si esta admirable síntesis general es susceptible de condensarse en una institución religiosa que resuma el conjunto de nuestro perfeccionamiento físico, intelectual y moral”.⁶² La pregunta, que involucra su respuesta afirmativa, establece la cuasi definición del positivismo como síntesis institucional. Se busca la forma política adecuada para profesar el culto público. *La religión universal* encuadra este culto público como expresión de fe. “No se puede evitar o reparar la dispersión de los sentimientos y de los pensamientos sino resumiendo la síntesis en una institución hacia la cual converjan las principales emociones y concepciones”.⁶³ Esta institución es la Iglesia Positivista.

La concentración del conocimiento y su posterior reducción institucional tiene el explícito objetivo de encausar el despliegue afectivo y tomar el culto público en tanto conmemoración. Como es habitual *La religión universal* ofrece una solución dual a la cuestión eclesial o al cómo proceder a la preservación del conocimiento y del sentimiento: por los misterios o por las utopías, según sea la religión teológica o positiva. “El ejemplo decisivo de esta concentración nos lo ofrece el catolicismo, al instituir desde su comienzo, el incomparable sacramento de la Eucaristía, para resumir, a la vez, su culto, su dogma y su régimen”.⁶⁴ El catolicismo romano es tomado como guía en la composición y estructura de la Iglesia Positivista. *La religión universal* toma la eucaristía, el sacramento de la comunión, como elemento central o síntesis.

⁶² Ibid., 60.

La utopía positiva, otro elemento relevante en la estructura argumental del positivismo religioso, dará el paso clave para clarificar la posición de Clotilde en este esquema de comprensión. Se entiende la utopía positiva como una anticipación de la realidad opuesta a las “falsas que consagran siempre retrogradaciones imposibles”.⁶⁵ Si esto es así, profesora Clotilde en *La religión universal*, “las utopías positivas son sin duda, el complemento de la teoría de la religión, resumiendo la unidad real por un límite ideal hacia el cual convergen los votos, los proyectos y las tentativas propias perfeccionamiento continuo de nuestra triple naturaleza, material, intelectual moral”.⁶⁶ El objetivo de la Iglesia Positivista, de esta manera, se define como el establecimiento y la activación de utopías positivas o configuraciones de futuro en las que se excluyan cualquier aspecto foráneo o corruptor. La principal de las utopías positivas es la de la Virgen Madre como “el resumen sintético de la Religión Universal, ya que combina todos sus aspectos... vuestra Utopía de la Virgen Madre como destinada a suministrar a las almas escogidas, sobre todo femeninas, un resumen sintético del positivismo, como el misterio de la Eucaristía para el catolicismo”.⁶⁷ De lo anterior se deduce la división general de la Religión según *La religión universal*:

La Religión, hija mía, que está destinada a enseñarnos a vivir para los demás, debe consistir esencialmente en regularizar la cultura directa de los sentimientos altruistas. Ella se reduciría sólo al Culto si nuestras necesidades materiales no exigieran el doble complemento del Dogma y del Régimen, para dar carácter altruista a nuestra actividad, que por su naturaleza es egoísta. Es preciso instituir la supremacía del Culto, considerando sus relaciones con el Dogma y el Régimen, que son indispensables a su eficacia moral. Tal armonía se encuentra indicada por la fórmula positivista: *el amor por principio, y el orden por base; el progreso por fin*, considerando sus tres términos con relación a las tres partes del tiempo. Pues, el amor, fuente directa del Culto, se refiere al porvenir, mientras que el orden, dominio mental del Dogma, precede del pasado; y el

⁶³ Ibid., 61.

⁶⁴ Ibid., 70.

⁶⁵ Ibid., 71.

⁶⁶ Ibid., 75.

⁶⁷ Ibid., 101.

progreso, objeto práctico del Régimen, se refiere al presente.⁶⁸

Más de cincuenta años antes de la publicación de los doce diálogos entre Comte y Clotilde que componen *La religión universal* (1938) Juan Enrique Lagarrigue publicaba *La religión de la humanidad* (1884). En buenas cuentas, dos puntos extremos en el esquema de reconstrucción de la Iglesia Positivista. Esta reconstrucción, afirmada en la exposición lineal de la arquitectura de nociones que gobierna al primer término de la trilogía positivista, está forzada a ser sumaria en al menos dos sentidos. El primero es que contiene la descripción de un punto terminal dentro de la compleja emergencia del discurso positivista en la región. *La religión universal*, en su reclamo por instaurar el proyecto de la Iglesia Positivista se estrella contra la constatación del fracaso de su empresa, como es evidente hacia finales de los años treinta del siglo pasado. En este sentido *La religión universal* es un texto escrito desde la agonía del positivismo que la retirada de la firma autoral no hace más que ejemplificar. Este momento último y extremo en la trayectoria del positivismo ortodoxo se presenta ahora como el primero justamente porque es desde este punto, la muerte y agonía del positivismo, que adquiere mayor intensidad el modo discursivo propio de su condición emergente. La radical búsqueda de autonomía que supuso el proyecto de instalación de la Iglesia Positivista en Chile choca con la impresión generalizada que la extrema reproducción cultural avanzada por las instancias del positivismo en la región no tuvieran movilidad o desplazamientos internos a sus propios diagramas de intelección. En su búsqueda por autonomía la Iglesia Positivista y *La religión universal* encuentran que el fracaso político acelera las dinámicas de reproducción cultural. En retrospectiva, podría afirmarse que el momento que da inicio a la secuencia aquí remitida, mediados de la década del ochenta del siglo diecinueve, el positivismo emergente obtiene un

⁶⁸ Ibid., 150.

grado de reproducción menor al alcanzado cinco décadas más tarde.

Consecuentemente, el segundo sentido de este sumario, es que el momento de la muerte del positivismo queda esquematizado dentro del desplazamiento entre humanidad y universalidad presente en el discurso positivista. Este desplazamiento tiene una cualidad representativa: la muerte como parte del culto público de conmemoración. En *La religión de la humanidad* Juan Enrique Lagarrigue lo explica así: “El culto verdadero del Ser Supremo que la Religión de la Humanidad viene hoy a instituir sistemáticamente, ha sido practicado siempre espontáneamente. El homenaje tributado a los muertos en todos los tiempos y países, y la apoteosis de los grandes hombres, son los antecesores naturales del culto a la Humanidad”.⁶⁹ El modo en que este texto difiere de *La religión universal* no es su inserción u alcance sino su composición. *La religión de la humanidad*, si bien sigue siendo parte de la plataforma de difusión del positivismo ortodoxo, recurre a la firma autorial como medio legítimo de publicidad y no a su retirada. No hay coordinación sino exposición de la doctrina. Las citas son reducidas al mínimo y cuando las hay no se entrega su fuente. La insistencia compartida y fundamental sigue siendo Clotilde. Con mayor precisión, la muerte de Clotilde. “Y como Dante encontrara a Beatriz que le inspiró su gran poema, Comte tuvo entonces la feliz ocasión de conocer a Clotilde de Vaux, que, despertando las fibras más delicadas de su corazón, le hizo concebir la excelsa Religión de la Humanidad”.⁷⁰ La estatura comteana cambia de registro según el objetivo que aquí es explícito: encuadrar a la mujer dentro del esquema de la religión de la *humanidad*. La compartimentación sexual de la sociedad se mantiene. Se fundamenta, de esta forma, la sociocracia como la modalidad o tipo político funcional al estado positivo.

El régimen que él formula (Comte) es contrario a las preocupaciones democráticas del presente. Mas, no se vaya a creer por eso que miraba en menos al proletariado, que nadie

⁶⁹ Ibid., 44.

⁷⁰ Ibid., 23.

lo ha amado como nuestro Maestro. Pero, con la profundidad de su espíritu, comprendió luego que la anarquía democrática no hace más que empeorar la situación del pueblo. El verdadero remedio está, a su juicio, en la regeneración moral de todas las clases sociales. Fija como tipo político, no la aristocracia, ni la democracia, sino la sociocracia. En este régimen, todos los individuos son considerados como miembros de la sociedad, teniendo cada cual su función en ella.⁷¹

Establecida esta estratificación social positiva, que no es sino la muerte del cambio social, se reconoce al proletariado-pueblo como el objeto de la regeneración social. La conversión, guardada para las esferas patriarcales y sacerdotales, queda recluida dentro de círculos sociales cuya influencia es vertical. En la corona, la casta sacerdotal estará a cargo de la dirección moral, velando por el estricto seguimiento de las funciones específicas asignadas a cada estrato. No es de extrañar, entonces, que este movimiento sociocrático encuentre su límite ante la aparición de los populismos en la región. Dicho de otra forma, la modalidad de política de masas inaugurada en las primeras décadas del siglo veinte apunta justamente a desbancar las lógicas aristocráticas de las democracias y republicanismos del diecinueve. La muerte del positivismo, entonces, habría que entenderla también de esta forma. Sin embargo, la dimensión carismática de la propuesta sociocrática se realza. El optimismo histórico estipulado por las utopías positivas confirma esta tendencia.

La religión de la humanidad, que viene a tomar posesión formal del porvenir, es también dueña del pasado y del presente. Ella ha sido practicada siempre por las naturalezas verdaderamente virtuosas, que sacaban de su propia alma ese ardiente amor que lo abarca todo. Dondequiera que hubiera algo digno de nuestro afecto, eso entraba a formar parte de nuestro corazón. Así en todos los tiempos y lugares se ha tenido la más viva simpatía por la Tierra, patria común del género humano, por el país de que fuéremos ciudadanos, por la casa en que nacíramos, por esposa, por los padres, por los hijos, por los hermanos, por los amigos, por los sirvientes, y, en fin, por el perro, el caballo, el elefante, el camello que han cooperado en la obra humana más que muchos hombres venidos al mundo para hacer daño. Es decir, que han sentido y sienten de esa manera las personas naturalmente amantes. En el campo de los afectos todo se liga, así en bien como en mal. Cuando el odio domina, todo es malevolencia; cuando el amor, todo benevolencia.⁷²

⁷¹ Ibid., 51-2.

⁷² Lagarrigue, *La religión de la humanidad*, 53-54.

La preeminencia del amor gobierna el mundo moral del positivismo donde la conjunción del tiempo se articula en un plano de eternidad inmanente. El amor positivo se despliega contra la trascendencia católica invocando para sí un despojarse benevolente. Visto así, el positivismo opera trastocando los términos del triunvirato de la revolución francesa. Deja entonces la pregunta ¿en qué medida el amor invierte a la libertad? El amor como lazo social, como la definición basal de la religión, del *religare*: el amor como principio cancela a la libertad, la transposición de la libertad por el amor es una reconstrucción dogmática de la modernidad. El amor positivo es una recualificación del amor cristiano por medio de una operacionalización categorial que lo vacía de su contenido pero mantiene sus nociones. La vida ultraterrena, no prometida, paradójicamente gobierna la positividad de lo social. La diosa muerta, Clotilde, se alza como figura central de la utopía de la virgen madre. Codificando el proyecto comteano en el llamado a una fe positiva: su universalidad apela una noción de humanidad compartimentada en estancos ocupacionales.⁷³ Su límite se expresa en el cambio de plataforma institucional promovida por el grupo ortodoxo chileno, de “Iglesia” se pasa a “Sociedad Positivista”. En su programa se estipula como objetivo: “Organizar la opinión pública según los principios demostrables de la *Religión Universal* bajo la autoridad espiritual del sacerdocio”.⁷⁴ La ambición universalista de la intervención positivista se liga así, en lo que respecta a la noción de amor positivo, con un intento de dominio y organización de la opinión pública. Si bien el cambio de plataforma institucional evidencia un reconocimiento indicativo de los conflictos en la pugna por dominar la esfera pública en los hechos esto no implicó el repliegue completo de los grupos ortodoxos sino más bien un ajuste a sus propios marcos comprensivos. En otras palabras, el reconocimiento parcial del fracaso en su estrategia de instalación, en la reversibilidad entre

⁷³ André Thérive, *Clotilde de Vaux ou, La déesse morte*, 45-92.

⁷⁴ Luis Lagarrigue, *Programa de la Sociedad Positivista de Chile*, 4.

humanidad y universalidad, ayudó a reforzar ciertos principios doctrinarios, siendo el más importante de ellos el amor.

V

El culto, al ser alimentado por el amor positivo en su mecánica articulación entre lo público y lo privado fue también parcialmente afectado por el cambio de la plataforma institucional. En el ámbito local la polémica más sensible se contrajo a propósito del culto positivista y su confusión con las prácticas espiritistas. Juan Enrique Lagarrigue reacciona a la defensiva advirtiendo el peligro en la apuntada confusión. El espiritismo, se argumenta, es un pasatiempo muy lejano a la certidumbre religiosa y científica. Por el contrario, el positivismo verdadero u ortodoxo es un llamado a la alianza entre progreso y espiritualidad ajeno a lo que Lagarrigue juzga como superstición y epidemia. El mero hecho que Lagarrigue tenga que procurarse en separar la doctrina y práctica positivistas de las espiritistas ante la potencial fuga de adeptos evidencia la frágil inserción pública del positivismo religioso. Así mismo muestra que la campaña de entroncamiento de la mujer como ángel del hogar y centro del culto privado estaba en abierta competencia con otras prácticas sociales.⁷⁵ En un contexto social y político marcado por las disputas en torno a la separación entre la iglesia católica y el estado la inserción pública de los postulados positivistas religiosos tuvieron que ponerse a la defensiva, mas no en retirada, ante la férrea competencia por la devoción femenina. Con todo, en la reticencia al repliegue completo de su programa se entrevé una confianza por parte del grupo ortodoxo chileno que va más allá de los altos y bajos de la opinión.

Pese a las variadas instancias de debilitamiento público a nivel local la persistencia institucional se conecta con un registro propio del internacionalismo positivista. El grupo ortodoxo chileno no dejó de insistir en la propagación de la Religión de la humanidad ante el

cambio de plataforma sino que recurrió con mayor insistencia a una doble estrategia de difusión: una que reforzara las redes de contactos internacionales establecidos en Europa y que por lo mismo pusiera a los territorios de América Latina a la vanguardia en la transición al estadio positivo. En ese marco tiene especial relevancia un argumento comtiano reproducido fiel y convenientemente por los grupos ortodoxos latinoamericanos. Este argumento dice relación con la continuidad del catolicismo en la cultura del sur de Europa y su lugar en el plan de transición al estadio positivo. Países latinos como España e Italia son considerados genuinos herederos de la cultura católica mantenida desde la Edad Media a la vez que funcionan como enclaves contra el juzgado vacío moral propio de los países protestantes del norte europeo. Contrario a lo que pudiera pensarse según Comte los países mejor colocados para la transición al estadio positivo son los que mantienen esa relación de continuidad y fluidez con el catolicismo medieval en detrimento de los ya industrializados. De esa forma Comte indica la complementariedad entre los países europeos: norte industrial protestante falto del espíritu católico, sur agrario católico falto de industria. Identificando las dimensiones pública y privada de la intensa piedad cristiana como elemento preservador del amor y su posterior activación positiva Comte clama por la disposición femenina hacia el positivismo. La activación y preservación del amor positivo es sostenido por la mujer y el hogar. La mujer y por extensión los países feminizados por el positivismo quedan así marcados como lugares de relevancia en el plan de transición al estadio positivo. Dicho argumento es reconstruido por Jorge Lagarrigue, quien lo extiende en un punto clave: entiende que la América hispano-lusitana se encuentra en una situación espiritual equivalente o incluso superior a España e Italia para la transición al estadio positivo. La condición anterior se cumple como extensión y forzamiento ortodoxo del texto comtiano. Con ello los grupos ortodoxos justifican su misión en la realización de dichas premisas, su confianza en el triunfo de la Religión

⁷⁵ Manuel Vicuña Urrutia, *Voces de ultratumbra*, 34 y 47. Vicuña Urrutia, *La belle époque chilena*, 310-320.

de la humanidad nace de la doctrina y no de las variaciones en la opinión. En otras palabras, el grupo ortodoxo chileno pretendió ejecutar una paradójica transformación estructural de la opinión pública al establecerse como poder paralelo al estado no para controlar la opinión sino para constituirse en guía moral del estado.⁷⁶ Al verse mermados, tergiversados y minimizados por esa misma opinión pública emergente se repliegan parcialmente en el cambio de plataforma institucional pero no en su esfuerzo interventor.

Para ilustrar el punto general sobre las condiciones transicionales al estadio positivo Jorge Lagarrigue acude a una figura de la tradición literaria del siglo de oro español: Pedro Calderón de la Barca. Para Lagarrigue la obra de Calderón es una de las mejores expresiones de la tradición literaria ibérica. Al congregar en su obra el conjunto de caracteres de la religiosidad del espíritu hispánico Calderón es capaz de dar cuenta precisa de una de las llamadas transformaciones capitales que definen al medio evo: la emancipación de la mujer entendida como “una elevación en su consideración social, dignidad e influencia social”.⁷⁷ Paralela a la segunda transformación capital, la de los trabajadores, la emancipación de la mujer es vista en Calderón como parte de un proceso que comprende la permanencia de la herencia latino-romana y el espíritu religioso en la península a través de los siglos. El entusiasmo religioso, la confianza, veneración y fidelidad al sacerdocio católico son juzgados como características propias de la población ibérica que refuerzan el potencial para la transición al estadio positivo. Estas características afianzan tanto la disposición de la población como las condiciones subjetivas para la instalación de la Iglesia positivista puesto que conforman el basamento sobre el que la acción de la Iglesia positivista es proyectada. El verdadero crisol de estas condiciones subjetivas es

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 65-93. Para una extensa reseña sobre los usos del término “esfera pública” en la historiografía latinoamericana reciente ver: Pablo Piccato, “Public Sphere in Latin America: a Map of the Historiography”, 165-92.

⁷⁷ Jorge Lagarrigue, *L'Espagne et Calderon de la Barca*, 28.

identificado en los autos sacramentales calderonianos. En ellos Lagarrigue concibe una síntesis de las tradiciones y cultura católica sobreviviente del acecho de la Reforma y la era de las revoluciones políticas e industriales. Los autos sacramentales, en esa línea, entroncan con precisión en la división positivista entre lo público y lo privado caracterizada por la férrea división sexual de lo social. En ese plano los Lagarrigue destacan a los autos sacramentales calderonianos en su espectacular despliegue público y en la entronización de la mujer como ángel del hogar en lo privado.⁷⁸ Liberada de todo trabajo fuera de lo doméstico la mujer participa en un rol restringido a la labor de reproducción de los principios positivistas al coincidir en su figura la “indispensable influencia doméstica y social”. Así mismo, los autos sacramentales configuran y aglutinan el entusiasmo pasional propio de la eucaristía definida como “resumen sublime de la fe católica”. Al restaurar la “memoria de la humanidad” los autos sacramentales simbolizan “el misterio del sacrificio sublime”.⁷⁹

La intervención de Lagarrigue viene a tomar una singular posición en el marco de las lecturas decimonónicas de la obra calderoniana. Su postura contrasta parcialmente con la posición de Marcelino Menéndez Pelayo. Para el ensayista español Calderón debe ser criticado no por su piedad cristiana sino por la falta de realismo y verosimilitud con que presenta la fe católica en los autos sacramentales. Por el contrario, Lagarrigue busca en el retrato apasionado del catolicismo una solución que logre encender el espíritu positivo y la disposición al positivismo como doctrina y culto. Coincidente con el año de conmemoración del segundo bicentenario de la muerte del dramaturgo se genera en la península una revisión de su obra en la

⁷⁸ Juan Enrique Lagarrigue, *Los desafíos ante la moral positiva y la senda del porvenir*, 9. Agregar que el mismo Juan Enrique le escribe dos cartas a Emilia Pardo Bazán con la intención de “convertirla” al positivismo religioso. Pardo Bazán le contesta y reflexiona sobre el intercambio en uno de sus libros de viajes. Emilia Pardo Bazán, “Al pie de la torre Eiffel”, Carta VIII. Juan Enrique Lagarrigue, *Carta a la señora Doña Emilia Pardo Bazán*. Juan Enrique Lagarrigue, *Segunda carta a la señora Doña Emilia Pardo Bazán*.

⁷⁹ Lagarrigue, *L’Espagne et Calderon de la Barca*, 96, 47 y 82.

que Menéndez Pelayo y Lagarrigue comparten, a pesar del contraste, una posición al interior de “apropiación conservadora” de la obra calderoniana si bien difieren en sus objetivos. Al español le interesa contribuir en los debates en torno al realismo y el naturalismo, enfocando su lectura de Calderón en el cruce de lo estético a lo político-religioso. Marcelino Menéndez y Pelayo representa la facción neocatólica conservadora que, puesto en el contexto de cambio del liberalismo español de la época, si bien atacó la estética calderoniana por su uso de la alegoría en la representación del catolicismo alza a Calderón como la “identificación plena entre nacionalidad y religión”.⁸⁰ Para Lagarrigue, esa identificación sirve como catapulta para el plan de transición al estadio positivo. Manteniendo la activación del fervor religioso y extendiendo su radio al internacional Lagarrigue concibe la presencia del amor positivo en la cultura de la época como parte de un proyecto global de conmemoración de los grandes nombres de la historia universal. Por lo mismo, la activación del amor positivo tiene que ver con la re-significación de los materiales culturales ya dados en un lugar determinado ahora movilizados en nombre de la religión de la humanidad. Una vez transmitida la lengua y cultura latino-ibero-castellana al nuevo mundo sus países pasan a la cabeza de la reforma amorosa capaz de dar el paso al estadio positivo. Feminizados, igual que España e Italia, los países de América Latina se encuentran ya dispuestos al culto de la mujer en tanto preservadora del amor y a Clotilde como emblema de toda figura femenina, en ellos se condensan el registro amoroso e internacionalista del positivismo religioso.

VI

El nacimiento de la Iglesia positivista responde a una tendencia a la institucionalización

⁸⁰ Marta Manrique Gómez, *La recepción de Calderón en el siglo XIX*, 217-222. Ver especialmente la tercera conferencia sobre los autos sacramentales compiladas en: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Calderón y su teatro*, 99-154. Para un estudio clásico sobre los autos de Calderón consultar: Alexander A. Parker, *The Allegorical Drama of*

propia de su origen doctrinario. Esta tendencia es también parte integral de la relación entre la esfera intelectual y el estado que el fin de chileno testificó en el ajuste de las *intelligentias* y sus disputas finiseculares ante permanentes oleadas de acumulación capitalista. La iglesia positivista, y su proyecto de instalación en Chile, buscó obtener una posición de extrema autonomía al interior del campo intelectual por vía de una renuncia explícita a la integración estatal declarando abiertamente un proyecto de institucionalización paralelo al estado. La Iglesia positivista codificó bajo el auspicio conceptual del segundo positivismo prácticas discursivas que en su conjunto apuntaron a la absorción de parte de la estructura de la Iglesia católica al mismo tiempo que de las múltiples síntesis positivistas del conocimiento científico, filosófico y literario de occidente. Si bien la instalación de Iglesias positivistas en Chile se dio al interior de contextos locales enmarcados en los debates del fin de siglo y circunscritos a condiciones específicas, la emergencia del positivismo como discurso supera las fronteras estatales para circular profusamente por toda la región.⁸¹

En tanto fenómeno intelectual, el positivismo entró en tensión con las diversas corrientes literarias y políticas en boga desde mediados del siglo XIX. De ahí provienen las polémicas tanto clasificadoras como sucesorias que intentaron codificar la producción intelectual en la región desde la historia de las ideas.⁸² El extremo que representa la Iglesia positivista involucra entrar en un análisis de las operaciones de desplazamiento y condensación al interior del propio discurso positivista.⁸³ El marco para esa lectura está, sin embargo, mediada no solamente por la efectividad que el positivismo tuvo en relación a los procesos de constitución del estado en la

Calderon. Para una definición del liberalismo español consultar la entrada "Liberalismo" en: Javier Fernández Sebastián, Juan Francisco Fuentes, Oscar Álvarez Gila, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, 783-796.

⁸¹ Vicuña Navarro, *La emergencia del positivismo en Chile*, 3-20. Eduardo Devés V, *Redes intelectuales en América Latina*. Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina*, 9-28.

⁸² Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 175-214.

⁸³ Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, 120-25. Robert Scharff, *Comte After Positivism*, 73-91.

región sino que, se encuentra fuertemente afectada por las formas de lectura que durante el siglo veinte lo han puesto de relieve. La historia de las ideas en América Latina nació justamente a propósito de una estimación sobre el lugar del positivismo en la formación del estado mexicano. Los cambios en el proyecto disciplinar de la historia de las ideas también modificaron los códigos de lectura del positivismo en la región. Los nombres son indicativos: historia de las ideas, historia intelectual, historia de los intelectuales, historia de las ideas políticas, historia de los lenguajes políticos. Cada práctica o espacio metodológico privilegia ciertos aspectos y tiende a dejar otros de lado. La práctica historiográfica, no obstante, podría considerar al positivismo no solamente como parte del complejo entre realismo y romanticismo literarios sino que también como variable al interior de los lenguajes políticos, no perdiendo de vista lo que recientemente se ha denominado momento romántico.⁸⁴ Al considerar la serie de condicionantes que establecieron al positivismo como parte de los lenguajes políticos de la época, configurándose muchas veces como lugar bisagra o transición entre la pugna de los lenguajes políticos y las abiertas retóricas de estado.⁸⁵

Manteniendo la relación entre lenguajes políticos y la emergencia del positivismo habría que agregar que el XIX en su conjunto, y especialmente el fin de siglo, es un momento en que América Latina acelera bruscamente su entrada a los circuitos mercantiles internacionales participando activamente de los reordenamientos imperiales del capital. El modo privilegiado bajo el cual se realiza este ajuste es la acumulación originaria.⁸⁶ En las Américas este proceso es primariamente una toma y apropiación de tierras. La legitimidad de estas masivas apropiaciones está fuertemente ligada a la codificación de las estructuras legales con que nacieron las nuevas

⁸⁴ José Elías Palti, *El momento romántico*, 149-165.

⁸⁵ Me refiero a los que pueden ser considerados como textos fundacionales del positivismo en la región: Gabino Barreda, “Oración cívica”. Raimundo Texeira Mendes, *Benjamin Constant*. José Victorino Lastarria, *Lecciones de política positiva*.

repúblicas tanto como a las guerras expansivas del fin de siglo.⁸⁷ Es debido a la complejidad de este entramado legal y material que cuando se invoca la noción de circulación no es solamente para hacer referencia a la multiplicidad de lugares que adoptaron de alguna forma la doctrina positivista sino para reforzar la idea que la circulación del positivismo en América Latina involucró un circuito productivo que entró en relaciones de tensión y ajuste con las redes del capital internacional.

La gran dificultad que encontró la historia de las ideas desde la década del cuarenta para dar cuenta de esta circulación fue su comprensión limitada de las condiciones de emergencia del positivismo en la región, prestando poca atención a las intensidades y desplazamientos conceptuales tanto internos a los discursos como a los que constituyeron el campo del fin de siglo en el contexto ampliado de la región.⁸⁸ La circulación de ideas comenzó a ser una preocupación relativamente reciente en los estudios sobre el positivismo, especialmente desde la década del ochenta.⁸⁹ Metodológicamente, la introducción de la variable circulación implicó un progresivo reconocimiento que los procesos culturales involucran un circuito productivo. Antes de llegar a ese punto, sin embargo, la historia de las ideas en América Latina experimentó un estadio intermedio representado por la tesis de la reproducción y apropiación cultural.⁹⁰ El marco reproducción y apropiación sirve para marcar modelos que no siendo antitéticos parecieran tener pocas tonalidades y que, ciertamente, privilegia el rol transculturador de las élites intelectuales. El proyecto de la Iglesia positivista en Chile y América Latina puede ser definido, desde esta

⁸⁶ Karl Marx, *El capital* Tomo 1, Vol. 3, Cap. XXIV, “La llamada acumulación originaria”, 891-954.

⁸⁷ David Viñas, *Indios, ejército y frontera*, 29-51.

⁸⁸ Leopoldo Zea, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. João Camilo de Oliveira Torres, *O positivismo no Brasil*. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*. Ivan Lins, *História do positivismo no Brasil*.

⁸⁹ Leopoldo Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*. Oscar Terán, *América Latina, positivismo y nación*. José María Romero Baró, *El positivismo y su valoración en América*. Marta Vega, *Evolucionismo versus positivismo*. Pablo Guadarrama González, *Positivismo en América Latina*.

⁹⁰ Roberto Schwarz, *Que horas são?: ensaios*, 29-48. Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura*

perspectiva, como un lugar de extrema reproducción cultural en tanto que los agentes e instancias de la ortodoxia positivista no pretendieron apropiarse la doctrina para sustentar de mejor forma los proyectos de expansión estatal sino que, al contrario, instaurarse a sí mismos como un saber poder paralelo al creciente rol del estado. Es esta pugna por autonomía lo que caracterizó la empresa de la Iglesia positivista.

Cuando Bernardo Subercaseaux distingue entre apropiación y reproducción cultural denuncia una vez más la falta de sincronía entre los procesos culturales y materiales agudizados por las elites culturales, políticas, económicas y sociales.⁹¹ Siguiendo una línea argumental que va de José Enrique Rodó hasta Roberto Schwarz, establece su crítica desde la defensa de un nacionalismo cultural moderado esbozando una afinidad electiva vertical que refuerza el lugar del intelectual de estado, lo que en la edición más reciente de *Historia de las ideas y de la cultura en Chile* prefiere llamar escenificación del tiempo histórico nacional. El elitismo propio de las aspiraciones del grupo ortodoxo chileno representa una diferencia interna que la historización parcial promovida por Subercaseaux no puede sino descartar como menor e irrelevante. La variante del positivismo a la que adhirieron los hermanos Lagarrigue no se ajusta a un registro centrado en la apropiación sino que a una forma radical de reproducción cultural. La crítica neo-arielista contemporánea al desechar las formas paradójicas de la sociabilidad decimonónica refuerza una imagen del fin de siglo en que la secularización es una fuerza

en Chile, III: 15-31.

⁹¹ La definición de reproducción y apropiación cultural según Subercaseaux: “Se reproduciría así en la creación y en la reflexión una situación permanente de corto circuitos y de falta de continuidad. En el plano teórico y artístico estas elites se abrían inclinado a reproducir el debate y los estilos internacionales, sobreponiendo con ello la validez universal de la idea y lo teórico, a las temáticas propias o al color local, cuando debería ser, se argumenta, todo lo contrario.” A lo que agrega: “Tendríamos en consecuencia barroco sin Contrarreforma, liberalismo sin burguesía, positivismo sin industria, existencialismo sin segunda guerra mundial, posmodernismo sin modernidad, pseudomodernidad, etc”. “Apropiarse significa hacer propio, y lo ‘propio’ es lo que pertenece a cada uno en propiedad, y que por lo tanto contrapone a lo postizo o a lo epidérmico. A los conceptos unívocos de ‘influencia’, ‘circulación’ o ‘instalación’ (de ideas, tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte, se opone, entonces, el concepto de ‘apropiación’, que implica la adaptación, transformación o recepción activa en base a un

unidimensional auspiciada por una inteligencia estatal obsesionada por Europa.⁹² La suerte que ha corrido el lugar social y discursivo que ocupó la Iglesia positivista se encuentra en directa relación con el juicio que esa crítica viene teniendo sobre los espacios que no calcen con la narrativa secularizadora de la historia de las ideas y sus descendientes. Producto de la posición bisagra que ocupa el fin de siglo en la configuración de los grandes meta-discursos regionales (liberal, arielista, indigenista) en el contexto posterior a la independencia, el positivismo religioso es visto y juzgado como un ejemplo de exceso nocivo que producto de la creciente auto percepción secularizada del campo expandido de la historia de las ideas fue, en la práctica, subsumido y reprocesado por el meta-discurso dominante en transición entre el liberal y el arielista.

En contraste, el gesto mínimo que involucra la retirada de la firma autorial en la coordinación de los textos de *La religión universal* es un buen ejemplo del modo de difusión del positivismo activado a través de una traducción sin transculturación en tanto mecanismo de alta reproducción cultural. En otras palabras, los marcos doctrinarios del positivismo religioso se ajustaron a una forma de no integración a la esfera intelectual asociada con el poder estatal. De ahí que la peculiaridad de su intervención consista en rechazar las formas de adaptación o filtración a otras instancias acentuando el proyecto de transición epocal propias de su convicción doctrinal. En el mismo gesto, la declinación del amor positivo abre el fin de siglo a una estimación de la secularización menos uniforme y más ajustada a las pausadas transiciones en las sociabilidades tardo-decimonónicas.⁹³ Las cenizas de Clotilde, se cuenta, todavía penan en la

código distinto y propio”. Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, III: 20-25.

⁹² Una muestra reciente de esta postura se puede ver en: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*. José Santos Herceg, *Conflicto de representaciones*. Hugo Biagini y Arturo Roig, *Diccionario del pensamiento alternativo*.

⁹³ “La secularización, entendida como la diferenciación y autonomía de las esferas secular y religiosa en los más diversos ámbitos de la sociedad moderna desde el conocimiento científico, el capitalismo o la urbanización, ha probado que no tiene como consecuencia necesaria la declinación de la religión, pero sí su privatización [...] El

vieja casa de los Lagarrigue.

catolicismo tuvo que aceptar su retiro de lo público como sinónimo de lo estatal, tuvo que aceptar de hecho que no era el origen de la legitimidad política y que la igualdad ante la ley significaba el pluralismo religioso”. Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 25. Dos visiones contrapuestas se pueden encontrar en: Charles Taylor, *A Secular Age*, 377-390. Gil Anidjar, “Secularism.”, 39-65.

CAPÍTULO 2

APÓSTOLES DEL ORDEN

La identificación que usualmente se establece entre positivismo y estado en el fin de siglo mexicano se debe, sobre todo, al rol estratégico que jugó la adaptación de la doctrina comteana en el modelaje e impulso del ámbito educativo. Cuando menos tres consideraciones se cruzan en el juicio sobre el alcance de esta identificación. La primera tiene que ver con la supuesta ampliación del radio de influencia de los grupos positivistas al conjunto de la acción estatal porfiriana. En lo fundamental la crítica se ha interesado en demarcar el lugar que ocupó el positivismo en el debate y extensión del liberalismo con posterioridad a la implantación de la constitución de 1857 como medio de compresión del porfiriato. Dicho debate cruza diagonalmente la relación entre estado e intelectuales en el periodo. La segunda cuestión tiene relación con el cómo fue asumida la tarea estatal de reforma de las instituciones educativas y en qué medida esta reforma ayudó a oscurecer o iluminar la intervención de los seguidores de más fieles a Comte. Reparando especialmente en las dinámicas de legitimación de la práctica intelectual se engarzan las denominaciones que marcarán el período, científicos y ortodoxos, como también el emplazamiento de la noción de orden que se emplazará significativamente en la trilogía positivista enarbolada por sus agentes locales. En ello intervienen los modos en que han sido reconstruidas las caracterizaciones que tienden a criticar la alianza entre positivismo y estado por excesiva y a la filosofía comteana como un fanatismo abiertamente superado por las nuevas teorías científicas, filosóficas y sociales. En tercer lugar queda por evaluar el frágil y cambiante lugar que ocupó el positivismo ortodoxo o religioso durante la primera década del siglo y en especial el cómo polemizó con las principales figuras del Ateneo de la Juventud, los nuevos apóstoles del orden. Propongo interrogar la autopercepción secular del conjunto de

posicionamientos críticos sobre el positivismo para iluminar la acumulada y creciente certeza respecto de la superación del positivismo.¹

Entre dicha asunción del grupo del Ateneo y la inexistencia o insuficiencia de un correlato institucional paralelo al estado que diera al positivismo un vehículo de expresión en su forma completa o religiosa se abrió un espacio que coincidió con el declive de la hegemonía porfiriana. Ese mismo espacio fue aprovechado por el grupo ortodoxo mexicano para visualizar su agenda que, aunque restringida por la asonada crítica contra su juzgado estancamiento, logró durante más de una década posicionarse en el debate público por medio de la *Revista Positiva*. Si bien el positivismo ortodoxo en México surgió en primera instancia como una plataforma en defensa del legado de Gabino Barreda y su labor educativa prontamente se hizo claro que uno de sus objetivos prioritarios era contestar los ataques contra el positivismo en su conjunto cuya mejor articulación provenía del Ateneo. Sin embargo, y a diferencia de otros grupos ortodoxos en la región, notablemente el brasileño y el chileno, la propia constitución del grupo ortodoxo mexicano no pudo darse sino a condición de estas críticas. Es más, el grupo ortodoxo mexicano tomó cada una de esas críticas y las hizo suyas asumiéndolas como características de su agenda al tiempo que intentó defender el legado combinado de Barreda y Justo Sierra. Por ese motivo la dirección editorial de su plataforma osciló fuertemente entre la difusión de la Religión de la humanidad y la defensa de las reformas liberales. En ese contexto el grupo ortodoxo mexicano entendió que su intervención se vería mermada si comenzaba por canalizarla en términos institucionales. Es decir, al renunciar a la dimensión institucionalizadora del culto positivo también se renunciaba parcialmente a la edificación de un lugar específico para tal tarea y al seguimiento del calendario positivista. De allí que su plataforma se ajustó, aunque con fragilidad

¹ De los muchos estudios sobre el Ateneo el más comprensivo es el ya clásico libro de Fernando Curiel, *La revuelta*. En una línea similar pero en un contexto regional ampliado sobre la cuestión de la identidad nacional y los

y titubeos, a los marcos abiertos por sus adversarios.

Lanzado el proyecto de modernización liberal y en especial producto de la forma en que se implementaron sus reformas y la temprana, aunque nominal, separación de la iglesia y el estado, la instalación de una Iglesia positivista quedó excluida del rango de posibilidades abierta por el positivismo desde el estado.² Dicho de otra forma, la incidencia que tuvo la juzgada identificación entre positivismo y estado se basó en la confianza que la educación secular de las élites redundaría en una extensión desde arriba de los valores liberales. Si bien el grupo ortodoxo mexicano se mostró celoso y ambivalente en restringir su agenda a la difusión y actividad de la Religión de la humanidad esto no implicó que no fueran relativamente exitosos en articular sus esfuerzos con la antigua y casi disuelta red de promotores a nivel continental y transcontinental para afirmar su posición. Este doble destiempo de la intervención del positivismo ortodoxo en México, por un lado auto arrogados defensores legítimos del positivismo y por otro detentores del segundo positivismo, obligó a sus promotores locales a contener el despliegue completo de la Religión de la humanidad.

Por otro lado, hay que considerar que la dificultad de intelección o anticipación respecto del nuevo proceso social que desembocaría en la revolución mexicana fue compartida por gran parte de la elite letrada del periodo. En un gesto ejemplar de las dinámicas de reproducción de la élite intelectual esta dificultad se refleja en la falta de una idea compleja del cambio social. En concreto, el punto no sería tanto el a tiempo de la intervención del Ateneo de la juventud, por ejemplo, sino más bien (en una primera etapa) su indicativo silencio y foco en su propio proceso

intelectuales trabaja Nicola Miller, *In the Shadow of the State*, 44-54.

² En sus últimos años Carlos Monsiváis se interesó por el periodo de la reforma viendo que el presente de fin de siglo veinte y la primera década del siglo veintiuno habían tomado un rumbo contrario a los principios secular-republicanos. En esa línea llamó a volver a leer las continuidades y rupturas de esa tradición que llamó las “herencias ocultas” del siglo diecinueve. Ver: Carlos Monsiváis, *El estado laico y sus malquerientes*, 59-92. Carlos Monsiváis, *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, 351-380.

de constitución. De allí que sus críticas al positivismo pasaran a ocupar un lugar central en dicho proceso.³ Es decir, el a destiempo de la intervención del positivismo ortodoxo fue también parte de ese descalce mayor o crisis producida por el declive del porfiriato. Sin embargo, el calce entre el declive del porfiriato y el alza de un nuevo sujeto social y posterior entroncamiento de la burocracia estatal no significó que ésta última difiriera radicalmente de la anterior. Tampoco implicó un rezago en las prebendas de las élites intelectuales. Por el contrario, la primera década del siglo veinte atestiguó el perfilamiento de un *orden del saber* orientador y reproductor de las mismas clases intelectuales dominantes bajo la égida positivista. Luego ese *establishment* positivista pasó a ser desestabilizado a comienzos del nuevo siglo por las mismas fuerzas que ayudaron a modelarlo. Retrospectivamente es palmario observar que la “nueva” élite intelectual asociada con el estado post-revolucionario llevara a cabo una gigantesca y compleja operación de re-simbolización que podría sintetizarse como la transformación de la política en cultura.⁴ Con ello se remodelaron los marcos comprensivos de la relación entre estado e intelectuales constituidos en nombre del positivismo sin por ello alterar las dinámicas de legitimación que le dieron origen. En medio de esa transformación gatopardesca el positivismo pasó de ser uno de los ejes de la plataforma modernizadora a blanco de todos los males del porfiriato. Dicha imagen fue la que el positivismo ortodoxo intentó sin éxito morigerar. Tal fue la bancarrota de ese intento que la historiografía posterior tendió a fijar dicha imagen de las críticas al positivismo.

La voluminosa historiografía sobre el positivismo en México ha servido desde la década del cuarenta el doble propósito de establecerse como punto de partida del campo de la historia de

³ En palabras de François-Xavier Guerra: “¿Quién es ese ‘pueblo’ teórico? Aquellos que han adquirido un baño de cultura moderna, los ‘elegidos’, las élites ilustradas, las que ‘piensan’ y se piensan como ‘la voz de la nación’ según el título de tantos periódicos liberales; están también los jefes insurrectos, aquellos que han mostrado con la acción armada que son el pueblo que actúa. Son éstos los actores reales del poder político moderno, el ‘pueblo’ real, aquel para quien se hacen las constituciones”. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, II: 333.

⁴ Horacio Legrás ha observado esta transformación con una suspicacia lejana al tono celebratorio con que se acostumbra narrar el periodo, ver: Horacio Legrás, “El Ateneo y los orígenes del estado ético en México”, 34-60.

las ideas y lugar desde el cual comparar otras experiencias de adaptación cultural e influencia intelectual. Sin gran riesgo se puede decir que el tema inaugural del campo de la historia de las ideas en la región fue la evaluación y demarcación de su origen y extensión. Esta historiografía sobre el positivismo contiene un hilo de continuidad con su objeto de estudio cuya piedra de toque recalca en un auto posicionamiento más allá de las coordenadas de legitimación que distinguen la actividad de sus pares del fin de siglo. Un ejemplo de lo anterior es la tesis de la continuidad del liberalismo en México desde mediados del diecinueve hasta la década del cuarenta del siglo pasado. El asociado carácter de no ruptura de la revolución mexicana se encuentran en el corazón de los mecanismos de legitimación que activan esta tesis.⁵

Tratando de resistir la usual tentación de reducir la secularización a la separación de la iglesia y el estado la tarea de reconstrucción que el capítulo presenta oscilará entre la delimitación y análisis de dos intentos frustrados: la constitución de la Iglesia positivista y el aseguramiento y continuidad del positivismo como discurso legitimador de la elite intelectual-estatal. Por lo mismo trazar las líneas sobrepuestas en el campo ampliado de la historia de los intelectuales anclados en el fin de siglo mexicano, especialmente alrededor de las críticas al positivismo, será funcional para el desentrañamiento del residuo religioso o la condición incompleta de la secularización. Este residuo no será buscado en las formas contragóricas de las ficciones o sociabilidades no hegemónicas del periodo sino en un revés interno del discurso estatal dominante en su momento de auge y posterior declive.⁶ El capítulo trabaja

Horacio Legrás, “La voluntad revolucionaria. Sobre las memorias de José Vasconcelos”, 53-76.

⁵ Me refiero a la trilogía de Charles A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* y *Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano*.

⁶ Los textos fundamentales sobre el positivismo en México son los dos libros de Leopoldo Zea publicados posteriormente en un volumen: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. La contragoría es definida por Gustavo Faverón Patriau como un agrietamiento en las ficciones decimonónicas alegorizadoras de lo nacional que muestra y luego oculta un discurso de alteridad. El término es propuesto en: *Contra la alegoría*, 28-74. El mayor ejemplo de los modos en que se resistió la imposición vertical de la secularización por parte del estado post-revolucionario fue la llamada guerra de los cristeros o Cristiada, ver: Jean A. Meyer, *La Cristiada*. Para un

deliberadamente lo que se ha denominado mitología de la retroleptis: “pensar que podemos simplemente volver atrás en la historia intelectual y traer al presente configuraciones ideológicas pasadas, una vez que el suelo de categorías en que éstas se sostenían se hubo quebrado”.⁷ Ese suelo no se interroga sino que se asume quebrado por una narrativa historiográfica que se le sobrepuso, la historia de las ideas como continuación del impulso arielista del Ateneo de la Juventud. La reconstrucción, por tanto, apunta a enmarcar ésta narrativa y no su reactivación.

I

Desde la derrota de Maximiliano el marco político estatal en México estuvo fuertemente marcado por la transformación del liberalismo en alianza restringida con el positivismo.⁸ Esta restricción tiene que ver especialmente con el cómo el estado se haría cargo de las instituciones educativas y su reforma. Interrogar nuevamente el lugar de la intervención positivista en la esfera educativa es un enfoque que ya nos posiciona en las formas de lectura que han vehiculizado la relación entre constitución del estado e intelectuales. El modelamiento de la reforma educativa, en ese sentido, fue la primera y más visible plataforma de concretización para el positivismo en México. Dicho plan tuvo como eje la disposición de un nuevo *orden del saber* orientado por un emplazamiento clave en la trilogía de términos positivistas. En el caso chileno uno de los ejes de la intervención del grupo ortodoxo fue acentuar el primer término de la trilogía, amor, y la concretización del plan de difusión de la Religión de la humanidad por medio de la instalación de la Iglesia y Sociedad positivistas. En el caso mexicano el término “libertad” reemplazó desde

estudio sobre la “piedad ilustrada” y las complejidades de lo secular en el largo siglo XIX mexicano ver: Pamela Voekel, *Alone Before God*, 146-170.

⁷ Elías José Palti, *La invención de una legitimidad*, 488-489.

⁸ Erika Pani ha documentado en detalle el cómo a pesar de sus disputas el grueso de la burocracia estatal se mantuvo cuasi intacta durante los años del segundo imperio. Esta continuidad se vio favorecida por la resolución pro monárquica en la denominada polémica en torno al monarquismo. Ver: *Para mexicanizar el segundo imperio*, 189-241. Para una reconstrucción de las polémicas en torno al monarquismo ver: Elías José Palti, *La política del disenso*, 7-58. Para los estudios fundamentales del revisionismo historiográfico sobre el liberalismo en México ver la trilogía de Charles A. Hale, como también el importante estudio de François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo*

temprano al “amor”. Es decir, la intervención positivista enlazada desde un comienzo con y por la tarea estatal tuvo como objetivo la inserción del positivismo en el discurso liberal. Así, lo distintivo del positivismo ortodoxo en México fue su incapacidad de generar desde un comienzo las condiciones para su autonomización del estado. En definitiva, su incapacidad de constituirse como tal sino hasta la presentación de objeciones y críticas al positivismo de estado.

Sin embargo lo anterior, habría que tener en cuenta que la creación de un espacio propio para la actividad intelectual no fue un objetivo resuelto por los promotores del positivismo ortodoxo en México. Fue más bien una reacción ante lo que percibieron como críticas infundadas a la doctrina. En la frustrada tentativa de balancear esas críticas abrieron un espacio para su propia visibilización. Esto último no debe ser entendido solamente por el accidente biográfico de sus protagonistas. Más bien debe considerarse el conjunto de determinaciones que posibilitaron la dinamización de un tipo específico de relación entre positivismo y estado que a su vez dificultó u obstruyó otras posibilidades. Esta línea argumental suele enfatizar el hecho que los primeros promotores mexicanos tuvieran un contacto más temprano con sus contrapartes francesas que sus similares brasileños y chilenos. Este detalle anecdótico no es necesariamente el motivo ni causa principal de su adhesión programática a la tarea de constitución estatal. Como tampoco constituye una especial ventaja en relación al ascenso del positivismo a nivel de “ideología de la burguesía mexicana” como décadas más tarde reclamará Leopoldo Zea. El clivaje “ideológico” del positivismo tiene que ver con las dinámicas de legitimación de la práctica intelectual al interior del proceso de constitución estatal.⁹ Estos alegatos contra el

Régimen a la Revolución.

⁹ “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

positivismo quedaron, en la revisión histórico-ensayística de la primera mitad del siglo veinte, matizados por la temprana advertencia de Samuel Ramos quien indicó el punto de contacto “dogmático” entre el positivismo y el Ateneo de la Juventud.¹⁰ Al contrario, la generación de posiciones autónomas que fueran más allá de la injerencia estatal no se encontraba dentro del marco establecido por los promotores locales de la reforma educacional bajo orientación positivista.

Por lo mismo, cuando en 1867 Gabino Barreda lee su “Oración cívica” inicia una apropiación que dirige la intervención positivista al corazón de su relación con el estado: “que en adelante sea nuestra divisa: libertad, orden y progreso; la libertad por medio; el orden como base y el progreso como fin”.¹¹ Con este gesto, que remplace el amor por la libertad manteniendo orden y progreso, Barreda inserta al positivismo en un espacio hasta ese momento exclusivamente ocupado por el debate en torno al liberalismo. Puesto en otros términos, Barreda en “Oración cívica” introduce un elemento nuevo en la transformación del liberalismo asociado a la constitución de 1857 y ratificada por la victoria militar contra Maximiliano. Ese elemento es, en términos de Barreda, la “emancipación mental” entendida como emancipación científica y política del legado conservador, monárquico y colonial. Con ello se buscó el re-lanzamiento de la independencia orientada parcialmente por el positivismo.¹²

En lo que incumbe a la expansión del positivismo esta asociación con la emancipación mental se transformó en el polo magnético de las discusiones en torno a cómo institucionalizar las reformas propuestas por la constitución liberal de 1857. El plan de reforma educacional que encabezó Barreda, centro de esas discusiones, se basó en coordenadas que vendrían a añadir un

necesitaba de una filosofía que justificara el orden que quería establecer”. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, 177.

¹⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 66-81.

¹¹ Gabino Barreda, “Oración cívica”, 103.

nuevo elemento a la dinámica de legitimación de la práctica intelectual: la autoridad del saber se orientaría ahora científicamente. La intervención positivista buscó el establecimiento de un criterio objetivo basado en el método científico para otorgar una renovada solidez a la reforma secular de la educación y por extensión al conjunto de la actividad intelectual. De esta forma el control y orden de los contenidos en los nuevos planes educativos se estableció en base a un cronograma que incluyó materiales ajustados a una jerarquía donde el campo de las humanidades asociado a la herencia colonial cedió territorio a los métodos y en especial a la lógica.¹³ Así, la educación administrada y dirigida por el estado sería la catapulta para comenzar a concretizar su separación efectiva de la iglesia católica y del legado colonial. El lento proceso de construcción institucional que implicaron las reformas de tipo curricular tuvo como objetivo el asentamiento de un orden del saber que sirviera de base a un orden político juzgado como establecido y en marcha. En ese sentido, la libertad esbozada por Barreda vendría a ajustarse al orden metódico deducido lógicamente por parámetros objetivos y en consecuencia afincados en la certeza científica. Así mismo el ámbito político también comienza a ser redefinido al cruzarse los nuevos criterios científicos con las batallas en torno a la declinación y transformación del liberalismo. El mismo Barreda es protagonista de esa tendencia al postular la relación entre la certeza proveniente de la objetividad del método científico y la adecuación entre comportamiento individual y los mentados requerimientos de la vida colectiva. Para que se establezca un apropiado balance entre ambas partes Barreda clama por el reconocimiento de un “fondo común de verdades”.

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, más o menos deliberadamente, pero de una manera constante. Este

¹² Barreda, “Oración cívica”, 71.

¹³ Para un panorama de los cambios a la educación en México: Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (Eds.), *Historia de la educación pública en México*, especialmente los ensayos del primer volumen.

fondo de verdades que nos han de servir de punto de partida, debe presentar un carácter general y enciclopédico, para que ni un solo hecho de importancia se haya inculcado en nuestro espíritu sin haber sido antes sometido a una discusión, aunque somera, suficiente para darnos a conocer sus verdaderos fundamentos.¹⁴

Según Barreda la batalla institucional, principal objetivo de su intervención, tiene que ver con el cómo asegurar el equilibrio entre la conducta práctica y el conocimiento. El “fondo común de verdades” aseguraría dicho equilibrio como un lugar de partida para la constitución futura de la ciudadanía. El que esas verdades comunes operen al mismo tiempo como punto de referencia las transforma en un conjunto de preceptos que si bien ayudan a orientar la acción deben ser definidos con anterioridad. Para contestar a la pregunta sobre la forma en que se aseguraría su consistencia o incluso coherencia mínima Barreda recurre a una especie de círculo argumentativo. Es decir, para asentar el plano común o punto de referencia compartido, la difusión y examinación de los contenidos por impartir no quedan fuera del juicio sino que se les debe contrastar con esas mismas verdades. En cierto sentido esto apunta hacia una ambigua y particular circularidad propia del positivismo de Barreda: por un lado afirma que el conocimiento universal es objetivo, acumulativo e inmutable y por otro que se requiere del establecimiento, casi se podría decir consensuado, de un “fondo común de verdades”. En otras palabras, y atendiendo a la dimensión específica del positivismo en el debate público después de 1867, su intervención en la reforma educacional buscó imponer términos en la conformación de un nuevo marco institucional pero también epistémico. Puesto que serán las coordenadas y los límites del saber empotrados en la nueva institucionalidad los que asegurarán la reproducción vertical de la nueva educación secular dicho *orden del saber* debe ser definido y consolidado al interior de las nuevas instituciones. Desde este proyectado *orden del saber* se fortalecerá la idea de orden político juzgado unificado y cuasi consolidado tras la victoria contra el segundo imperio. Para

¹⁴ Gabino Barreda, “Carta a Mariano Riva Palacio”, 10-11. Sigo parcialmente la persuasiva lectura de Elías Palti en

Barreda los marcos institucionales que darán impulso a la reforma educativa traerán consigo las condiciones para consensuar ese fondo común de verdades, sin esa condición la estabilidad de las reformas propuestas estaría en riesgo. Las definiciones fundamentales, por tanto, nacerán a propósito de la discusión en que la definición misma de la verdad y sus fundamentos también se encuentra en juego.

Respaldado por la administración estatal y el impulso por la reorganización institucional Barreda obtuvo, en teoría, amplias facilidades para el establecimiento y aplicación de su plan educacional.¹⁵ Las dificultades, como se han observado varias generaciones de estudios, no provinieron en un comienzo del plan general o idea maestra detrás de las propuestas reformas. Más bien respondieron a la limitación de su extensión por causas financieras, resistencia a nivel local y críticas de los propios agentes responsables de la implementación. Sin embargo el impulso de Barreda fue fundamental en la promoción, administración y dirección de la Escuela Nacional Preparatoria. La nueva ENP ocupó, como es sabido, las dependencias de la vieja escuela jesuita en San Idelfonso en un intento de desplazamiento parcial de la hegemonía de la Iglesia católica en educación. El tono re-colonizador de este gesto, intento de inversión de la antigua destrucción y ocupación imperial española y también del legado jesuítico, tuvo como objetivo el asentamiento de un renovado plan de estudios. Como objeto de atención privilegiado de la crítica historiográfica el plan de estudios de la ENP ha sido documentado profusamente con especial atención en las polémicas en torno al orden y contenido de las asignaturas, las

La invención de una legitimidad, 326-328.

¹⁵ Tal y como lo explica Beatriz Zepeda el estado no fue el único actor en la esfera educativo después de 1867: “Mientras que el principio de libertad de enseñanza se aplicó de manera idiosincrática en la arena de la educación pública, se mantuvo de manera consistente en el área de la educación privada. Amparados en este principio, los conservadores derrotados pudieron establecer la Sociedad Católica Mexicana, por medio de la cual continuaron difundiendo en las aulas los que consideraban los verdaderos valores de la nación mexicana”. Beatriz Zepeda, *Enseñar la nación*, 183.

asignaciones del profesorado y también sus alineamientos teóricos.¹⁶ Este énfasis hay que enmarcarlo dentro del esfuerzo que los propios agentes cercanos al positivismo tuvieron en el momento por acercarse y luego separarse de la doctrina y égida de Barreda en particular. Las reconstrucciones posteriores de la historiografía, incluso las de la primera década del siglo veinte, tienden a coincidir en que el primer momento de la ENP entre 1867 y 1876 (o 1878 según otros recuentos) consolidó un modelo educativo. Si bien después fue criticado más o menos de forma paralela con la aceleración de las transformaciones del discurso liberal más ampliamente ayudó a fijar la estrecha relación entre estado y educación.

Por todo lo anterior la ENP pasó rápidamente a encarnar el conjunto de los valores seculares que la modernización estatal intentó promover. El primer y más amplio objetivo, cuyo impacto no puede ser soslayado, fue la formación y reproducción de las élites en dicho programa. Si bien el plan de extensión y replicación nacional de escuelas como la ENP no se llevó a cabo sino hasta décadas después esto no minimizó el lugar social de la ENP. Al contrario, las dificultades en la implementación y ampliación de la reforma educacional contribuyeron decisivamente remarcar la concentración y homogeneización de las mismas élites antes formadas por la institucionalidad educacional católica. En dicho esfuerzo, el estado asumió como tarea principal hacerse el promotor central en la reproducción de las mismas. Para lograr dicho objetivo Barreda diseñó un programa que pareció ser compatible con las coordenadas del liberalismo. Ese marco liberal funcionó hasta que comenzó a fracturarse internamente, en parte a propósito de la intervención de Barreda. El “fondo común de verdades” es ahora asumido como

¹⁶ “Efectivamente, el problema de la supremacía de la fe positiva fue puesta en cuestión por la creación de la Preparatoria y también provocó los ataques. La lucha fue desde entonces claramente establecida entre los positivistas, de un lado, y los metafísicos y teólogos por otro: estos atacando, aquellos defendiendo la obra de Barreda. Este empeño trascendente encierra todas semillas del advenimiento del nuevo poder espiritual, provocó discusiones luminosas en que los positivistas obtuvieron la victoria”. Agustín Aragón, *Ensaio da historia do positivismo no Mexico*, 36.

el cuasi punto de partida a la hora de la construcción del discurso público. Las bases de dicho discurso público se encuentran en el liberalismo promovido desde el estado y las instituciones creadas por la nueva constitución de 1857. Hay que tener en cuenta que las críticas que se sobrevinieron al poco tiempo no apuntaron hacia la destrucción del liberalismo. Por el contrario, funcionaron al interior del campo polémico al que pasó a formar parte el positivismo. Es decir, la intervención de Barreda y la ENP funcionaron como punta de lanza para la radicalización y posible re-dirección de un debate que le precedía.

II

Las críticas más contundentes al marco liberal provienen de uno de sus más fervientes promotores, Justo Sierra, un actor que será decisivo en la transición del fin de siglo en México. Sierra enfoca su crítica con una argucia táctica que sobrepasa los límites de la institución educacional, la insuficiencia de las reformas políticas y la distancia entre la promesa de 1867 y la realidad de 1878, año en que desde el periódico *La Libertad* escribe:

¡Libertad! ¿Y en dónde está la fuerza social que nos garantice suficientemente contra la violencia de los otros? ¡Democracia! ¿Y en dónde está el pueblo que gobierna, en dónde está la ilustración que le dicte su voto?, ¿en dónde está el mandatario fiel que lo recoja?, ¿es acaso nuestra democracia otra cosa que una urna rota en donde sólo el fraude meta la mano?, ¿quién podría impedirlo? El soberano. No lo conocemos. Este soberano es una palabra, no es un hombre. ¿Y cómo llegará a serlo? Con el trabajo, con la paz, con la instrucción.¹⁷

Según Sierra existe una profunda deficiencia en el sistema político mexicano yacente al interior del marco liberal. Apunta a la necesidad de empujar dicho ideario para que realice su promesa democratizadora. Al mismo tiempo Sierra nos revela un acotado resumen de las disputas del momento. Perfectamente encapsulada en la imagen de la “urna rota” el texto juzga e identifica el electoralismo reproductor como un vicio a superar. Al llamado acuciante a la intervención, a la literal encarnación del soberano, se le da inmediata respuesta: orden político y

educación. Pero dicha respuesta está desde ya enmarcada en una consideración particular sobre la política y la soberanía. Para Sierra al marco libertad-democracia le está faltando “instrucción”, “ilustración que guíe el voto” para que el “pueblo” se transforme en “gobernante ilustrado”. La solución entonces, parte de la base que el lanzado proyecto de educación estatal, si bien encaminado, no ha podido extenderse y cumplir con el rol que se le otorgó. Es decir, a las alturas de 1878 Justo Sierra no considera que la dirección de la reforma educacional sea errada sino insuficiente en sus resultados. Tanto el rol del estado en la reforma educacional como el objetivo general de constitución estatal contienen el impulso secularizador y modernizador necesario pero todavía no encarnado en la figura de un líder. El que la constitución del soberano se encuentre incompleta “este soberano es una palabra, no es un hombre” apunta también a una ciudadanía en formación, todavía en ciernes ante la promesa liberal no realizada. Pero la palabra, tal como lo apuntaba Barreda, es un vehículo deliberativo y por tanto abierto a la definición de sus propios términos. De alguna manera la palabra representa ese ámbito propio del liberalismo que también se abre en su dimensión no encarnada al espacio de su realización: la instrucción basada en la juzgada paz social. La consecución de dicho objetivo es dado por el propio Sierra, llegar a que la instrucción permee y constituya al soberano, a la doble figura del pueblo y su líder. ¿Cómo habrían de ajustarse ese marco de derechos todavía en construcción y lejos de su plena realización con la todavía endeble estructura educacional? ¿Cómo asegurar que la ENP y el conjunto de las reformas liberales no cayeran en “la urna rota”? En otras palabras, el aseguramiento tanto de la instalación como perdurabilidad de las instituciones educativas se encuentra íntimamente relacionado con la solidez del sistema político.

El propio Sierra asocia esta idea del rol de la educación en la reforma social y política con un diagnóstico expandido ahora en clave económica. En este punto la pregunta se formula

¹⁷ Justo Sierra, “Liberales-conservadores”, 57.

del siguiente modo: “¿La conciliación de la libertad y el orden, no es el gran problema político de nuestro tiempo?”¹⁸ La síntesis que representa esta pregunta nos devuelve al centro del problema, la buscada conciliación no es tarea zanjada. La pretendida armonía o tendencia al equilibrio es un ideal, funciona como horizonte pero no como medida de éxito. Sierra no aspira a evaluar la consecución de la buscada conciliación como único índice de progreso. Más bien es claro en disponer la tendencia al equilibrio entre libertad y orden al interior del “problema político”. Es decir, forma parte del trabajo político tender hacia ese equilibrio puesto que el trabajo político mismo está fundado, como vimos, en un marco donde la noción de verdad como tal está en discusión. Por tanto, la libertad y el orden, recordar que Barreda ya había trastocado tácticamente la trilogía positivista removiendo al “amor”, se encuentran en un terreno inestable y en constante cambio. Desde esta consideración es relativo que el *orden político* esté alcanzado. El argumento se torna interesante cuando Sierra asocia este “problema político” de la conciliación entre libertad y orden con las capacidades y recursos económicos: “Otra forma de capitalización es la educación; es convertir los capitales intelectuales inertes en las manos muertas de la ignorancia, en capitales activos y productores. ¿Cuál es el estado de esta movilización del capital intelectual en México?”.¹⁹ La complementariedad entre mestizaje y educación tan prevalente en el discurso positivista del periodo encuentra un aquí punto crítico. La educación es vista como parte de un conjunto más amplio, perteneciente a una forma de “capitalización”. En ese sentido, la educación sería un catalizador perteneciente a un ámbito que debe ser direccionado. Para Sierra hay que potenciar ese “capital intelectual inerte” y transformarlo en su positivo. La formación de un pueblo como “pueblo libre”, insiste Sierra, pasa también por la formación o alimentación del “capital intelectual”, que apoya el objetivo más

¹⁸ Justo Sierra, “México social y político”, 129.

¹⁹ Ibid., 147.

general y entrega herramientas para “la lucha por la vida”.²⁰

En esa línea Sierra considera el fracaso de la política colonizadora como indicador del cortocircuito entre el no activado capital intelectual y los otros dos grupos también definidos como capital: la población y el dinero. La evaluación de Sierra es que la política de fomento a la inmigración europea ha fracasado producto de la sobreestimación que se le dio en su momento a la introducción de la tolerancia de cultos. Esto concretiza el desequilibrio que Sierra detecta en lo que llamará “evolución política”, entendida como la hipertrofia del sistema político en desmedro de la “evolución social”. Para Sierra no es suficiente con atraer inmigración de países europeos industriales no católicos sino que también hay que asegurar una serie de condiciones para el éxito de la empresa. Por decreto constitucional no se pueden implementar efectivamente las reformas que requiere la nación afirmará Sierra. “Todo ha sido inútil; si la afluencia de capital, en forma de dinero, se va pronunciando en dirección de nuestro inexplorado suelo, la afluencia de capital en forma de población no está en relación directa con el primer movimiento”.²¹ Sierra asegura que la inversión por parte del estado no ha traído los beneficios esperados y, al contrario, ha significado en gran gasto sin retorno efectivo. Los motivos son indicativos de las limitaciones de la acción estatal. La libertad de cultos buscó la atracción de inmigrantes siguiendo el modelo estadounidense: ofrecer tierra y facilidades para la inversión a los allegados, sin embargo no consideró que para su éxito se requería de la completa “fijación territorial”. Sierra relaciona este proceso en marcha, pero a todas luces incompleto, de determinación de la propiedad nacional con la desamortización de los bienes de la Iglesia católica mexicana como “el de mayores consecuencias que en nuestra historia moderna se ha verificado”.²² La desamortización, confiscación estatal de los bienes, sobre todo tierra de propiedad eclesiástica, es alzada aquí

²⁰ Ibid., 148.

²¹ Ibid., 149.

como un triunfo de las reformas liberales. Desamortización, otro nombre para la secularización, adquiere cualidad de hito comparativo. La no completa fijación territorial, revela que si bien la desamortización pudo allegar significativos recursos territoriales al estado no se juzga como labor terminada. Admite Sierra, por tanto, que en lo que respecta a la constitución del estado como establecimiento soberano o monopolio de la violencia sobre un territorio México todavía no pasa de ser un proyecto incompleto. La relación entre desamortización y fijación territorial muestra que para Sierra las instancias concretas o materiales de la constitución estatal se encuentran atravesadas por dinámicas que minimizan las evaluaciones del éxito de la empresa. El orden político, la constitución o encarnación del soberano, no puede juzgarse como completo sino a condición del cumplimiento de estos requisitos autoimpuestos. La recurrencia al tema de la educación se debe a que para Sierra es una forma de enlazar e invertir el déficit y activar las potencialidades de la educación-capitalización como modo de activación del “capital intelectual inerte”.

Sierra evalúa este déficit y potencial como producto de un juzgado desbalance en las distintas esferas de lo que denomina “evolución del pueblo mexicano”. El desbalance consiste en la acelerada pero frustrada constitución de un programa político y en la deficiente búsqueda de un ente aglutinador que sea capaz de actuar en nombre de ese programa. Como resultado se obtiene una hipertrofia de la “evolución política” en detrimento de un equilibrio de las distintas facetas de la “evolución social”. El capítulo en la historia de la noción de “pueblo” que representa *Evolución política del pueblo mexicano* enmarca además del diagnóstico un programa específico de acción. Dicho programa tiene dos postulados centrales: el primero es la explícita designación de la nación como una entidad multi-racial. El segundo postulado viene como consecuencia: el reconocimiento de la necesidad de ampliación indirecta de la noción de

²² Ibid., 150.

ciudadanía. Ambos postulados requieren una vía de integración o “elevación” de las comunidades indígenas a la mentada evolución social por la vía del mestizaje. En palabras de 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. [...] Nos falta devolver la vida a la tierra, la madre de las razas fuertes que han sabido fecundarla, por medio de la irrigación; nos falta, por este medio con más seguridad que por otro alguno, atraer al inmigrante de sangre europea, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa.²³

El párrafo describe un programa progresivo de y hacia la evolución social que identifica el problema como el desequilibrio en la evolución social y entrega una serie de soluciones. El equilibrio propuesto se evidencia en la forma en que se entrelazan las siguientes nociones: razas fuertes, tierra y mentalidad indígena con fecundación, irrigación y sangre europea. La biologización del discurso liberal se ilustra aquí de forma plena. El procedimiento recomendado como política de estado, común a muchos países en la región, postula el fomento de la inmigración europea y el ensalzamiento del mestizaje como palanca de la evolución. Así mismo, el párrafo indica que la “vida” viene a alzarse como una noción pivote del discurso político.²⁴ Entre la “agrupación viviente organizada” y “nos falta devolver la vida a la tierra” se conforma un arco al interior del cual se inscribe la esfera educativa como parte del plan general de la evolución social. La realización de dicho programa se encuentra en el punto de engarce entre la activación del discurso de la eugenesia social y la ampliación del liberalismo. Cuando se toma en

²³ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, 290-291. Para un recuento de la recepción del evolucionismo en México ver: Rosaura Ruiz Gutiérrez, *Positivismo y evolución*, 83-137. Un estudio sobre las instituciones científicas del período: Natalia Priego, *Ciencia, historia y modernidad*, 78-112.

cuenta la variable secular en el programa de evolución social de Sierra hay que considerar el cómo ésta resultó estratégica para la consecución de sus objetivos. La mentada acción estatal fue concebida como parte de un programa secular que resultaba complementario a la biologización del discurso liberal. La cualidad básica de esta complementariedad tiene relación con la fortificación de la empresa educativa. Es decir, la evolución social se alimenta del impulso educativo y su juzgada capacidad de “producir un cambio completo en la mentalidad del indígena”.

La integración vertical dirigida por el estado y propuesta por Sierra es concebida como parte de un “laicismo educativo”, tal y como lo definió Abelardo Villegas.²⁵ Villegas, interesado en el rol de Sierra en la construcción post-revolucionaria de la idea de nación en México acierta en su denominación: la educación debía adoptar un carácter autónomo de las organizaciones religiosas que dominaran la reproducción de las élites dirigentes. El carácter laico de la reforma educativa, sin embargo, no representó el fin a toda referencia religiosa, sino más bien el relanzamiento de serie de apropiaciones de parte de su lenguaje. Estas apropiaciones, como lo indica Villegas, tienen que ver con el modo en que Sierra vuelve a entroncar elementos de su proyecto de evolución social con el ideario de la reforma encarnado por la Escuela Nacional Preparatoria y Gabino Barreda. En ese sentido la indicación de Villegas hay que entenderla como parte de la apropiación del legado combinado de Barreda y Sierra por parte del nacionalismo

²⁴ Tal y como observa Georges Canguilhem, en “The Concept of Life”: “Evolution, in the Bernardian sense, the fundamental characteristic of life, is the inverse of evolution in the physicist’s sense, namely, the series of states assumed by an isolated system governed by the second law of thermodynamics”, 315.

²⁵ “Con frecuencia [Sierra] se refirió a la ‘religión de la patria’ como una religión más plausible, más cívica, más social que la católica. En cierta medida se trataba de una variante nacionalista de la Religión de la Humanidad acuñada por Augusto Comte. Si para ésta la ciencia era el catecismo y los científicos eran los santos, para aquella el altar de la Humanidad lo ocupaba la Patria, el catecismo era la Historia Nacional y los santos eran los héroes. No se trataba, en verdad, de sustituir el cristianismo o al deísmo laico sino de orientar una parte del impulso y la emotividad religiosas hacia la constitución de una conciencia nacional, de un nacionalismo sin el cual no era posible la integración del Estado nacional”. Abelardo Villegas, Prólogo a Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, xvii.

cultural post-revolucionario. Lo que se empieza a establecer es el carácter que adoptarán la serie de apropiaciones que en retrospectiva formaran la anudación entre nacionalismo cultural y estado. En otras palabras, el nuevo *orden del saber* abierto con el declive del porfiriato no emergió a propósito de un corte completo ni con el antiguo régimen ni con el legado colonial. Surgió de una serie de apropiaciones. Las cualidades específicas de dichas apropiaciones marcarán las coordenadas de legitimación de la práctica intelectual precisamente en la intersección entre un asumido secularismo y el recurso permanente al lenguaje religioso. El propio Sierra ratifica la alegada “emotividad religiosas hacia la constitución de una conciencia nacional” en uno de sus textos celebratorios de Barreda en los siguientes términos:

He aquí toda su [Gabino Barreda] ambición; fundar la educación nacional; para ello creó un tipo de escuela laica; sólo la escuela laica puede realizar la educación nacional; sólo ella puede respetar todas las creencias; sólo ella puede ser neutral frente a todas las filosofías; sólo ella puede educar a la República en el respeto a la libertad suprema, la libertad de conciencia; sólo ella puede fundar la única religión comparable con todas las religiones, porque no es trascendente, porque es únicamente humana: la religión cívica, el amor a las instituciones, el alma de la nación.²⁶

En el “Panegírico de Barreda” Sierra hace uso del lenguaje religioso como recurso retórico al tiempo que localiza la intervención de Barreda en el centro de las políticas estatales. El texto se basa en el entendido que la continuación discrecional de las labores educativas de Barreda sustentarían el objetivo superior de formación de una comunidad tolerante a los diferentes credos religiosos. Una civilidad se abriría con la extensión de la labor educativa y con ello el espacio de un secularismo donde pudiera operar la “libertad de conciencia”. El estado, por medio de la institución educacional, vendría a posibilitar el establecimiento de la “religión cívica” y la perdurabilidad del “amor a las instituciones”. Este gesto marca la forma en que la serie de apropiaciones retóricas del lenguaje religioso sirvieron de base para el sustento del secularismo hacia fines del porfiriato. De algún modo la retroleptis entronca con una recuperación

anacrónica, no tanto de las formas del gobierno como de la buscada secularización, entendida como algo más que la separación entre estado e iglesia católica.²⁶ La orientación que marca Sierra es relevante a la hora de evaluar el lugar del positivismo en la transformación que posibilitó la ampliación de liberalismo decimonónico mexicano hacia su biologización y su concomitante secularismo. Este secularismo va de la mano de su contraparte religiosa, entendido como parte un proceso de mayor alcance que denomino secularización incompleta. Configurada como una estrategia de posicionamiento y apropiación la secularización incompleta consiste en declarar un nuevo *orden del saber* que en su pretendido secularismo utiliza retóricamente el lenguaje religioso. La secularización incompleta no se perfila como un vector teleológico que encuentra su solución de forma retrospectiva, esta sería la operación por excelencia de la historia de las ideas. Más bien se arma como una fisura constitutiva al interior *orden del saber*. Es decir, el *orden del saber* mismo se constituye sobre una secularización que al ser igualada con la modernización no pudo dejar de enunciarse sin el recurso a lo religioso. No se trata de minimizar el impacto de la separación de la separación de estado e iglesia sino del uso estratégico del lenguaje religioso. La fisura que permite esta visualización se abre justamente en el momento en que toda la mentada solidez del proyecto de constitución estatal porfiriano comienza a desintegrarse o, más bien, a mostrar su fragilidad.

III

Si hay algo que unifica la labor del Ateneo de la Juventud son sus críticas al positivismo. Éstas formaron la base de la estabilización transicional que retrospectivamente solidificó la

²⁶ Justo Sierra, “Panegírico de Barreda”, 123.

²⁷ En resumidos términos, se ha afirmado que en el espacio que va desde los escritos de Lucas Alamán y los de Emilio Rabasa habría una “recuperación anacrónica de los principios del gobierno representativo y menos una transformación del liberalismo clásico en positivismo, como plantea Hale”. José Antonio Aguilar Rivera, *La geometría y el mito*, 57. Sobre este punto ver el interesante intercambio entre el mismo Aguilar Rivera y Elías Palti. José Antonio Aguilar Rivera, “El tiempo de la teoría: la fuga hacia los lenguajes políticos”, 179-187. Elías José Palti, “El pecado de la teoría: Una respuesta a José Antonio Aguilar”, 188-209.

imagen del declive del porfiriato. En esa tarea de composición resultó relevante el modo en que el Ateneo logró articular una idea ensimismada y autorreferencial sobre su intervención y lugar social.²⁸ Ésta intervención traspasó exitosamente la definición del intelectual a un espacio de pretendida autonomía: el Ateneo encarna las tensiones con la figura del intelectual de estado, lugar simultáneamente magnético y antípoda de la pretendida autonomía de la práctica intelectual. La integración a la burocracia estatal, amenaza permanente al ideal autonómico, no se demoniza sino que convive –no sin tensión– abiertamente con el ideal humanista del Ateneo. En la medida en que el Ateneo logró, con más o menos éxito, productivizar esta tensión para sus propios fines mantuvo relativamente a raya la amenaza integrativa. Sin embargo, hay que considerar que la transición hacia una nueva forma de estado trajo como consecuencia un cambio en la definición de la integración y con ello un cambio en la relación entre autonomía, estado e intelectuales. Este cambio fue en cierta medida amortiguado por la intervención del Ateneo puesto que aseguró el mantenimiento parcial de las dinámicas de legitimación de la práctica intelectual. Esta estabilización transicional se lleva a cabo por el doble movimiento de crítica al positivismo como modo de constitución y por la elaboración de un programa de reemplazo como plataforma unificadora.

El principal logro del Ateneo fue constituirse en los principales promotores del programa de educación estética que sostendría la transformación de la política en cultura nacional.²⁹ ¿En

²⁸ La acusación habitual que se le hace al Ateneo es de haber encarnado el modelo intelectual de la torre de marfil. José Vasconcelos explica tempranamente lo que aquí llamamos autorreferencialidad y ensimismamiento: “El nuevo sentir nos lo trajo nuestra propia desesperación; el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza. Cuando abandonábamos la sociedad para refugiarnos en la meditación, 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”. José Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, 100. En otro contexto y décadas más tarde Alfonso Reyes contestará, tal vez explícitamente, a la acusación: “entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil”. Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, 233.

²⁹ “If philosophy proposes itself as a search for truth, it also demands a conscious change in the subject of its propaedeutic. Aesthetic education, on the other hand, acts on sensibility, refining an already existing disposition”. Horacio Legrás, *Literature and Subjection*, 107. No estoy seguro, tal y como afirma Gareth Williams en *The*

qué consiste la diferencia cualitativa –si es que la hay- entre el programa de educación estética lanzado por el Ateneo y las reformas liberales y en particular de sus instituciones educativas llevadas a cabo durante el porfiriato? ¿Qué lugar ocupó el positivismo en esa modificación? Una formulación inicial de la respuesta a estas preguntas está contenida en las primeras conferencias del Ateneo. En ellas se perfilan dos operaciones que van de la mano: la primera tiene relación con la constitución del Ateneo, con su forma de instalación pública y su consciente posicionamiento como “intelectuales”. El Ateneo de la Juventud es uno de los primeros grupos de intelectuales en el temprano siglo veinte latinoamericano que tomó su propia acción colectiva como medida de época. Su acción además de dotar de una narrativa y formar parte de la transformación del modernismo en vanguardia, ayudó a su propia instalación colectiva y espíritu de cuerpo forjando un modelo de intervención pública. Propiciada por su propia narrativización la acción colectiva del Ateneo se transformó progresivamente en criterio generacional, expandiendo su radio de acción pero en cierta medida aplanando lo específico de su intervención como grupo.³⁰ Esta consciencia les llevó entronarse a sí mismos como árbitros y definidores de “la cultura de la humanidades” en oposición a la “política científica” que habría marcado al porfiriato.

La segunda operación, indesligable de la primera, es la crítica al positivismo. Si es que hay un tema común que aparece en prácticamente todas las primeras conferencias del Ateneo es un intento sostenido y –según su propio criterio– sistemático de crítica a la juzgada doctrina positivista. Estas críticas se engarzan con el proceso mismo de constitución del Ateneo. En tanto

Mexican Exception, 90-91, que al describir el movimiento Legrás esté de algún modo “restituyendo al presente” el programa arielista de educación estética impulsado por el Ateneo. Diferente es el caso, y aquí me sumo a Williams, del trabajo de Ignacio Sánchez Prado, *Naciones intelectuales*, 15-81.

³⁰ “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. No es allí, donde aún se enseña la moral positivista, donde podríamos recibir las inspiraciones luminosas, el rumor de música honda, el misterio con voz, que

intervención intelectual es difícil concebir la visibilidad del Ateneo sin este gesto crítico y de distanciamiento. El rescate de una “cultura de las humanidades” o “nuevo humanismo” postulado por el Ateneo tuvo como primera misión el desarme del positivismo como discurso legitimador del estado. Desde cierta perspectiva el Ateneo vendría a dar el golpe de gracia a un alicaído régimen en momentos en que la solidez del estado estaba en cuestión. En alguna medida lo que se encuentra en juego es una transformación de la noción misma de estado y su relación con “los intelectuales”.

La primera década del siglo veinte abre en la política mexicana un cambio en la distribución de la hegemonía que tendría por consecuencia el reacomodo parcial de las dinámicas de legitimación de la práctica intelectual. Al declinar la hegemonía porfiriana lo que se pone en cuestión es el alegado criterio de certeza científica que, como vimos, tenía más de estratégico que de concreto. El Ateneo se jugaría por la postulación de una visión de la educación que pudiera redefinir la hegemonía. La transformación se daría en el paso de una integración vertical y secular a una por la vía de la inclusión en la representación nacional. El cambio de valencia es en la cualidad o definición del ámbito educativo. Lo que estaría en juego sería el establecimiento del estado ético como solución al dilema abierto por la crisis de la soberanía entre el declive del porfiriato y su crisis terminal con el arribo de la revolución mexicana.³¹

El positivismo sirvió como blanco de ataque al ser identificado como el espacio en que convergieron tanto un cierto centro de la legitimidad de la acción estatal como de los círculos asociados al poder económico alzado durante el porfiriato. Esta línea de argumentación se

llena de vitalidad renovada y profusa el sentimiento contemporáneo”. José Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, 100.

³¹ Una definición de la diferencia en Gramsci entre estado ético e integral “It was only in this moment [modernity] of its most profound crisis that the bourgeois ‘ethical state’ (civil society as an ‘ethical content’ tendentially subsumed by or re-articulated within a state-form, while remaining substantially –and not merely formally-independent from it) solidified into an ‘integral State’ in the fullest sense: that is, a dialectical unity of civil and

convirtió en punto de convergencia entre los principales miembros del Ateneo. Por otro lado, el positivismo es evaluado con morigeración en lo relativo a la institución educacional. Si bien se reconoce el gesto fundacional de la Escuela Nacional Preparatoria no se considera que su extensión y sobrevida esté a la altura de su ímpetu inicial.³² Los argumentos de las primeras conferencias del Ateneo remarcaban los límites y la juzgada atrofia de la égida científicista de la educación. La loa a los prohombres de la reforma y otras figuras de relevancia continental como Eugenio María de Hostos se alterna y matiza con la búsqueda por otros modos de lectura y puntos de partida. De algún modo el trabajo del Ateneo viene a ser una puesta a punto, una renovación de los marcos de referencia de la práctica intelectual. En palabras de Antonio Caso: “No hay que dejarse seducir por los que piensan edificar la moral sobre bases científicas, 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 seres de razón como los hombres”. La duda, como apunta Caso, tiene relación con el estatus mismo de la certeza científica y cómo ésta puede o no guiar la acción individual o colectiva. A partir de dicha duda el edificio que sostiene la legitimidad de la acción se debilita. La ciencia moral de Hostos resulta guía ciega puesto que, según Caso: “condujo a [Hostos a] simplificar el cuadro real de la existencia y a impedir que la verdadera armonía del universo se concibiera en toda su integridad por su luminoso espíritu de apóstol”. El punto central de la crítica de Caso a Hostos, y por extensión al positivismo en su conjunto, es el desconocimiento del “valor contingente de las leyes cósmicas”.³³ Al no atender a lo que Caso llama “valor

political society in which neither of the terms were annulled, but sublated and included within the new state-form”. Peter Thomas, *The Gramscian Moment*, 148.

³² De allí la sentencia de Carlos Monsiváis: “Los ateneístas no son una ruptura absoluta frente al positivismo, pero reivindican la fe de Gabino Barreda en la educación laica”, 35.

³³ Antonio Caso, “La filosofía moral de Eugenio M. de Hostos”, 38-39.

contingente” Hostos habría desconocido la “esencia propia de la especulación científica”.³⁴ La ciencia no se opone a lo que Caso llama “especulación” sino que contiene una cualidad definida como “valor contingente”.

En desconocer la esencia propia de la especulación científica, pedirle datos para la elaboración de teorías morales, Hostos desconoció el valor contingente de las leyes cósmicas: por eso construyó sobre bases deleznales su sistema orgánico de moral social, por eso incurrió en las contradicciones que he procurado desprender al analizar imparcialmente las teorías que prohijara. ‘Su preferencia otorgada al pensar sobre el sentir y el querer’.³⁵

El criterio establecido por Caso no es alegar la falta de guía para el establecimiento de una moral. Más bien se relaciona con un marco de referencia en donde la acusada certeza científica se minimiza o pasa a ocupar un lugar junto con otras cualidades de la ciencia. Caso sugiere que habría una triangulación equilibrada y no una jerarquía entre “pensar, sentir y el querer”. Al distanciarse del “sistema orgánico de moral social” de Hostos Caso intenta debilitar la certeza científica y luego separarse de la orientación científica de la acción. La solución consiste en cambiar el eje atención de la práctica intelectual desde la certeza científica a lo que José Vasconcelos identifica como la “inmaterialidad del impulso vital”.³⁶ Con ello el Ateneo pretendió re-enmarcar y desplazar el sistema de referencias que sostenía al positivismo. El matiz, tal y como vimos en Justo Sierra, es que el impulso vital mantiene a la vida como categoría pivote. No es que la “vida” sea el puente exclusivo o necesario que conecta al porfiriato con el Ateneo, sino que su emplazamiento es diferente pero análogo al que ocupó en el esquema de Sierra. Si la “vida” es el centro del discurso político en Sierra es porque esa noción tiene relación con un *orden del saber* en transición. Esto quiere decir que para el positivismo la noción de “vida” ya se encuentra en momento de filtración hacia otros espacios institucionales como

³⁴ Para una incisiva lectura de la ensayística de Hostos y en especial su relación con el positivismo ver: Rosa, *Los fantasmas de la razón*, 198-206.

³⁵ Caso, *Idem*.

ejemplarmente demuestran las políticas estatales de inmigración selectiva.

Lo que interesa marcar aquí no es tanto reiterar el paso del positivismo al evolucionismo en México sino indicar el lugar específico de “la vida” en relación al momento del Ateneo.³⁷ Esta localización establece una analogía entre el Ateneo y el juzgado positivismo porfiriano: para Sierra la vida es un hecho positivo, objetivo, dado y externo a la consciencia. Sierra, sin embargo, no se ocupa en definir o buscar el fundamento de la noción de vida, su insistencia tiene que ver con el asumirla en su estatus fáctico. La descripción de Sierra se restringe a la indagación de características secundarias, no entra en terreno ontológico sino en lo que denomina “capital”. Para Sierra la vida es un capital con capacidad de ser moldeado, como en el caso del “capital intelectual”. A Vasconcelos, por otro lado, sí le atañen las definiciones. Años después afirmará, en un clásico gesto reconstitutivo: “Nos preocupaba el ser, no la ‘Cultura’”.³⁸ La noción de vida para Vasconcelos tiene que ver con lo que entiende por impulso vital. “El impulso vital, que es contrariamente 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”. Según Vasconcelos para definir el “fundamento de la vida” se requiere encontrar un “hecho” sin determinaciones. Vasconcelos llama a ese hecho *acto desinteresado*, en oposición al *acto creador* o divino. En el acto creador “sólo puede verse el resultado imprevisto de la fuerza”. En cambio el acto desinteresado “se produce violando todas las leyes de lo material: es el único milagro del cosmos”. A primera vista pareciera que Vasconcelos quisiera incluir al acto desinteresado en un ámbito de indeterminación extrema, como si el “hecho” que

³⁶ José Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, 100.

³⁷ Para Vasconcelos el asunto es claro: “Con la prudencia que las normas anteriormente estudiadas aconsejan, hemos procurado recibir las nuevas ideas. El positivismo de Comte y de Spencer nunca pudo contener nuestras 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. El anhelo renovador que nos llena ha comenzado ya a vaciar su indeterminada potencia en los espacios sin confín, donde todo aparece como posible”. José Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, 109.

diera “fundamento a la vida” fuera una especie de azar. Sin embargo Vasconcelos se apura en señalar la necesidad de encontrar “un hecho que no dependa de ninguna de estas fatalidades, porque sólo ese hecho responderá al anhelo intuitivo que nos pide una firmeza, una certidumbre, un absoluto”.³⁹ El acto desinteresado, en tanto hecho positivo, opera en Vasconcelos como lugar análogo al capital intelectual en Sierra. Pero en ambos la vida es una noción pivote. Vasconcelos mueve el centro liberal-biológico en el que se encajaba el positivismo durante el porfiriato hacia otras coordenadas.

Las críticas al positivismo por parte del Ateneo remiten, además del lugar de la noción de vida, a una consideración de principio. Se objeta el esquema de construcción argumental y una acusada “metafísica implícita” en Comte. En ese nivel la crítica tiene relación con una estrategia de comentario que se salta a los promotores locales para ir –según ellos- a la fuente. Comentando una serie de charlas de Antonio Caso sobre el positivismo Pedro Henríquez Ureña agrega, ahora puntualmente que “el positivismo es, al cabo, ‘dogmatismo sin crítica’”. Esto quiere decir que Comte “plantea *a priori* su fe en la ciencia y sus esperanzas de unidad filosófica”. Duda Henríquez Ureña -vía Caso- que el positivismo comtiano fuera capaz de justificar “su concepto de la relatividad del conocimiento”.⁴⁰ Reconoce, sin embargo, la importancia de la “filosofía de las ciencias” de Comte.

La empresa de Comte fue demostrar que en el orden científico se había llegado ya a nociones experimentales, y, sobre todo, a propósitos de certeza empírica, gracias a los cuales podía formarse un vasto (aunque incompleto) cuerpo de doctrina capaz de satisfacer las necesidades intelectuales de las mayorías desorientadas. El agnóstico, aunque no supiera definir los límites de su descreimiento, podría ceñirse a las ideas científicas y encontrar en ellas campo extenso.⁴¹

El reconocimiento del esfuerzo comteano por establecer el *orden científico* se pone al servicio no

³⁸ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, 231.

³⁹ Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, 104.

⁴⁰ Pedro Henríquez Ureña, “Conferencias sobre el positivismo”, 303.

del panegírico sino al de las nuevas coordenadas del *orden del saber*. Este nuevo orden no desconoce la recapitulación de la historia de la ciencia sino que enfatiza la búsqueda de una legitimación otra que la certeza científica. La entrada a otro *orden del saber* llama a una subversión de la fórmula “dogmatismo sin crítica”. El Ateneo duda de ambos términos, no por ello deja de recurrir al segundo para debilitar al primero. Pero el ejercicio crítico, en el sentido de la tarea filosófica moderna, no es asumido por completo sino a sabiendas que un declive de esa misma modernidad se encuentra en ciernes precisamente en los momentos de su emergencia en la región. Por ello la tarea del Ateneo resulta tan decidora, puesto que es parcialmente consciente del cambio epocal sin por ello identificar esta consciencia con el sujeto del mismo. En otras palabras, el Ateneo expropia el lugar del sujeto del cambio social –el “pueblo” de la revolución mexicana- para ponerse a sí mismo como sujeto-objeto de la transición epocal. En ese movimiento, que intenta ser amortiguado frustradamente a través del proyecto de la Universidad popular, se juega gran parte de su estrategia de constitución colectiva e inserción pública. En otras palabras, al concentrar sus primeros esfuerzos en la crítica al positivismo el Ateneo aseguró su espacio como reemplazante advirtiendo el desajuste en las coordenadas de la legitimidad. Al mantener el balance alterado por las transformaciones a la noción de soberanía el Ateneo aseguró su rol hegemónico pero dejó de pensar la excepción.⁴²

IV

Antonio Caso fue uno de los miembros del Ateneo que sostuvo con mayor firmeza las críticas al positivismo. Como otros de sus integrantes utilizó la plataforma ya en marcha de las

⁴¹ Ibid, 313.

⁴² Williams, *The Mexican Exception*, 10. Una conclusión similar es la que arriba Escalante Gonzalbo cuando enfatiza la falta de control sobre el territorio: “El proyecto explícito de toda la clase política decimonónica de crear ciudadanos, de dar legitimidad y eficacia a un estado de derecho, democrático y liberal, estaba en abierta contradicción con la necesidad de mantener el control político del territorio. Sin el apoyo de la moral cívica, el Estado que imaginaban era una quimera; sin el uso de los mecanismos informales –clientelistas, patrimoniales, corruptos– el control político era imposible”. Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios*, 53.

revistas literarias de la primera década del siglo veinte en México para hacerse de un espacio de difusión por medio de la polémica.⁴³ El duelo con Agustín Aragón fue uno de los resonados. La polémica con el fundador y editor de la *Revista Positiva* establece el límite y un punto bisagra tanto para las críticas como para la visibilización del positivismo ortodoxo. Aragón ya era bien conocido en varios círculos cercanos a Sierra, especialmente por su capítulo para el voluminoso *México: su evolución social*.⁴⁴ El contexto de la polémica Caso-Aragón tiene que ver puntualmente con la inauguración de la Universidad Nacional de México y el discurso de Justo Sierra para la ocasión. El plan de la UNM, en un sentido ampliación de la Escuela Nacional Preparatoria a la esfera universitaria y en otro un punto de distancia con la misma pasó a representar uno de los íconos del estado período post-revolucionario así y como la ENP fue para el porfiriato.⁴⁵ La continuidad tiene que ver con el mantenimiento de la institución educacional como plataforma para el cambio en las condiciones de reproducción de la elite dirigente. El cambio radica precisamente en los marcos que justifican y apoyan a la nueva institucionalidad. A pesar de la aparente cercanía con Sierra, Aragón se lanza violentamente contra la UNM. Aragón establece un claro criterio de fidelidad a los cambios en educación durante impulsados por Barreda: “La creación de la Universidad Nacional es contraria a las saludables reformas educativas de 1867, y, por lo mismo, es un retroceso”.⁴⁶

La oposición de Aragón al discurso de inauguración marca no solamente su distanciamiento definitivo con el círculo cercano a Sierra sino que, en otro plano, visibiliza,

⁴³ Adela Pineda Franco, *Geopolíticas de la cultura finisecular en Buenos Aires, París y México*, 81-128.

⁴⁴ Laura Angélica Moya López, *La nación como organismo*, 25-57.

⁴⁵ “La Escuela Nacional Preparatoria cumplió, por primera vez en el mundo, el proyecto de la enseñanza secundaria positivista. Ahí se enseñaron, durante muchos años, las ciencias abstractas, según la jerarquía comtista, de la matemática a la sociología, conforme a la famosa serie lógica, histórica y didáctica preconizada por el genial filósofo francés. Sólo en estos últimos tiempos se ha intentado una reforma de la escuela preparatoria, consagrando sus aulas no exclusivamente al estudio de la ciencia, sino también al de las literaturas nacional, española y extranjeras, al de la historia, tanto de México como de la civilización general, y a las injusta y torpemente postergadas disciplinas filosóficas.” Antonio Caso, “Catolicismo, jacobinismo y positivismo”, 68-9.

aunque no de forma directa, la acción de defensa del positivismo que el propio Aragón venía llevando a cabo desde las páginas de la *Revista positiva*. Sierra, al marcar distancia con la Escuela Nacional Preparatoria, ayuda a fijar una imagen del positivismo que separa la institucionalidad educacional del porfiriato de la nueva Universidad Nacional. Recordemos que para Aragón Sierra resultó ser, en otro contexto, un aliado y prenda de garantía de la continuidad de las reformas educativas.⁴⁷ El discurso de inauguración gira dicha alianza en otra dirección: “no quisiéramos ver nunca en ella [la Universidad Nacional] torres de marfil, ni vida contemplativa, ni arrobamientos en busca del *mediador plástico*; eso puede existir, y quizás es bueno que exista en otra parte; no allí, allí no”.⁴⁸ El “mediador plástico” es, qué duda cabe, el “espíritu” buscado por los seguidores de Madame Blavatsky.⁴⁹ Esta poco velada acusación tiene que ver no solamente con que la “cultura de las humanidades” suponga ir más allá de la mera “especulación metafísica” sino que, de pasada, Sierra asocia el positivismo al espiritismo. El positivismo es separado de su injerencia en el ámbito educativo por uno de sus principales promotores al tiempo que se le adscribe solapadamente una característica que resonará en críticas posteriores: el fanatismo religioso. Si bien parecen cumplir objetivos diferentes el discurso de inauguración es complementario al “Panegírico de Barreda”: ayuda a clarificar la relación entre retractación y homenaje. Sierra es explícito al marcar distancia, no solamente institucional sino de su propia adscripción al positivismo. Con ello pasa a enfatizar la específica relación del estado

⁴⁶ Agustín Aragón, “Dos discursos universitarios del secretario de instrucción pública y bellas artes”, 22.

⁴⁷ “Es prenda de esperanza y garantía de acierto en el señor Sierra, el conocidísimo hecho de haber consagrado toda su alma a lo que atañe a nuestra vida moral e intelectual, y si eso no fuese, bastaría su amor de padre a la juventud para esperar de él, que la antorcha radiante del progreso surja de su cerebro impulsada por su corazón, para vivificarnos con sus fecundos rayos. Seguramente que no se revolucionará en la instrucción pública, y que la regla de oro del general Díaz, conservar mejorando, tendrá también aquí debida aplicación”. Agustín Aragón, “Nota del ingeniero Agustín Aragón a la edición de 1901”, 109.

⁴⁸ Justo Sierra, “Inauguración de la Universidad Nacional”, 21.

⁴⁹ Sobre el espiritismo en México: José Mariano Leyva, *El ocaso de los espíritus*, 48-67. El propio Francisco Madero fue seguidor del espiritismo: José Natividad Rosales, *Madero y el espiritismo*. Joaquín Díaz Hendricks y Jaime Muñoz Domínguez y Manuel Arellano Zavaleta, *La revolución espiritual de Francisco I. Madero*. Es

con las religiones organizadas y no organizadas, dejando entrever que la doctrina comteana es un “credo” susceptible de ser jerarquizado y tolerado bajo la idea de “laicidad”.

Y no que hayamos adoptado un credo filosófico que fuese el positivismo: basta comparar con la serie de las ciencias abstractas propuestas por el gran pensador que lo fundó, la adoptada por nosotros para modificar este punto de vista; no, un espíritu laico reina en nuestras escuelas; aquí, por circunstancias peculiares de nuestra historia y de nuestras instituciones, el Estado no podría, sin traicionar su encargo, imponer credo alguno; deja a todos en absoluta libertad para profesar el que les imponga o la razón o la fe.⁵⁰

En el párrafo la palabra “credo” extiende su uso, pasa a implicar no solamente una asociación estratégica sino un compromiso cuasi vital cercano a una posición de fe. Sierra recuerda a sus oyentes que mal podría ser “creyente” en el positivismo si ayer no lo fue. La pregunta, a la que Aragón atiende en su réplica, es el cómo llegó a ocurrir que el positivismo pasó a ocupar la posición de credo religioso, siendo hasta hace unos pocos años era uno de los bastiones del secularismo y del “laicismo” del estado. Esta transformación separa y aísla al positivismo de su rol en la transformación del discurso liberal durante el porfiriato minimizando su intervención y adhiriéndola a otro espacio. Aragón advierte e intenta resistir este movimiento con el impotente “es un retroceso”. El mero hecho que Aragón tenga que responder a una acusación de ese corte revela la posición de debilidad en que se encontraba el positivismo hacia fines de la primera década del siglo veinte. El discurso de Sierra y la instalación de la Universidad Nacional funcionan como antesala de la política educacional y cultural del estado post-revolucionario precisamente por el modo en que dan continuidad a la institución educacional evacuando al positivismo como plataforma legitimadora. Aragón replica:

Si nuestra organización política actual, en lo que tiene de definitiva por ser de muestra de las grandes conquistas del progreso, de las sociedades, veda al Estado introducir cualquier estudio de carácter teológico, y, si por otra parte, la obra de Barreda logró eliminar de la enseñanza lo indemostrable y cerró las puertas a la metafísica, que es una

interesante notar la soterrada pero permanente presencia de distintas variantes del “esoterismo” en la región, uno de los casos más reconocidos es el de José López Rega y su libro *Astrología esotérica*.

⁵⁰ Justo Sierra, “Inauguración de la Universidad Nacional”, 22.

primera hermana de la teología, y *de hecho* y no *de dicho* rompimos esos ejes seculares a cuyo derredor gira aún la instrucción universitaria de allende Bravo y el Atlántico; si lo anterior es evidente, sale sobrando la candorosa explicación que se da para tranquilizarnos, de que la nueva universidad no ha de ser ‘*la reproducción de la antigua*’, de la que fundó en México Carlos V.⁵¹

El desplazamiento introducido por Sierra en su discurso no concuerda con lo que Aragón llama “conquistas del progreso”. Para Aragón el progreso sigue siendo el *desarrollo del orden*, como afirma el positivismo comteano. Es decir, la defensa de Aragón se arma desde la definición de un criterio de intervención que pretende no solamente afincarse sino levantar nuevamente la certeza científico-positiva. Lo que resulta peculiar de la insistencia de Aragón es que al disentir de Sierra en lo institucional disiente también de aquella certeza que, en nombre del positivismo, se constituyó sobre una base de inestabilidad y maleabilidad. Por lo mismo, la intervención de Aragón dice relación con un programa de defensa del conjunto de postulados positivistas, su ligazón institucional y coordinadas que, en sentido estricto, pretenden volver a definir el criterio mismo de verdad-certeza en el que se basó el positivismo. Simultáneamente, este esfuerzo es consciente que no es sino un intento desesperado por frenar la franca disolución del positivismo como tal. En México la emergencia del positivismo propiamente ortodoxo no se dio sino a condición de este movimiento defensivo. La preocupación de Aragón no pasa tanto por el asegurar que la Universidad Nacional no se constituyera sobre la base de la antigua universidad colonial, el punto de disenso se encuentra en un desajuste en la concepción misma de la legitimidad de la institucionalidad educativa. Es decir, la respuesta de Aragón está condicionada por un criterio de fidelidad al que Sierra jamás se ajustó.

Aragón se ve obligado a responder a otra acusación que apunta al debilitamiento de la legitimidad positivista, lo que llama “ejes seculares” de la educación. Uno de esos ejes es el “progreso educativo”. Para Aragón el discurso de Sierra pretende negar el hecho que la forma

⁵¹ Agustín Aragón, “Dos discursos universitarios del secretario de instrucción pública y bellas artes”, 18.

institucional sea base para la continuidad de las políticas institucionales. “¿Cómo si fuera necesario para tildarla de retrógrada [la Escuela Nacional Preparatoria], el que tuviese formas idénticas a las de la sepulta en lo pasado!”. Aragón advierte que Sierra está marcando diferencias entre la nueva Universidad Nacional, la vieja universidad colonial y la ENP. Con ello Sierra pretende minimizar el rol del positivismo en el proceso secularizador. Para Aragón Sierra está colapsando la relación entre educación y religión al solapar toda institución previa a la Universidad Nacional como contaminada por “credos”. Aragón replica con saña: “¿Como si no bastase para que sea un retroceso el hecho de abrigarse en su seno, bajo vestiduras de cortes modernos, un espíritu en abierta pugna con las necesidades de nuestro progreso educativo!”⁵² Dicho “progreso educativo” no se ajusta a la definición de orden que orientará a la Universidad Nacional. El nuevo *orden del saber* esbozado por Sierra se relaciona con la distinción entre dos “Atenas”: “Nosotros no queremos que en el templo que se erige hoy se adore una Atena sin ojos para la humanidad y sin corazón para el pueblo, dentro de sus contornos de mármol blanco; queremos que aquí vengan las selecciones mexicanas en teorías incesantes para adorar a Atena promakos, a la ciencia que defiende a la patria.” Justo Sierra, “Inauguración de la Universidad Nacional”.⁵³ El desfondamiento del positivismo, juzgado por Aragón como “retroceso”, resultará en un mantenimiento del ámbito educativo como espacio reproductor de la elite dirigente pero bajo otra égida legitimadora. La nomenclatura oficial pasará a hacer explícito un proceso que se venía incubando desde hacía décadas: la emergencia de un nacionalismo cultural asentado sobre las mismas instituciones creadas durante el porfiriato.⁵⁴

⁵² Ibid., 18.

⁵³ Justo Sierra, “Inauguración de la Universidad Nacional”, 23.

⁵⁴ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna*, 22-28. Shelley E. Garrigan, *Collecting Mexico*, 180-182.

En la medida en que el emergente nacionalismo cultural se concibió como parte de la tarea secularizadora se requirió establecer al positivismo como un “credo”. Esta fue una de las estrategias también enfatizadas por Antonio Caso en réplica a las respuestas de Aragón. Caso lanza un ataque frontal contra el positivismo en su conjunto apuntando a su condición “fanática”, “religiosa” y “dogmática”. El resultado colateral fue la mayor visibilización de la *Revista positiva* y en específico de su editor, Agustín Aragón. En parte producto de esta visibilización se aceleró una transformación al interior del programa de intervención del positivismo ortodoxo: pasó a ocupar una incómoda posición defensiva a propósito de la coincidencia entre cambio epocal y el desfondamiento de su rol legitimador. En otras palabras, la dirección de las críticas profundizó tanto el entronque como el desajuste del positivismo con la narrativa histórica armada desde el Ateneo. De hecho el rótulo de “fanatismo” será clave en el desplazamiento del positivismo al extremo opuesto del discurso secularizador.

Paradójicamente, la intervención del positivismo ortodoxo ya había asimilado esta posición al limitar su intervención pública a la línea editorial de la *Revista positiva* y no al despliegue completo de la religión de la humanidad. La *Revista positiva* enfrenta la minimización progresiva de la influencia del positivismo en la esfera estatal ajustando su línea editorial a la promoción pero no a la ejecución del positivismo ortodoxo. La característica distintiva del trabajo publicitario de la *Revista positiva* se relacionó con la reactivación de la red internacional de positivistas ortodoxos establecida desde fines de la década del setenta. Coincidentemente, Caso dirige sus críticas a esta última resistencia positivista identificando su estrategia como un “catolicismo sin cristianismo” y un “pseudo catolicismo laico”. Con ello consiguió no solamente enlazar el discurso de inauguración y el proyecto de la nueva institucionalidad educacional con el Ateneo sino que acertar con precisión en uno de los rasgos

distintivos de los seguidores del segundo Comte: el que la diseminación de la religión de la humanidad y la institución de la Iglesia positivista pasan por un vaciamiento conceptual pero mantenimiento de la estructura institucional de la Iglesia católica problematizando toda noción unidimensional de secularización. Por tanto, y en cierta medida, el positivismo ortodoxo efectivamente es un “catolicismo sin cristianismo”.⁵⁵ El problema para el programa de la *Revista Positiva* resultó ser el cómo contestar a una acusación que se ajustaba a su programa pero al mismo tiempo lo desacreditaba como una forma de “fanatismo”. Para Caso es Aragón el que ocupa una posición retrógrada en su defensa de la ligazón entre estado y positivismo.

El acierto de Caso resulta crucial para identificar la cualidad específica de la tarea del positivismo ortodoxo. Es capaz de determinar el carácter “meramente formal del catolicismo” que asume el positivismo ortodoxo.⁵⁶ Caso logra nombrar una operación que pretendió tensionar internamente el proceso secularizador. Quiso otorgarle un lugar a la aparente incompatibilidad de cohabitación de la religión organizada y el estado justo en el momento en que la secularización implicaba su separación. La intervención del positivismo ortodoxo en México al no aspirar a su despliegue completo facilitó la labor de su desfondamiento casi en paralelo al reconocimiento público de su labor de intervención. Este reconocimiento, sin embargo, vino aparejado con una concepción sobre la secularización determinada por la transformación de la relación entre la autonomía de la práctica intelectual y estado que afectó profundamente la autopercepción de los promotores locales del positivismo ortodoxo. Al percibir dicho movimiento Aragón y la *Revista*

⁵⁵ “Pero el pueblo mexicano no sois vos, señor Aragón; él no tiene las preocupaciones personales que os caracterizan; tiene, en cambio, algo que vale infinitamente más: su derecho a pensar libremente. Es un pueblo dueño de sí mismo a quien nadie puede declarar dogmas, por más que sea verdaderamente superior y se llame Auguste Comte, o subordinado y secundario como M. Lafitte, M. Corra, “M. Lagarrigue”, o Barreda (don Gabino). ¡Qué tremendo sería nuestro destino si, al sacudir el yugo de la Iglesia Católica, hubiésemos de caer necesariamente bajo la férula de ese “catolicismo sin cristianismo”, de ese “pseudo catolicismo laico”, de ese monstruoso organismo político que preconizó en sus delirios de dominio universal aquel teócrata de la humanidad, espíritu gemelo de los Inocencios y los Hildebrandos, el genial e irreverente discípulo del socialista Saint-Simon, a quien veneráis como a pontífice infalible”. Caso, “La Universidad y la capilla o el fetichismo comtista en solfa”, 8.

positiva repliegan su actividad viéndose forzados a asumir parcialmente las críticas provenientes del Ateneo y de Caso en particular. Ese mismo movimiento repercutió en un aseguramiento de las coordenadas secularizadoras de la práctica intelectual ensalzadas por el Ateneo. En otras palabras, el proceso mismo de constitución de Ateneo tuvo estrecha relación con un auto-posicionamiento desde un secularismo juzgado como completo en relación al “credo” positivista. Al exitosamente cambiar la valencia del positivismo de “ciencia” a “credo” Caso y el Ateneo logran establecer un criterio de intervención para la práctica intelectual como tal en la alteración y redefinición de la ligazón entre legitimidad y estado. “El primer gran homenaje que recibe la Universidad Nacional de México, justo es decirlo, es ese anatema proveniente de una filosofía, de una religión, de una política inadmisibles que pretendieron imponerse a la humanidad como monumentos intangibles, como el ‘fin final’ de seculares evoluciones”.⁵⁷ Es decir, para Caso el positivismo concibió la secularización como un proceso con direccionalidad finita y objetivo definido o teleología en sentido fuerte al impulsar una definición específica de secularización. La definición intenta conciliar el “‘fin final’ de seculares evoluciones” con el carácter “meramente formal del catolicismo”.

Las críticas de Caso al positivismo dan una guía retrospectiva capaz de captar la forma en que se establece la legitimidad de la práctica intelectual. En palabras de Caso: “La substitución de los viejos fetiches católicos por los nuevos fetiches comtistas, podía ser fácil. Para algunos fanáticos fue casi insensible; sería, hoy mismo, insensible”.⁵⁸ La substitución opera como un mecanismo que funciona en dos direcciones: apunta al contenido o marcos de referencia de la legitimidad y por otro lado entrega información sobre aspectos que permanecen o se modifican. En otras palabras, Caso atiende a la estrecha cercanía entre la lógica de la substitución y la

⁵⁶ Caso, “La universidad y la capilla o el fetichismo comtista en solfa”, 8-9.

⁵⁷ Ibid., 7.

secularización propia de las transformaciones del fin de siglo. La promoción de la *Revista positiva* acentuó la iluminación de este aspecto de la dinámica legitimadora: que la permanencia institucional forma parte de la lógica de la substitución. El declive del positivismo como centro de la legitimidad de la acción estatal no implicó una falta de guía para las instituciones fundadas durante el porfiriato ni para las dinámicas de pretendida autonomía de la práctica intelectual aceleradas en el período. Al contrario, lo que Caso revela a través de sus críticas a Aragón y a la publicidad de la *Revista positiva* es que la secularización, en tanto macro eje que soporta la acción “intelectual”, opera bajo la lógica de la substitución y del mantenimiento institucional. La secularización nunca llega a completarse en su propio proyecto puesto que en cada momento substitutivo se reordenan las coordenadas que la hacen visible y le otorgan sentido. El sistema de posiciones que constituye el nuevo arreglo legitimador supuso una comprensión sobre dicho mecanismo substitutivo. A su vez, este mismo mecanismo quedó absorbido en su entronque con una narrativa histórica construida a posteriori precisamente por los que pasaron a ocupar el centro del nuevo *orden del saber*. Así, el Ateneo fue capaz de avanzar un conjunto de posicionamientos no tanto producto de sus críticas al positivismo en su alianza estratégica con el estado sino más bien a propósito del descalce que propició la promoción del positivismo ortodoxo por parte de la *Revista positiva*. Al mismo tiempo, sin la visibilización del Ateneo la intervención de la *Revista positiva* hubiera pasado casi inadvertida. Esta mutua constitución informó el mecanismo substitutivo que gobernó la narrativa histórica armada por del Ateneo.

V

La disolución del positivismo ortodoxo en México tiene que ver con la publicación del libro póstumo de Agustín Aragón: *Porfirio Díaz: Estudio histórico-filosófico*. En cierta medida el libro es comparable con *Juarez: su obra y su tiempo* de Justo Sierra. Ambos se arman como

⁵⁸ Caso, “Catolicismo, jacobinismo y positivismo”, 66.

sendos ensayos biográficos que además pretenden dar una imagen general del período. Su diferencia, sin embargo, radica en el cómo la arquitectura de *Porfirio Díaz* está profundamente informada por la narrativa histórica armada desde el Ateneo. *Juarez: su obra y su tiempo* es un libro transicional que recuenta el modo en que intersectaron liberalismo y positivismo, usa las armas de un positivismo incompleto consciente que su rol está siendo desplazado. Lo que está en juego en el texto de Aragón es el modo en que éste absorbió a regañadientes la narrativa histórica impuesta por el Ateneo para describir e intentar explicar su propio proceso de pérdida de influencia. *Porfirio Díaz* asimiló la estrategia crítico-reconstructiva con la que se hizo emerger la lógica de substitución que subyacía al proceso secularizador. En otras palabras, *Porfirio Díaz* narra las transformaciones acaecidas al positivismo de un modo que ya se ha dejado permear precisamente por la narrativa histórica que le substituyó como centro de la legitimidad de la acción estatal. En ese sentido *Porfirio Díaz* concluye el proceso de disolución del positivismo ortodoxo que se había iniciado con el movimiento defensivo de la *Revista positiva*. A la larga esto alteraría bruscamente las formas de diagnóstico epocal informadas por la noción positiva de orden sin que ello implicara renunciar a la noción de orden como tal. No es casualidad que la existencia de la *Revista positiva* (1901-1914) más menos coincidiera con el período de reajuste de la soberanía que repercutió en el declive definitivo del porfiriato.

En la reconstrucción de Aragón se pone de relieve el cómo la operación substitutiva de la legitimidad mediada por la noción secular de orden pasó a gobernar el horizonte de reflexión histórica en el período post-revolucionario. Aragón combinó lo que se presenta como biografía con una ensayística que en conjunto muestra la transición entre dos nociones de orden, la positiva y la del Ateneo. La clave de lectura que se levanta en *Porfirio Díaz* responde al solapamiento de estas nociones de orden en un ejercicio de frustrado desplazamiento de la

segunda.⁵⁹ La noción de orden positiva promovida desde la *Revista positiva* ya se encontraba parcialmente informada por su forzada posición defensiva. De allí que la tarea de *Porfirio Díaz* muestre a contrapelo la transición y complementariedad entre ambas nociones apuntando al conjunto de posicionamientos intelectuales que configuraron la condición incompleta de la secularización.⁶⁰ *Porfirio Díaz* habita tensamente una temporalidad que ha asumido sólo parcialmente, es un residuo cuya intervención quedó sin respuesta.⁶¹ La inconsistencia de su estrategia, que consistió en un zigzag entre reconstrucción, retractación y denuncia, fue absorbida por la historia de las ideas, de allí que la no respuesta formara parte de un ciclo integrativo que le sobrepasaba. La denuncia de la historia de las ideas, que el positivismo haya

⁵⁹ La noción de orden definida por el Ateneo abarcaba al conjunto del porfiriato. “Por un momento pareció que la fórmula de Comte: amor, orden y progreso, se realizaba en la sociedad. Cuando menos el orden funcionaba a maravilla”. José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, 120. En la práctica Aragón concluye el trabajo de desfundamento del positivismo al desligar la base científica biológica de la empresa de la Religión de la humanidad: “Nunca debe confundirse el Positivismo con el ateísmo o con el materialismo, ni tampoco ha de identificarse con el fatalismo u optimismo; en el materialismo se subordinan las ciencias superiores a las precedentes; el Positivismo ha rectificado ese grave error y jamás explica lo social apoyándose en lo biológico; no es fatalista el Positivismo, porque demuestra que el hombre puede y debe modificar el orden externo; el Positivismo no da asidero a optimistas, juzga de los hechos históricos con espíritu de relatividad, pero no los justifica a todos; y el vocablo *positivo* quiere decir orgánico, preciso, cierto, relativo, real, útil; y llegará a tener acepción moral o ética, pues ha de llamarse *simpático*, por favorecedor o padrino de todo *lo altruista*”. Agustín Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 115.

⁶⁰ Tal vez sea uno de los miembros periféricos del Ateneo el que mejor haya sintetizado el conjunto de tensiones que implicó el proceso secularizador y su relación con el positivismo ortodoxo. “Quizá los positivistas ortodoxos, sinceros en su fidelidad a la ciencia con sinceridad puramente especulativa, no alcanzaban a ver el ambiente de esterilidad espiritual creado entre la clase ilustrada del país —la clase directora, en suma— por su tesis agnóstica respecto de los problemas que más preocupan al hombre y por la doctrina moral que de tal filosofía se deriva: moral —como he explicado— que circunscribe al hombre al medio en que vive, por más que haga del hombre mismo un culto que pretende tener el valor de una religión; pero que suprime *a priori* de la conducta su fe en sí misma, que tiene en cambio siempre que se basa en el reconocimiento de la facultad creadora de la voluntad, a pesar del determinismo de las leyes biológicas y de la incompetencia de la razón para conocer el origen de los fenómenos del universo”. Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la revolución mexicana”, 173.

⁶¹ Siguiendo a Palti se podría afirmar que el positivismo ortodoxo en México forma parte de “la presencia ineliminable en toda sociedad de un residuo irredimible de irracionalidad”. “En efecto, de acuerdo con el concepto pastoralista, el equilibrio social supone un trabajo sumamente complejo. No se reduce a una acción retórica (de naturaleza epideictica), sino que pone en movimiento un haz de instituciones que operan en el interior de la propia sociedad. El modelo aquí implícito de acción política ya no es el *ágora*, sino el de *ecclesia*; pero lo que antes aparecía como recluso a un solo tipo de institución especializada en el gobierno de las almas (la Iglesia) y a un solo tipo de acción (la prédica moral y religiosa), ahora se va a desglosar y problematizar al punto de tornarse insostenible. En última instancia, la práctica pastoralista terminaría revelando su propia imposibilidad, la presencia ineliminable en toda sociedad de un residuo irredimible de irracionalidad. Pero esto sólo emergería cuando empiece a plantearse la cuestión del tránsito de un gobierno carismático, personalista, a un gobierno burocrático-racional (que

sido “la ideología de la burguesía mexicana”, ensombreció precisamente lo ideológico de su gesto: que el contenido de su intervención no se encuentra en lo acertado de su juicio sino en la forma de su estrategia narrativa: en la linealidad reconstructiva que sirve de base a la progresiva eliminación de todo residuo religioso. Esto repercutió en la creciente seguridad que la labor de la elite intelectual en México había acabado exitosamente con la tarea secularizadora. El entendimiento de la secularización pasó a casi identificarse con la separación de la iglesia y el estado.⁶² Al reducir la secularización a dicha dimensión se restringió el impacto de proyectos paralelos de institucionalización que bregaron desde el interior mismo de sus dinámicas de legitimación. La fortuna del positivismo ortodoxo en México fue uno de esos proyectos paralelos.

En contraste, la auto-arrogada tarea y pervivencia del Ateneo pasó por la activación de un marco comprensivo propio que a nivel continental llevará el nombre de “inteligencia americana”. La ambición de esta visión rescató el dilema de la truncada autonomía de la práctica intelectual como proyección de su propio conflicto frente a la inercia de la integración a la burocracia estatal. En palabras de Alfonso Reyes, “La inteligencia americana es necesariamente menos especializada que la europea. Nuestra estructura social así lo requiere. El escritor tiene aquí una mayor vinculación social, desempeña generalmente varios oficios, raro es que logre ser un escritor puro, es casi siempre un escritor ‘más’ otra cosa u otras cosas”. El percibido enclaustramiento de las primeras conferencias del Ateneo pasó a transformarse, al menos en la declaración, en su opuesto. Reyes en la práctica redefine su posición. La tarea del intelectual se

era, en verdad, el sentido último del proyecto –a la sazón fallido– del núcleo positivista, los llamados *científicos*”. Palti, *La invención de una legitimidad*, 488.

⁶² Aragón reconoce la labor del liberalismo organizado en la lucha secularizadora. Al mismo tiempo indica que el programa del positivismo consistía en radicalizar ese postulado en otra dirección. “Debemos muchísimo los mexicanos de mi generación al Partido Liberal, por su cometido de habernos liberado del espíritu teocrático, en lo cual contrasta su clarividencia con las sombras de los aferrados a los pretérito, o de aquellos que se oponían a emancipar a toda la Iglesia del yugo degradante que consiste en dar el Poder Político al poder espiritual: *dirección*,

encuentra determinada por su posición precaria frente al mercado. Al respecto Reyes diagnostica con ecos de solución: “entender el trabajo intelectual como servicio público y como deber civilizador. Naturalmente que esto no anula, por fortuna, las posibilidades del paréntesis, del lujo del ocio literario puro, fuente en la que hay que volver a bañarse con una saludable frecuencia”.⁶³ La alusión al “servicio público” y al “deber civilizador” hacen referencia a una convicción en la tarea y poder interventor del intelectual. El intelectual tiene una responsabilidad de “servicio público” al ser portador de la “inteligencia”. Esta responsabilidad no es meramente el hecho puntual de ser funcionario del estado sino que se concibe como un posicionamiento directivo de la arena pública.

En ese sentido el “deber civilizador” de la inteligencia americana es también un llamado a “ir estableciendo síntesis, aunque sean necesariamente provisionales”.⁶⁴ Esta afirmación habría que colocarla en relación con la siguiente: “La inteligencia la acompaña, no la produce; a veces tan sólo la padece, mientras llega el día en que la ilumine”.⁶⁵ La acción a la que se refiere Reyes es vista en una panoplia de momentos en que “la inteligencia” se le adhiere de un modo cuasi definitorio. El trabajo intelectual no se opone a la acción, es más bien un reverso ineludible. Sin embargo, y aquí radica un punto de contacto con el proceder de Aragón, la tarea intelectual es vista como “síntesis” y también como “función complementaria”. De hecho, *Porfirio Díaz* lleva el trabajo de síntesis a un extremo no tan diferente de lo que plantea Reyes.⁶⁶ *Porfirio Díaz*

amparo, protección o defensa!”. Agustín Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 104.

⁶³ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, 232-233.

⁶⁴ *Ibid.*, 233.

⁶⁵ Alfonso Reyes, “Pasado inmediato”, 157. Hay que atender a la incisiva observación de Williams sobre “Pasado inmediato”: “However, his essay is not so much about positivist state formation in the nineteenth century as it is about the decadence of the state form and the transition to a more vital, humanistic evaluation of the cultural sphere’s relation to modern state formation”. Williams, *The Mexican Exception*, 100. Para una visión de lo que Williams llama restitución, especialmente en el caso de Henríquez Ureña ver: Grinor Rojo, *De las más altas cumbres*, 47-79.

⁶⁶ “El fin de la filosofía es sistematizar la vida humana; la síntesis teológica no pudo incluir en ella el aspecto práctico de la dicha vida; el espíritu positivo se forma en el conocimiento de la vida activa; como en la naturaleza

muestra que si bien pretensión del positivismo ortodoxo fue posicionarse en un rol externo pero directivo de la opinión pública no llegó a realizarse sí se completó un ciclo de incorporación al espacio intelectual definido por Reyes. El modo de constitución original del Ateneo no pervivió sino en una serie de trayectorias individuales de integración. El propio Reyes anunciaba a inicios de la década del cuarenta que “un secreto instinto nos dice que ya pasó la hora del Ateneo”.⁶⁷ Precisamente fue ese ciclo integrativo –muchas veces incompleto o precario– lo que marcó la condición del espacio “intelectual” o de la “inteligencia” en el período post-revolucionario.

El positivismo ortodoxo reencontró un principio de orientación y breve sobrevida en *Porfirio Díaz*. El texto resiste frustradamente el desfondamiento del positivismo reconstruyendo su ajuste a la doctrina o dogma positivista. Simultáneamente, *Porfirio Díaz* no hace sino funcionar desde el interior de un campo (la historia de las ideas) que ha desactivado el mecanismo bajo el cual dicha operación reconstructiva tiene legitimidad. Puesto que el gobierno del mecanismo substitutivo del orden ya había pasado del Ateneo a la historia de las ideas.⁶⁸ Con ello el positivismo ortodoxo quedó doblemente fuera de foco: pasó a ser acusado y acumulativamente de ser parte de la “ideología de la burguesía mexicana” y de “fanatismo religioso”. Al completar esta transición al espacio “intelectual” y de la historia de las ideas la sobrevida del positivismo ortodoxo quedó sometida a marcos de comprensión que si bien

humana acontece, en la síntesis positiva prepondera el sentimiento; la función privativa de la inteligencia es servir a los sentimientos de sociabilidad; en el régimen teológico es la inteligencia la esclava del corazón; en el positivo es su servidora”. Agustín Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 115.

⁶⁷ Alfonso Reyes, “Pasado inmediato”, 191.

⁶⁸ “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 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 desencantado 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”. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, 462.

mantenían la noción de orden alteraron los códigos que le hacían previamente inteligible.

CAPÍTULO 3

TIEMPO DE PROGRESO

Los modos en que se concibió la noción positivista de progreso en América Latina tienen relación con el estrecho vínculo entre la aceleración capitalista que experimentó la región en el fin de siglo y las estrategias de posicionamiento de importantes segmentos de las élites intelectuales. En la región este reajuste se ejemplifica con la violencia desatada como consecuencia de la colisión entre el colapso casi definitivo del proyecto imperial español y el correlativo impulso expansionista estadounidense y otros movimientos similares como el genocidio indígena en nombre del aseguramiento territorial. Ante dicha crisis el qué de la constitución estatal en la región se vio cruzada por las estrategias de arreglo político que pudieran asegurar la soberanía más allá del simple decreto. En ese sentido la modernización del fin de siglo nombra el conjunto de efectos aparejados con la aceleración capitalista y sus consecuencias. Los diferentes grados de disonancia que generó este vínculo entre movimiento material y ajuste legitimador repercutieron no solamente en las zigzagueantes alianzas entre las inteligencias locales y la órbita de administración estatal sino también en el cómo pasó a asociarse la constitución estatal-nacional con el progreso como tal. El despliegue de diferentes posicionamientos en relación al aseguramiento de la soberanía y su invocación al progreso resultó clave para la violenta movilización que trajo consigo la desigual aceleración del capitalismo en la región.

El progreso, como noción y retórica, se difundió en tal medida que no tardó en identificarse con el positivismo. La importación, adaptación y diseminación del positivismo en la región tiene como uno de sus sustentos el que resultó ser una plataforma legitimadora de la acción estatal en su tensa y parcial coincidencia con la esfera intelectual y su ímpetu por

autonomía. De allí que la identificación entre positivismo y progreso resultara adecuada para tales objetivos: el progreso resultó muchas veces sinónimo de las transformaciones del fin de siglo. El brusco aceleramiento de la dependencia económica de la región profundizó la brecha entre la importación de bienes manufacturados y la exportación de recursos naturales. La importación de bienes simbólicos se aceleró de forma similar. Al mismo tiempo, esta mayor integración al mercado mundial repercutió en que las redes de intercambio simbólico se establecieran con un marcado sello dependiente. El positivismo es un ejemplo representativo de esta asimetría entre importación y exportación. El positivismo ortodoxo es su paradojal paroxismo en tanto modelo de extrema reproducción cultural. En otras palabras, la noción de progreso no fue traída a América Latina por el positivismo sino que el positivismo fue importado a propósito de dar explicación y legitimidad a las transformaciones en marcha en la región en nombre del progreso. El positivismo fue adaptado a la medida de las necesidades de las inteligencias locales que en cuanto advirtieron sus limitaciones no tardaron en restringir su uso. Sin embargo, esto no implicó su completo descarte ni su exitosa filtración al conjunto de discursos estatales emergidos durante el período. La doctrina comteana siguió atmosféricamente presente y permeando los discursos de la época. Prueba de ello es que casi simultáneamente se generó una modalidad extrema de importación simbólica: el positivismo ortodoxo.

La cuña introducida por el positivismo ortodoxo o religioso se relacionó con los modos en que intentó mostrar, aunque sea de manera parcial y frustrada, un entendimiento específico de la noción de progreso: el progreso como desarrollo del orden. Para el positivismo el progreso forma parte de su triada conceptual básica junto con amor y orden. Si bien este lema fundamental y nociones se ajustaron con creces a la búsqueda legitimadora de las élites intelectual-estatales el énfasis ortodoxo apuntaba en otra dirección. La insistencia ortodoxa consistió en mantenerse fiel

a las máximas comteanas al llevarlas a su concreción en el culto de la religión de la humanidad. La expansión e influencia del culto positivo sobre los juzgados efectos nocivos de la crisis moral de occidente serían instrumentales en la transición definitiva al estado positivo. La cualidad específica de dicha redirección tiene que ver con la modalidad que adquiere el culto en la religión de la humanidad y su gravitación sobre el conjunto de la sociedad. El progreso, por así decirlo, toma cuerpo en el culto. En términos generales el progreso fue asociado con un momento de bonanza empresarial, con el alza y constitución de la burguesía, un período donde la economía se dinamiza y donde las relaciones de producción entran en crisis a propósito de la violenta imposición de una nueva forma de las mismas. Se dice progreso donde prevalece el ímpetu industrialista tan ansiado por el positivismo. Por lo mismo cuando el espíritu empresarial y el desarrollo de la burguesía están limitados por un contexto dependiente las formas de la legitimidad de la práctica intelectual también lo están. El fin de siglo diecinueve en América Latina testifica una condicionante adicional: la presión emergente de las inteligencias por su autonomía. Sus luchas, entre otras, se remitieron al cómo separarse tanto del estado como del mercado. La invocación al nombre del progreso como signo y carma de la época será una y otra vez uno de los principales campos de batalla de esas disputas finiseculares. En consonancia con lo anterior el orden político, entendido como el frágil asenso y construcción de sus instituciones, resultó ser una arena convergente para los litigios de la inteligencia. En América Latina los agentes encargados de diseminar el positivismo vieron la importación de la doctrina como una forma de intervenir decisivamente en dichas estrategias de posicionamiento. Su éxito resultó relativo a la disposición del estado a intersectar su agenda con la positivista o en segunda instancia para desligarse de la misma.

Para el positivismo ortodoxo el progreso es desarrollo del orden. Juzga el establecimiento

de una estricta consecución de etapas o períodos históricos marcados por una teoría de la transición.¹ Escala como progreso el cambio de estado movilizado por la acción e influencia del sacerdocio positivista, momento en que la humanidad o gran ser arriba al estado positivo.² La transición al estado positivo se asegura pero fundamentalmente es promovida por el sacerdocio y la acción de la religión de la humanidad.³ Comte y en cierta medida los miembros de la Iglesias y sociedades positivistas advirtieron que su rol como promotores de la transición hacia el estado positivo consistía en dos operaciones que rara vez llegaron a combinarse: la promoción del progreso resultó ser cualitativamente diferente de la institucionalización de la religión de la humanidad. La insistencia del positivismo ortodoxo consistió en establecer un vínculo entre lo institucional y lo programático. El fracaso en la consecución de este objetivo no implicó la desaparición de la posición ortodoxa sino más bien un repliegue condicionado por las mismas dinámicas legitimadoras que le dieron cabida. El espacio ocupado por el positivismo ortodoxo consistió en un delicado equilibrio entre la identificación entre positivismo, progreso y constitución estatal. Dicho de otro modo, explorar el modo en que fracasó la institucionalización plena del positivismo ortodoxo también tiene que ver con las formas en que el progreso fue concebido durante el periodo.

¹ La ligazón entre orden político y el progreso tiene una estricta precedencia: “Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden”. Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 116.

² “In the theory of progress, as formulated by Turgot and Condorcet and as systematized by Comte when he formulates the three laws of the three states, the terms ‘progress’, ‘perfectibility’ and ‘development’ are interchangeable. The basic meaning of development is, however, the dominant term: the successive manifestations of the potentialities contained within the germ of an organism. Origins therefore are not, and cannot be, an object of experience. But childhood can and does provide a model for their conceptualization. Progress is a transition from childhood to adulthood, from debility and ignorance to maturity and knowledge”. Georges Canguilhem, “The decline of the idea of progress”, 317.

³ “What provides common ground for the two Comtes is *faith in progress*, past, present, and future. From adolescence on, Comte was obsessed by belief that the West was in crisis, that misery and spiritual anguish were to be found in Europe, that Christianity had ceased to be the kind of spiritual and intellectual authority it had once been, and that paramount among all needs was a new system of thought that would do for the contemporary world what Christianity had done for the medieval and late Roman periods”. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 253.

Durante el fin de siglo en México y Chile el progreso adquirió una panoplia de sentidos: el progreso económico como expansión de las fuerzas productivas, el progreso político como la lenta institucionalización del estado, el progreso social como la incipiente autonomía de esferas de acción, el progreso como desarrollo del orden, etc. Si bien estos sentidos no agotan la polisemia del progreso constituyen puntos de arranque desde donde analizar sus transformaciones. Es justamente en la transformación de estos entendimientos que el positivismo fue empotrado y posteriormente desplazado de su lugar central en la articulación de la legitimidad de las élites intelectual-estatales. De forma paralela el progreso también se concibió como un modo de descripción del presente. La dirección del progreso se estableció como un factor de avance indefinido. Esta visión fue contestada y tensionada por las diversas agendas que tomaron su nombre. La pregunta a explorar será en qué medida esta concepción del progreso como avance indefinido o perfectibilidad se ve contestada desde el interior mismo del campo de promoción del positivismo.

Este capítulo tiene por objetivo mostrar una forma en que se concretizó el tiempo de progreso, una instancia en que tanto su representación como su configuración material alimentaron una idea progresiva del tiempo: el calendario positivista. La hipótesis es que el positivismo postuló una idea del progreso que coexistió con una noción de tiempo conmemorativo plasmado en el calendario. Al primero se le asocia con el conjunto de transformaciones tendientes a la perfectibilidad entendidas como la aceleración de las dinámicas capitalistas promovidas desde el estado. Ajustadas a un presente político juzgado en “orden” el tiempo de progreso se asocia estrechamente a la modernización. El tiempo conmemorativo es un revés interno al tiempo de progreso. El tiempo conmemorativo se constituye en paralelo al tiempo de progreso, comparten raíz y horizonte pero no la mediación institucional (estado e

iglesia) que les hace posible. El tiempo de progreso es expansivo en su linealidad, el conmemorativo habita tanto en el retraimiento del culto privado asociado a la religión de la humanidad como en su trunca pero extendida concreción institucional. Su vehículo, el calendario positivista, mide el tiempo, lo regulariza y con ello alimenta una concepción temporal específica: aquella en que se busca la conmemoración como el centro de la actividad del culto positivista, en que la memoria de las generaciones pasadas es homenajeada en perpetuidad. Progreso y conmemoración se completan para alimentar una peculiar idea secular del tiempo, el positivismo estatal y también el religioso fueron sus estandartes y promotores más activos.

I

El tiempo conmemorativo obtiene su concreción en el calendario positivista. Su recepción y promoción por parte de los devotos chilenos y mexicanos resulta indicativa del alcance del proyecto de la Iglesia positivista y la religión de la humanidad en ambos países. Como filosofía de la historia, el positivismo avocó por un tiempo conmemorativo como la conclusión exitosa del proceso civilizatorio.⁴ La especificidad del tiempo conmemorativo se constata, entre otras instancias, en las divergencias con que los intérpretes chilenos y mexicanos le recibieron, implementaron y promocionaron como parte integral de la idiosincrática teología secular de la Iglesia Positivista. La principal diferencia esgrima en que mientras el grupo chileno procedió a institucionalizar el calendario por medio de las actividades de la Iglesia y Sociedad positivistas y posteriormente la Fundación Juan Enrique Lagarrigue, destacando tanto el dogma o teoría como el culto o la práctica, la Sociedad Positivista mexicana tuvo enormes dificultades

⁴ Para Löwith el positivismo religioso sería el epítome de las filosofías de la historia. "Comte is convinced that no phenomenon can be understood philosophically unless it is understood historically, through a demonstration of its temporal derivation and destination, its function, significance, and relative right in the whole course of history. This historical viewpoint became predominant only in the nineteenth century, but its roots stretch back into the Christian understanding of the universe as a creation, that is, as a universe created *once* for a *final* purpose and end. Only with such a supra-historical and yet temporal scheme can and must all events be related to their beginning and end, apart from which historical continuity does not make sense". Karl Löwith, *Meaning in History*, 67.

con el culto queriendo pero permaneció fiel al dogma. En otras palabras, las diferencias institucionales entre los grupos positivistas religiosos también impactaron en la implementación del calendario. La comparación apunta a la forma en que la fidelidad positivista, mantenida por la *Revista Positiva* de México, de hecho heredó las tensiones y conflictos propios de la integración al estado de la esfera intelectual. Las diferentes formas de la mediación institucional del positivismo postularon al calendario como pieza central de su actividad. Si bien la mediación institucional trajo como consecuencia que la publicidad del calendario fuera el principal objetivo la idea de tiempo conmemorativo dejó una huella rastreable, aunque de forma subterránea, más allá del impacto del calendario.

El ejemplo de la *Revista positiva* es indicativo de las enormes dificultades que encontraron los grupos positivistas religiosos. Agustín Aragón, su director y principal promotor figuró desde temprano en las órbitas del positivismo mexicano. Fue profesor de la Escuela Nacional Preparatoria y de la Escuela de Ingenieros. Miembro activo de la Sociedad positivista mexicana y admirador de la Sociedad Metodófila. Sierra le invitó a contribuir al volumen *México: su evolución social* que en varios sentidos representa el fin del noviazgo entre el positivismo a lo Gabino Barreda y el porfiriato, justo en los momentos en que el declive del poder de Díaz se profundizaba irreversiblemente. Coincidente con ese momento aparece el primer número de la *Revista positiva* en 1901. La motivación y dirección editorial de la *Revista positiva*, activa entre 1901 y 1914, se centró en dos ámbitos: la defensa del legado de Gabino Barreda y la reconstrucción de la antigua red de contactos entre sociedades e iglesias positivistas a nivel mundial. En primera instancia la posición defensiva de la *Revista positiva* consistió en el rescate de las discusiones y polémicas en torno a las reformas liberales, la constitución de 1857, la reforma educacional y la Escuela Nacional Preparatoria. La estrategia y posicionamiento

adoptados por Aragón continúan los ya postulados en su *Historia del positivismo en México*.⁵ El ensayo no se encuentra disponible en castellano y tuvo una reducida circulación en México. Fue presentado en Francia ante la Sociedad positivista parisina, publicado allí en francés y también disponible en traducción al portugués por la red mantenida entre las Sociedades positivistas en París y en Río de Janeiro. La breve historia del texto es indicativa de la crisis del positivismo hacia fines del diecinueve en México: se encontraba arrinconado y acusado como cuasi responsable de todos males asociados con la debacle del porfiriato. También nos informa sobre la estrategia de Aragón para asegurar la pervivencia del positivismo: en vez de sumarse completamente a Justo Sierra en su táctica de integración al estado y la marea transformativa del declive del liberalismo la *Revista positiva* opta por recomponer la red de positivistas religiosos a nivel continental y europeo como medio para legitimar su defensa del legado de Barreda.

La intervención de la *Revista positiva* hay que entenderla como una reacción defensiva, indicativa de los cambios y transiciones en las dinámicas de legitimación de la práctica intelectual en el fin de siglo mexicano. Al tiempo de progreso y su aceleración promocionado por Gabino Barreda en “Oración cívica”, que llama al ordenamiento del saber encabezado por la “libertad”, Aragón y la *Revista positiva* añaden el tiempo conmemorativo del calendario positivista. Un tiempo inmóvil concretizado en un ritual cíclico y cuasi eterno en que se conmemoran las más diversas figuras del pensamiento, la ciencia, las artes y la religión occidentales. El calendario fue concebido para organizar el ciclo de conmemoración de los sacerdotes positivistas. Esta casta fue ideada por Comte como un grupo social equivalente a los monjes de los monasterios medievales en el sentido de que ocuparían un lugar intermedio entre la pura vida contemplativa de la conmemoración y a su vez conformarían un repositorio de guía espiritual asociado a la coordinación de la acción del estado.

⁵ Aragón, *Ensaio da historia do positivismo no Mexico*, 3-19.

El periódico chileno *El positivista* (1886-1889) es un contrapunto a la incorporación del calendario.⁶ Fue fundado y distribuido desde Copiapó por el grupo positivista nucleado alrededor de Juan Serapio Lois y Valentín Letelier. La conformación de este grupo estuvo marcada por su afincación en el norte del país debido a la bullante actividad minera. La escuela de la ciudad minera de Copiapó contrató a Serapio Lois y Letelier como profesores y fueron ambos los que llevaron adelante una serie de actividades que conformaron uno de los núcleos positivistas más relevantes de la década del ochenta en Chile. Inscritos tempránamente en la dinámica de incorporación a la esfera estatal el positivismo pasará a ubicarse como uno de los centros de la práctica intelectual. Aprovechando las plataformas en marcha abiertas por la emergente esfera pública las páginas de *El positivista* sirvieron para difundir la alianza entre progreso económico y estado. Al mismo tiempo *El positivista* enlazó el industrialismo y la doctrina positivista convirtiendo la intersección en sinónimo de modernidad. *El positivista* es una de las primeras publicaciones en declarar abiertamente que esta alianza es virtuosa tanto para la práctica intelectual como para el estado. En dicha insistencia la orientación del periódico encontró resistencia tanto entre parte de la joven audiencia que le seguía de cerca como de los grupos ya empotrados desde el estado. Desde el estado se optó por la discreción, no queriendo verse comprometidos con la doctrina. Por otro lado un grupo de jóvenes formados bajo el alero de Letelier y José Victorino Lastarria se reveló. El grupo ortodoxo o completo chileno se constituirá en parcial oposición a las formas implementadas por *El positivista*. El modo en que *El positivista* incorporó la datación del calendario es decidor: utilizó ambas dataciones, la gregoriana estándar y la positivista. En lo que dice relación con la religión de la humanidad y el calendario *El positivista* se limitó a una publicidad minimizada. De allí que una de las principales formas de oposición por parte del grupo ortodoxo será el intento de radicalizar la utilización de las

⁶ Moraga Valle, “Ciencia, historia y razón política: el positivismo en Chile, 1860-1900”, 362-369 y 443-446.

plataformas disponibles para intervenir en la opinión pública. El *Boletín sociolátrico* y el conjunto de publicaciones de la Iglesia y Sociedad positivistas fueron parte de esas iniciativas. Su decisiva circulación pública intervino en un punto clave: implementó la publicidad y el seguimiento del calendario positivista como marca de distinción.

El *Boletín sociolátrico* y la *Revista positiva* comparten esa marca distintiva. Distanciadas geográfica y temporalmente ambas publicaciones estuvieron relacionadas no solamente en su línea editorial sino en los desafíos que tuvieron que sortear. La *Revista positiva* conservó el impulso del *Boletín*: se trataba de intervenir en la opinión pública desde la religión de la humanidad. Por distintas razones ninguna pudo sobreponerse los cambios en los marcos de la opinión pública. El *Boletín* chileno sucumbió dentro de la misma dinámica entre “humanidad” y “universalidad” revisada en el primer capítulo. La *Revista positiva* al intentar resistir los ataques del Ateneo de la juventud tuvo que replegar el despliegue completo del programa de la religión de la humanidad. Sin embargo, el calendario permaneció como rasgo común en las dos empresas editoriales. En las plataformas publicitarias de la religión de la humanidad se reveló que el calendario resultó ser el rasgo más distintivo. Es más, en esta estrategia defensiva la religión de la humanidad encontró refugio en la abierta visibilización del calendario. Al mismo tiempo esto no implicó necesariamente la ampliación de la base de seguidores sino más bien la reproducción de ciertos hábitos de culto. La religión de la humanidad se remitió, a pesar de su ambición, a una práctica privada cuyo centro continuó siendo el calendario. El efecto fue una fortificación del culto privado y el progresivo distanciamiento de su vinculación con los espacios públicos de culto. De allí que el calendario pasara a ocupar un lugar casi autónomo o pivote de las actividades de culto, una marca de separación para la identificación de la religión de la humanidad.

El calendario positivista fue utilizado como la datación única y oficial de la *Revista positiva*. Aragón y Horacio Barreda, como gran parte de los positivistas religiosos, también acostumbraban a datar sus otras publicaciones con la fecha del calendario positivista. La revista reprodujo periódicamente diversos artículos explicativos sobre su significado. Es justamente a propósito de estos rescates que la *Revista positiva* se transformó en una plataforma clave para la reactivación de la red latinoamericana de positivistas religiosos. Los hermanos Lagarrigue, Lemos y Teixeira Mendes son constantemente referidos y citados, la revista incluye varios artículos suyos donde destacan los contactos que estableció Aragón con Luis Lagarrigue.⁷

Puesta en perspectiva la intervención de la *Revista positiva*, y en especial su uso del calendario, son ejemplares de las formas en que la ortodoxia positivista tuvo que replegar estratégicamente su agenda. El dato a considerar es que fuera de ser una importante plataforma programática la *Revista positiva* no tuvo tanto éxito en el ejercicio y diseminación del culto, de la puesta en marcha efectiva del calendario positivista. La búsqueda de transición y perpetua conversión en el que se compartimentaba el culto positivo, en su lucha por hacerse y a su vez autonomizarse de lo público encontró escollos insalvables que con posterioridad fueron utilizados para criticarlos. La verdad del culto, al ser expuesta a la opinión, quedó relativizada.⁸

Del rol central que el calendario ocupaba en el proyecto de la Iglesia positivista pasó a conformarse con el más modesto objetivo publicitario. La activación del calendario intentó empujar desde publicidad para alcanzar el dogma, pero sus logros fueron poco efectivos. La no consecución de los objetivos de la Iglesia positivista tuvieron relación con el modo específico en

⁷ William Raat, "Agustin Aragon and Mexico's Religion of Humanity", 449-455.

⁸ El siguiente comentario habría que entenderlo dentro del contexto crítico contra el positivismo estatal y no estatal impulsado desde los años del Ateneo, su veracidad por tanto importa menos que la publicidad negativa que implica: "la sentimental fecundidad del positivista ortodoxo don Agustín Aragón, abnegado editor de la *Revista Positiva* y observante del calendario y de los ritos de la religión de la humanidad". Vasconcelos, "El movimiento intelectual contemporáneo de México", 121.

que intentó intervenir en la opinión pública. La Iglesia positivista pretendió sobrepasar los límites de la opinión pública lanzando un proyecto de radical separación y autonomía justo en los momentos en que los límites mismos de la opinión pública se modificaban. La *Revista positiva* fue capaz de reconocer esa modificación y contuvo el despliegue completo del programa de acción de la Iglesia positivista para ajustarse a los cambiantes marcos de la opinión. Esta transición no era otra que el paso de una nueva forma de estado en el interregno abierto entre el declive del porfiriato y la constitución del estado post-revolucionario. El reconocimiento de dicha transición fue también uno de sus obstáculos más complejos. La *Revista positiva* se limitó al trabajo publicitario sin pasar a la dimensión práctica del culto. La publicidad del calendario no puso énfasis en el ritual asociado sino en la datación, información biográfica y artículos de difusión. La datación oficial ocupaba un lugar central en la portada, dándole una preponderancia inédita en las revistas de la época. La información se remitió en primera instancia a breves biografías de algunos los nombres que componen el calendario. Los artículos de difusión ayudaron a reestablecer las alianzas con las redes de positivistas a nivel internacional. De allí que los autores y autoridades sobre el calendario fueran en su mayoría ingleses.

En 1903 Agustín Aragón dedica una página mensual de la revista a explicar cada mes del calendario positivista. Las reseñas siguen de cerca las explicaciones de Juan Enrique Lagarrigue y del grupo positivista inglés liderado por Frederic Harrison. La página mensual servía como complemento a los artículos traducidos de los positivistas ingleses sobre el calendario. La presentación se ajustó a la cronología establecida por el plan de progreso positivista. El año calendario positivista ilustra el ciclo completo de los estadios civilizatorios. Este gesto es ilustrativo de la estrategia publiscitaria de la *Revista positiva*. Las reseñas y resúmenes de Aragón solidifican la datación de la revista y se asocian temáticamente con los artículos más

extensos sobre el calendario. La mayor regularidad de la empresa de difusión del calendario estuvo enfocada en la datación de la revista, las reseñas y artículos temáticos sobre el calendario siguieron apareciendo pero con menos frecuencia después de 1906. De todo ese conjunto sobresale que las distintas formas de publicidad no se refieran directamente a la práctica específica del culto. Si aceptamos lo anterior parece plausible entender que la publicidad del calendario no consistiera en el qué del ritual sino en dar fundamento a una idea más general: el tiempo conmemorativo. De algún modo el calendario señala dos aspectos de la relación entre el artefacto de seguimiento y medición y la temporalidad que se le asocia. Por un lado el artefacto mismo, como invención o modificación de los ritmos y ciclos establecidos interviene a nivel cotidiano.⁹ Esto implica una modificación en las formas de la convivencia organizadas en base a dichos ritmos y ciclos. En segundo término el calendario positivista en su imposibilidad operativa visibilizó una forma del tiempo conmemorativo: una retracción parcial de la temporalidad impuesta por la modernización y su tiempo de progreso. La consistencia del tiempo conmemorativo se extiende más allá del calendario pero encuentra en éste una forma apropiada puesto que se materializa en un artefacto o invención específica. Así mismo es esa invención la que resultó más compleja de poner a la luz puesto que resultó absorbida por fuerzas que le sobrepasaban. En la medida en que esta limitación programática entró a friccionar la arena de la opinión pública el objetivo inicial de los divulgadores mexicanos se estaba cumpliendo. El calendario, a pesar de todo, funcionaba como parte de la plataforma de transición.

II

El calendario positivista tiene como uno de sus principales antecedentes el conjunto de cambios y propuestas que desembocaron en la implementación del calendario republicano

⁹ “Calendar reform itself is not suited to open a new historical period, especially if the calendar only recognizes the regularity of the everyday”. Reinhart Koselleck, “The Revolutionary Calendar and ‘*Neue Zeit*’”, 152.

durante el período de la revolución francesa. El calendario positivista heredó y también modificó varios aspectos de su no exclusivo pero importante predecesor, en ellos se juega buena parte de la unicidad y cualidad específica del tiempo conmemorativo. El calendario republicano postuló fundamentalmente un ajuste al sistema decimal.¹⁰ Su principal innovación fue la semana de diez días y la eliminación del domingo como día festivo religioso. La nominación de meses y días introdujo un sistema de nombres que les asoció con figuras alegóricas reminiscentes de la naturaleza. Estos cambios apuntaban a perfilar un objetivo mayor: remover el contenido y formas religiosas de la estructuración del tiempo. La introducción del sistema decimal también motivó una propuesta para ajustar el sistema horario al decimal. Esto modificaría los relojes para hacerlos funcionar en base a diez horas. Fuera del poco éxito de ambas empresas, el reloj decimal claramente destaca por su casi nula implementación, lo que resulta relevante destacar es el intento de conciliar la apertura de un nuevo tiempo con la necesidad de invención de artefactos apropiados para medirlo. El cambio que contenía la propuesta e implementación del calendario republicano en la nominación, datación y forma religiosa (cristiana, católica) redundó en una exaltación de la naturaleza y la agricultura. Previsto como modificación tendiente a la secularización, los creadores del calendario republicano optaron por entener dicho retorno como el más eficaz a la hora de componer una nueva imaginería epocal. El efecto buscado pero de consecuencias inciertas fue la apuesta por un momento que sirviere como piedra fundacional para el nuevo tiempo secular y progresivo. Su realización y puesta en marcha dejó en evidencia que no quedó libre del impacto sacralizador.¹¹

¹⁰ “Since all the innovations that occurred with the decimal system played out in a preindustrial period, doubt may be raised as to whether enough scheduling pressure had already been exerted on the everyday so that the new *décade* rhythms could be felt as provocation, assistance, or relief-in short, as modes of a new time. There is precisely one specific characteristic of modern (*neuzeitlich*) experience –acceleration- that seems to have been in no way caused or influenced by the calendar reform”. Koselleck, “The Revolutionary Calendar and ‘*Neue Zeit*’”, 150-151.

¹¹ Noah Shusterman, *Religion & the Politics of Time*, 98-205. Sanja Perovic, *The Calendar in Revolutionary France*, 87-174. Matthew Shaw, *Time and the French Revolution*, 59-121.

El contraste entre cambio político y retorno a la naturaleza propuesto en el calendario republicano también impactó en la composición del positivista. Si en el calendario republicano hay una tensión entre el nuevo tiempo secular y el tiempo cíclico natural en el positivista encontramos una tensión análoga: tiempo de progreso y tiempo conmemorativo. El calendario como artefacto de medición amalgamó tanto la vectorización lineal como el ciclo de perpetua repetición conmemorativa. Progreso y conmemoración son análogos al tiempo secular y la glorificación de la naturaleza. El calendario republicano intentó crear un tiempo secular por la vía de un retorno a la naturaleza al desacralizar los hábitos y ritos impuestos por la religión. Su punto crítico fue el reconocimiento retrospectivo que dicha desacralización implicaba una sacralización de la naturaleza y del mundo postoral agrario. Por lo mismo el calendario positivista es signo de una inflexión en el lenguaje que cimentó la idea de progreso prevalente hasta mediados del siglo diecinueve. Más menos desde la década del sesenta se puede marcar la transición de una concepción romántica a una más cercana o en búsqueda de fundamento científico.¹² El positivismo fue uno de los principales agentes en esa transición, su diseminación está en directa relación con el auge productivo de esta inflexión en el lenguaje político-económico del último tercio del siglo. La inflexión que visibiliza el calendario interviene en esa mutación para agregar la dimensión conmemorativa y así complicar la unicidad del tiempo de progreso. Tanto la idea de reforma a la calendarización como las dificultades de su implementación y publicidad también apuntan a una simultaneidad temporal. El calendario positivista revela una convivencia de dos temporalidades.¹³ Esto no quiere decir que esa

¹² La hipótesis del quiebre con el romanticismo en el último tercio del siglo XIX habría que matizarla atendiendo especialmente a las 1) continuidades y rupturas con la tradición barroca colonial, 2) el jesuitismo científico y 3) las emergentes teorías evolucionistas especialmente en biología. Andrés I. Prieto, *Missionary Scientists*, 91-115. J. Michelle Molina, *To Overcome Oneself*, 104-130.

¹³ “Packed into this new order of time is something that may be like the beginnings of a new consciousness of time. But through repetition, precisely that which is new in it turns into the everyday and loses its meaning as a new time. The new time may, for example, become completely absorbed into administrative routines or into the increasing

convivencia se viviera efectivamente como conflicto en el fin de siglo. Más bien implicó que el revés que representó la conmemoración vehiculizada por el calendario positivista abrió una posibilidad para leer el tiempo de progreso como menos homogéneo. La simultaneidad temporal se relaciona con el cómo la instalación de la conmemoración operó efectivamente por medio del calendario. De cierto modo el calendario positivista, y su revelación del tiempo conmemorativo, son un antecedente de la serie la importancia que tuvieron en la idea de estado y nación las exhibiciones internacionales y las celebraciones de los centenarios de la independencia.

Por lo anterior, y previsiblemente, uno de los temas que se reitera en la literatura sobre el calendario positivista es la justificación de su necesidad. ¿Cuál podría ser el diagnóstico que identifique la reforma del calendario como una mejora acorde a los tiempos sino una solución parcial para enfrentar las nuevas sociabilidades abiertas con la modernización? El calendario traería una serie de beneficios al adaptar a la escala del progreso la “regularización del tiempo”. Por regularización hay que entender el esfuerzo organizativo por imponer una nueva estructura y estandarización para el calendario.¹⁴ Las modificaciones se ajustaron a un plan que contempló cambios fundamentalmente en la numérica del calendario. El calendario positivista constaba de un año de trece meses, meses de cuatro semanas y semanas de siete días. La simplificación o regularización, que igualó en veintiocho la cantidad de días de cada mes, era vista como un impulso para facilitar el objetivo más general de introducción y diseminación del progreso. La regularización no eliminó los días restantes sino que los agregó al final del año calendario como

freedom of choice with regard to marriage outside of societal customs”. Koselleck, “The Revolutionary Calendar and ‘*Neue Zeit*’”, 150.

¹⁴ “De idea, verbigracia, de la falta de uniformidad en las fechas de las celebración de grandes sucesos, lo siguiente: en 1734 fue miércoles de ceniza el 10 de marzo; luego hasta 1886, o 152 años más tarde; volvió a ser ese mismo día en 1943, tras 57 años, y será nuevamente en 2038, a los 95 del 10 de marzo de 1943. Pentecostés fluctúa entre el 10 de mayo y el 13 de junio. ¡Todas las tentativas para la adopción de un calendario igual en todos los países y uniforme, *han fracasado!*”. Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 122-123.

fechas conmemorativas especiales.¹⁵ De esta forma el calendario positivista en su conjunto se entiende como parte de un sistema de reformas que redundarían en el empleo y organización del tiempo acorde con los avances de la época. El calendario es visto como heredero y receptáculo del progreso y de las diferentes formas que adquirió a través de los siglos. Su evolución, cambio y de algún modo conclusión se hacen necesarios para completar una labor civilizadora. Por lo mismo la regularización equivale a una normalización estandarizadora. Puesto en otros términos, el calendario es de por sí un artefacto integral en la transición al estadio positivo. De allí que su necesidad también provenga del ser juzgado por sus seguidores como un ente facilitador para dicha transición. La adopción plena y seguimiento no se vislumbra como un objetivo de primer orden o urgente puesto que el paso previo consiste en generar un clima de disposición propicio para la conversión y aceptación de sus principios. Los completos o sacerdotes positivistas siguen el calendario en sus actividades privadas. Un programa publicitario más amplio preparaba el momento y arribo al estado civilizatorio superior donde el entendimiento de la necesidad de la conmemoración impulsará el uso extendido del calendario.¹⁶

La regularidad se impone como requisito básico: la cantidad de días de cada mes debería igualarse. “Contar el tiempo” pasa a ser una necesidad para construir regularmente la medida día,

¹⁵ “Al día que sobra en los años ordinarios, le da la denominación de *día de los muertos*, y lo consagra a su recuerdo solemne. Y al que le sigue en los años bisiestos lo llama *el día de las santas mujeres*, y lo dedica expresamente a su memoria. Esos dos días, ajenos a los trece meses, finalizarán el año, en calidad de días extraordinarios. Con el año positivista queda, pues, perfectamente regularizado el tiempo”. Lagarrigue, *La religión de la humanidad*, 94.

¹⁶ El hecho que Vasconcelos conociera en detalle el calendario nos entrega información sobre el alcance de la *Revista positiva*. “Como preparación del calendario definitivo que se usará en el régimen normal, Augusto Comte ha hecho un calendario provisional, en que los trece meses llevan los nombres de los más ilustres representantes de la Humanidad. Moisés, simbolizando la teocracia, inicia el año, y le siguen: Homero, la poesía antigua; Aristóteles, la filosofía antigua; Arquímedes, la ciencia antigua; César, la civilización militar; San Pablo, el catolicismo; Carlomagno, la civilización feudal; Dante, la epopeya moderna; Gutenberg, la industria moderna; Shakespeare, el drama moderno; Descartes, la filosofía moderna; Bichat, la ciencia moderna. A cada uno de esos hombres ilustres, le están subordinados en su respectivo mes, cuatro semanas, cuyos días son dedicados a personas menos notables. Así el mes de Aristóteles, tiene de jefes de semana, a Tales, Pitágoras, Sócrates y Platón. La era para el calendario provisional es la revolución francesa de mil setecientos ochenta y nueve. Cuando prevalezca el calendario definitivo, la era será el año 1855, indicativo por el Maestro como el de la plena fundación de la Religión de la Humanidad”. Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, 121.

semana. En esto consiste el orden constante de la conmemoración. Necesidad de regularización que de no cumplirse traería consigo una debacle propia de la juzgada crisis moral imperante en occidente. “Pero los meses son desiguales, como que unos constan de treinta días. Además, las semanas no coinciden con los días”.¹⁷ Siguiendo a Comte Lagarrigue entiende que el calendario positivista establece una división del año en trece meses: “En vez de dividir el período solar en doce meses, nuestro Maestro lo divide en trece, compuestos todos de veintiocho días, distribuidos en cuatro semanas exactas”.¹⁸ Regularización y exactitud se relacionan no necesariamente con la precisión geométrica, aunque Comte sí estaba preocupado por ello, sino más bien con la memoria como elemento unificador.¹⁹ Cuando la memoria de las generaciones pasadas, argumenta Lagarrigue, domine sobre las presentes se abrirá un ámbito de comprensión superior, de este modo la conmemoración podrá ser vista como parte del ciclo vital civilizatorio. La memoria funciona como elemento de cohesión allí donde el pacto social se juzga trizado. Recordar que para Comte, y por extensión también para el conjunto del positivismo religioso organizado, la religión de la humanidad y el calendario en particular son una reacción a las revueltas de 1848 en Europa. Al integrar elementos secularizados del catolicismo a la arquitectura de nociones de la religión de la humanidad Comte intentó salvar, con poco éxito, conceptualmente el dilema producido por la derrota de la revolución y su transformación imperial. En este sentido el positivismo religioso no es completamente parte de la reacción conservadora sino que ocupan un lugar intermedio junto al socialismo utópico. En dicho

¹⁷ Lagarrigue, *La religión de la humanidad*, 93-94.

¹⁸ *Ibid.*, 94.

¹⁹ “En lo social es muy grande la complicación de los variados y numerosísimos sucesos; y el conocimiento de las creaciones más sencillas y necesarias, y de lo imposible que ha sido ajustarlas a lo razonable, aun en el caso de necesarísimas, muchísimo enseña de modo permanente a propósito de la complicación expresada”. Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 122-123.

posicionamiento el calendario aparece como un elemento de doble transición: matiza tanto la debacle imperial-realista de la política revolucionaria como el paso al estadio positivo.

Por otro lado el calendario como artefacto también se mueve en la siguiente intersección: regularización y nominación. La invención de una nomenclatura diferente, junto con la modificación numérica, fue la innovación más significativa introducida por el calendario positivista. La cuestión del nombre se vuelve crucial para entender el impacto buscado con la reforma al calendario. Meses y días fueron rebautizados modificando la inspiración del calendario republicano. De la naturaleza alegórica se pasó a los grandes nombres. El acto de nominación como innovación es pieza fundamental de la reforma al calendario, su apertura a la nueva significación del tiempo pasa en buena medida por el impacto, efectividad y aceptación de los propuestos nuevos nombres. El calendario republicano concibió su estructura en base al ciclo de traslación planetaria y los cambios en las estaciones intentando armonizar el ritmo natural con el social. En cambio el positivista centró su reforma en una colección de nombres propios asociados con el progreso. Para el positivista la nominación es relevante puesto que allí se juega el quién de la conmemoración. La cualidad afectiva del calendario, su pretendido contenido moral, estaría contenido en la colección de nombres y sus legados al patrimonio universal. De allí que conmemorar el nombre, en su apropiado momento, ubicación y jerarquía, sea uno de los aspectos centrales de la reforma positivista. Lo anterior implica un giro en relación al calendario republicano: la regularización y nominación republicana buscan la adecuación entre naturaleza y tiempo social. En un sentido análogo la regularización y nominación positivistas apuntaron a resimbolizar el tiempo social al dotarlo de una tradición cultural. El artefacto de medición temporal positivista facilitaría el regocijo conmemorativo al armonizar los ritmos sociales. Por lo mismo no habría que oponer conmemoración a festividad puesto que la cualidad tanatológica del

positivismo no desaloja la algarabía celebratoria sino que impone un razonable punto medio. El calendario es responsable por imprimir un pulso específico a la conmemoración que traería como consecuencia una desaceleración contemplativa del tiempo social pero siempre ligada a la exaltación del sentimiento.²⁰ De este modo la transición societal propuesta por el positivismo en relación a la cuestión del nombre implica la sintonía entre avance del calendario y su correlativo estadio de progreso.

Lagarigue señala que el contenido del todavía operativo calendario gregoriano cumple con su función solamente en parte. Insiste en la no utilidad de los nombres de los meses. Los nombres del calendario gregoriano han perdido su significación, se encuentran desprovistos del suelo que les daba orientación. Dado que no responden a contenido alguno el positivismo propone reemplazarlos.²¹ Justamente ese argumento es uno de los que encapsula la actividad del positivismo ortodoxo: la ciencia moderna ha traído progreso pero también ha debilitado la piedad religiosa que hacía posible la cohesión social. El quiebre político es consecuencia de esta disparidad, la religión de la humanidad se propone como un camino para solucionarla. El renombramiento de los meses del calendario se enmarca dentro de este diagnóstico más general. Su objetivo apunta a la ya vista transición y la conformación de un “sistema de conmemoraciones” en las que pueda activarse el culto: “El carácter relativo del espíritu científico esplende en su sistema de conmemoraciones, en el cual se glorifica a todos los agentes del progreso: desde los primeros que en los albores históricos dieron impulso al adelanto social, de acuerdo con las circunstancias de lugar en que ellos trabajaron”.²² Reemplazar es palabra clave

²⁰ Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, 69-78.

²¹ “Augusto Comte conserva la denominación de los días de la semana del antiguo calendario, porque recuerdan el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, las tres fases religiosas que ha recorrido la Humanidad, antes de llegar al positivismo. Pero en cuanto a los nombres de los meses, que son completamente arbitrarios y que nada significan, los reemplaza con los nombres de las consagraciones religiosas propias de cada uno de ellos, conforme al culto público”. Lagarrigue, *La religión de la humanidad*, 97.

²² “Héroes, mártires, santos y sabios de lo pretérito, desfilan así ante nuestros ojos educados en el espíritu

en la propuesta del calendario positivista. El reemplazo implica la mantención de una estructura básica y el levantamiento de una serie de nombres que respondan a una necesidad. Del mismo modo que la religión de la humanidad se ve como reemplazante y a la vez continuadora de la religión católica el propuesto calendario funciona como un artefacto cuyos nuevos nombres activarán la memoria del progreso.

Por lo mismo la religión de la humanidad entiende que la relación entre nominación y regularización abarca un proceso simultáneo de avance y reforma del tiempo social. Parte significativa de la reforma implica el reconocimiento de su apremiante necesidad producto de una falta de sistematicidad: “En efecto, el calendario o almanaque que usamos, y sin el cual viviríamos sin orientación o confusamente, pongo por caso, es una especialísima amalgama de instituciones caldeas, egipcias y judías, romanas y papales, u hasta de *orgullos* y de *vanidades*”.²³ Para Aragón sostiene el calendario positivista tiene el beneficio de superar dichos vicios. Reducir el egoísmo por medio del conocimiento adquirido y la veneración de las generaciones pasadas. El calendario se inscribe en una historia de reformas que no ha logrado solucionar el juzgado como perenne problema de la regularidad. Fijado en la cuadratura del calendario el mexicano agrega al pasar un elemento relevante: la equivalencia entre almanaque y calendario. ¿Cuál sería la relación entre calendario y almanaque? En primera instancia sería que la nominación del calendario positivista opera de un modo similar al almanaque. La nominación y remplazo de los nombres del calendario funciona como acervo, compendio acumulativo. Cada nombre remite a

comprendivo; que antaño no se conocía ni practicaba, porque habría sido imposible poseerlo *en medio a los credos imperantes de lo absoluto*, o cuando fastidiaba y repetía, por empalagar, la vana metafísica desconocedora de las realidades humanas, que las *jincluía en vulgares sutilezas*!”. Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 120.

²³ Aragón, *Porfirio Díaz*, I: 122-123. También hay que puntualizar que en México durante el siglo XIX calendario y almanaque se tomaban como sinónimos producto de la popularización y masividad del formato. “Todos estos calendarios mentendrán una estructura muy semenajante con secciones fijas a lo largo de todo el siglo XIX, lo que constituye la parte esencial; es lo que guía al lector y justifica su nombre. Éstas son: cómputo eclesiástico, fiestas móviles, témporas, notas cronológicas –donde se mezclan noticias de historia universal y de México, referencias

una historia y su acumulación establece un ordenamiento estricto. Si esto es así la nominación aparece ahora inclinada hacia el compendio. Porque el nombre es contenedor de una cadena de avances en las artes y las ciencias pero también del gran hombre capaz de la gesta.

III

En la publicidad del calendario ya se destaca la equivalencia entre calendario y almanaque. Esto implicó un doble reconocimiento: por un lado se acepta que el calendario no es solamente un repositorio de distintas influencias y tradiciones sino que también de diferentes formatos. El calendario positivista intentó mantener la analogía histórica establecida entre calendario republicano y almanaque. De formato más reducido y provisto de un foco más preciso que la enciclopedia el almanaque siempre estuvo asociado con una expansión explicativa del calendario. En la *Enciclopedia* figura una definición que les asocia en parentesco e incluso sinonimia con especial mención a los ciclos lunares.²⁴ Pero su marca precisa en el calendario positivista tiene relación con una característica más cercana a la expansión pedagógica que ordena el ciclo de progreso: cada día y mes asociado a un nombre, cada nombre en una ubicación específica, cada ubicación con referencia a un ciclo o estado. La organización regularizada en ubicación y sentido de los nombres enfatiza el movimiento progresivo y enmarca la supuesta efectividad del calendario para acumular sintéticamente el saber occidental. El calendario pasa a convertirse en un exponente de los modos en que el progreso escaló hasta el presente. A propósito de esta capacidad la puesta en marcha del calendario pretendió activar una relación de tipo afectivo con el pasado. Dicha disposición se encontraba en línea con el rol del calendario en la transición: el conocimiento adquirido por la repetición cíclica conmemorativa influiría

bíblicas y religiosas, adelantos técnicos, etcétera-, eclipses y unas notas explicativas para entender los símbolos del santoral”. María José Esparza Liberal, “Los calendarios mexicanos del siglo XIX, una publicación popular”, 134.

²⁴ Primera línea de la entrada sobre el almanaque escrita por d’Alembert: “*Calendrier ou Table, où sont marqués les jours & les fêtes de l’année, le cours de la Lune pour chaque mois*”. “Almanach”, 1: 290-291.

afirmativamente en el paso definitivo hacia el estado positivo. En concordancia los grupos positivistas ortodoxos entendieron que para dar a conocer el calendario era oportuno contextualizar y sacar provecho su relación con el almanaque. Una estrategia de publicidad que se ajustara a tal dinámica consistió en aprovecharse de la cualidad ductil del calendario-almanaque.

No es aventurado afirmar que la labor de conexión internacional más relevante que logró establecer el grupo de la *Revista positiva*, además de los contactos con el grupo ortodoxo chileno, fue la ligazón institucional con los ortodoxos británicos. Una clara ilustración es la publicidad del calendario-almanaque en la referencia y uso extendido del libro de Edward Spencer Beesly.²⁵ El texto es un complemento expansivo del calendario. Su principal característica radica en que se presenta como un compendio de pequeñas biografías. En conjunto dan cuenta de la totalidad de los nombres contenidos en el calendario positivista. La estrategia publicitaria de la *Revista positiva* innovó el modelo allí establecido. Estableció una coordinación entre la publicación de las biografías correspondiente con el momento análogo en el calendario positivista. El compendio del libro de Beesly fue desagregado para dar a conocer el ciclo completo del año positivista. Con la expansión explicativa la conmemoración pasa a tener una orientación: el nombre se expande a la vida y obra. El alcance del calendario se amplía más allá de la compartimentación del nombre. Ubicación y secuencia de nombres adquieren un sentido expandido no solamente a partir de la estructura organizativa del calendario. Los grandes nombres que condensa y realza el ciclo conmemorativo tienen en esa orientación una memoria que incluye el señalamiento de una cumbre conquistada. La sucesión acumulada de esas cumbres del proceso civilizatorio son sinónimos de progreso. Su movimiento pretendió crear una

equivalencia entre el desplazamiento artificial del año calendario como mecanismo de marca y el retraimiento conmemorativo. La apuesta de los grupos positivistas religiosos consistió en balancear la marca singular del nombre con el juzgado peso efectivo en la historia como desenvolvimiento de conjunto. El tiempo conmemorativo quiso armonizar esos extremos para entregar una visión totalizada del decurso de progreso.

El mentado objetivo del calendario consistió en “to impress visually on the public mind, a general conception of the Past, and to revive the sense of continuity in the ages”. Dispuesto como un artefacto facilitador para la transición epocal el calendario en sí condensa y determina “an estimate of the effective work of each, and his contribution to civilization — the facts of the life being stated sufficiently to explain the place he occupies in the sum of human progress”.²⁶ El calendario postula la representación conmemorativa de la suma total del progreso, apuesta a su captura en una imagen. Atento también a la cuestión del uso el calendario propuso una comprensión del progreso que facilitara la transición epocal ahora entendida como la visibilización de un tiempo social desde el que sea posible su contemplación activa: el tiempo conmemorativo. Las organizaciones positivistas religiosas apostaron por posicionarse en la apertura de ese espacio parcialmente retraído que coincide con la conmemoración. De forma simultánea Beesly reclama la singularidad de la empresa compilatoria del libro. Para el inglés su libro difiere de biografías y diccionarios tradicionales puesto que su ordenamiento se ajusta a un criterio de desarrollo histórico. El calendario también se distingue como artefacto singular: no es un libro para ser leído sino una guía para el culto. En concordancia los nombres seleccionados son los de: “men to be remembered for effective work in the development of human society —

²⁵ Frederic Harrison, “Nuevo calendario de los grandes hombres. Biografía de los 558 personajes de todos los tiempos y todas las naciones que figuran en el Calendario Positivista de Augusto Comte” *Revista Positiva* III.25 (1903): 7-12.

²⁶ Edward Spencer Beesly, *The New Calendar of Great Men*, v.

as society existed in Western Europe about the beginning of this present century”.²⁷ Por lo mismo la colección de nombres ordenados y regularizados en el calendario son medidos en base a su impacto efectivo en el mentado progreso social de la humanidad. El impacto de ese desarrollo se verificará en último término en la realización extendida de aquellos triunfos occidentales, evidencia del avance en la transición al estado positivo.

El nombre acecha la constitución misma del calendario también desde otro frente. La disposición de los nombres en base a un ordenamiento histórico abre la pregunta por la potencial flexibilidad del ciclo anual propuesto en el calendario. Si se acepta que el tiempo conmemorativo de algún modo relentiza la esquemática asimilación entre modernización y progreso entonces ¿cuál sería la apertura al futuro contenida en el calendario? En la lógica del calendario el futuro es un nombre parcial de la transición. El futuro está de algún modo ya presente en los esfuerzos preparativos para el arribo del estadio positivo y el triunfo de la religión de la humanidad. La flexibilidad del ciclo anual tiene relación con dicha comprensión, el futuro es tanto el objetivo de conquista de otra etapa civilizatoria y el modo en que se elabora por parte del positivismo religioso. El pasado es movilizado una y otra vez en el continuo conmemorativo haciendo posible el tiempo social adecuado para su culto. De allí que el pasado se encuentre en un escalafón de dominio sobre el futuro. Pero concebir la dependencia plena del futuro no quiere decir que el positivismo no tenga noción de éste. Al contrario, si hay un punto de concordancia con el socialismo utópico sería justamente poseer una visión de futuro: la utopía positiva como la reforma de la ciudad, un futuro plénamente organizado. Concebir la sociedad futura en base a la suprema relevancia del pasado es uno de los principales objetivos del calendario. En este punto pareciera que el tiempo de progreso estuviera en las antípodas del conmemorativo. Más bien es lo siguiente: para el calendario positivista no hay vector de futuro sin el gesto de retrainimiento

²⁷ Ibid., vi.

propio de la conmemoración. Su punto de intersección indica la condición incompleta de la secularización: muestra que la total equivalencia entre progreso y secularización no es tal puesto que el positivismo, como uno de sus discursos articuladores durante el fin de siglo, opera bajo una tensión interna que impide el cierre secular. Progreso y secularización se propusieron ser unidireccionales cuando en la práctica resultaron tensionados desde el interior mismo de su campo enunciativo.

De forma simultánea el calendario refuerza una idea de no contemporaneidad. El tiempo conmemorativo se perfila como un retraimiento que no suspende el vector arrojado del tiempo de progreso sino que opera como una ficción de su suspensión. Actúa bajo el paraguas de un “como si”: nunca llega a ejecutar dicha suspensión sino que mantiene celosamente un tiempo social como refugio del culto. Su actividad se remite a la indicación del espacio dedicado al culto. El tiempo de la conmemoración refiere al pasado no para hacerlo presente sino más bien para orientar la transición a un futuro cuyo diseño ya está dado. Según Beasley el calendario no incluye ningún nombre contemporáneo.²⁸ La implicación es que el presente, o el modo en que se vive el ahora, está invocado como interludio que agrupa los múltiples nombres del pasado en sucesión conmemorativa. La exclusión de nombres contemporáneos también redundará en un juicio sobre el presente. Los avances del conocimiento agrupados en el calendario contienen un claro punto de llegada: la ciencia biológica bajo el nombre de Bichat. Como escalafón más desarrollado Bichat designa el último mes del calendario. Su arribo apunta a un presente en marcha pero que no es contemporáneo: no se encuentra difundido, el avance de la ciencia no ha permeado socialmente.

La publicidad de los avances de la ciencia resultan claves para conseguir ese objetivo. Conmemorar es también esa acción publicitaria que redundará en una conexión de tipo afectiva para con el progreso traído por la ciencia moderna. Conmemorar no es venerar el presente sino el

conjunto acumulado del conocimiento humano. El progreso, que siempre apunta hacia la perfectibilidad, califica como ese continuo. La dirección que ilumina la conmemoración no es contemporánea en el siguiente sentido: el tiempo conmemorativo es un desajuste, indica que para el positivismo religioso no hay conmemoración del presente sino solamente reverencia a las generaciones pasadas. No hay ahora sino la búsqueda de un paradójal paso atrás que pretende coordinar el conjunto del tiempo social. La cualidad no contemporánea del tiempo conmemorativo consolida una concepción que en definitiva apunta a la privacidad del culto. El tiempo conmemorativo es un tiempo social que no puede ser sino un tiempo privado para el culto, y con ello también un sentido del tiempo del progreso.

IV

Si aceptamos que el tiempo conmemorativo es un pliegue interno del tiempo de progreso es válido insistir en las siguientes preguntas: “¿Qué es el progreso entonces? ¿Es una duda o una verdad demostrada, o siquiera susceptible de ser demostrada? ¿Es un problema o una solución? ¿Es un medio o un fin? ¿Una lei lógica de la humanidad que la impulsa hacia adelante, o un principio incesante de retrogradación? Luz o sombra, inercia o vitalidad, costal o saco, tea o antorcha, ¿qué es el *progreso*?”²⁹ Vicuña Mackenna apunta directo a los múltiples sentidos del progreso. Dicha multiplicidad no es indefinida sino que también delimita el rango de su comprensión. La polisemia del progreso requiere un trabajo de ajuste propio de la pregunta por su delimitación. De Vicuña Mackenna podemos desprender que el progreso se ha entendido como un conjunto de cuestiones antitéticas: la búsqueda por su definición llevó a soluciones opuestas. La ansiedad de su aparente cuestionamiento está concentrada en la búsqueda de un aglutinador, de una guía comprensiva para determinar su dirección efectiva. En última instancia

²⁸ Ibid., vii.

²⁹ Benjamín Vicuña Mackenna, “La lei del progreso en Chile. Bajo un punto de vista europeo I. El progreso en la

dicha búsqueda por el qué es del progreso moviliza la pregunta por su fundamento: cuál es su base, alcance y límites, cómo se le define y bajo qué parámetros.

Resultó perentorio seguir la regla de levantamiento del progreso a la altura de ley.³⁰ La determinación de una ley implica unificación, simplificación y absorción de los sentidos contradictorios para la obtención de un parámetro universalizable previamente ajustado a observación y contraste. Alzar el progreso a ley significa posicionarlo como referencia y también en una circularidad constitutiva: progreso es aquello que se ajusta a dicha ley, la ley del progreso describe aquel conjunto de eventos juzgados como avance nombrados como progreso. Para Vicuña Mackenna la constitución misma de la ley es señal de progreso, preguntar por la ley del progreso es ya gesto indicativo de dicho desarrollo. Pero Vicuña Mackenna también entiende lo siguiente: “Todo progreso es en su forma primitiva un jérmen oculto, en seguida una lucha, despues una conquista”.³¹ Los múltiples nombres del progreso, unificados bajo el rótulo de ley, implican un despliegue hacia la apertura de una “lucha y luego conquista”. El desafío de los grupos positivistas religiosos fue encontrar el modo en que se hiciera posible la constitución del tiempo conmemorativo entre los nombres insignia del progreso en el fin de siglo. La cohabitación del tiempo de progreso y conmemorativo se jugó jústamente allí, entre “lucha y conquista”. La mera existencia del artefacto y plan del calendario positivista ayudó a visibilizar, aunque sea mínimamente, una forma del tiempo social no opuesto sino parte integral del finisecularismo.

localidad”, 204.

³⁰ “I cuando hayamos hecho esto en su mas mínima parte; cuando hayamos obtenido una sola de las cien soluciones pendientes, habremos adquirido el derecho del reposo i del olvido, dejando a los que vienen en pos, su parte de fatiga i su compensacion de gloria. I ellos, a su turno, legarán a sus hijos, i éstos a sus nietos, la tarea ruda, pero divina, a la que sucesivamente i por cuadrillas de jeneraciones, vamos arrimando el hombro, para que así sea cumplida eternamente en nuestra patria tan querida i tan hermosa, la lei divina sobre que reposa el mundo: LA LEI DEL PROGRESO”. Benjamín Vicuña Mackenna, “La lei del progreso en Chile. Bajo un punto de vista europeo II. El progreso en la comunidad”, 428.

³¹ Vicuña Mackenna, “La lei del progreso en Chile. Bajo un punto de vista europeo I. El progreso en la localidad”, 230.

CAPÍTULO 4

TEMPLO AUSENTE

Un aspecto poco resaltado de la intervención del positivismo ortodoxo en Chile y México es que no logró construir un lugar específicamente designado para el culto, un templo para la religión de la humanidad.¹ No pudieron hacerse de un lugar propio en la ciudad. La práctica de la religión de la humanidad sí tuvo lugar, sitio y actividad, pero donde no le era propio. Este hecho encapsula buena parte su intervención. El lugar propio o emplazamiento en la ciudad es tanto un espacio físico como un imaginario: el espacio no pudo ser construido porque su lugar en el imaginario estuvo a contramano de las dinámicas que le constituían. La intervención del positivismo religioso intentó forzar su entrada a la opinión pública desde un desajuste que terminó por consumirle. Dicho desajuste tiene relación con la forma en que los grupos positivistas religiosos bregaron en las disputas seculares. El desafío consistió en cómo sobreponerse a la igualación entre secularización y privatización del culto religioso y al mismo tiempo difundir la religión de la humanidad. Cómo les fue posible afirmar la religión de la humanidad en momentos de álgida polémica en torno a la separación de la iglesia y el estado. Dicha pregunta no dejó de acechar la acción de los grupos ortodoxos. En la medida en que proclamaron un ajuste irrestricto al segundo Comte el templo positivista y su instalación pública no pudo dejar de ser un objetivo porque ello implicaba renunciar a la literal edificación de su lugar. Al mismo tiempo el fracaso en los planes de edificación resultan indicativos de la perenne

¹ “Es comprensible el éxito del positivismo entre nosotros y en otros pueblos afines como Chile y México, justamente por el descanso que permiten al espíritu las definiciones irresistibles e imperiosas del sistema de Comte. Para sus adeptos, la grandeza y la importancia de dicho sistema procede, precisamente, de su capacidad para resistir a la fluidez y la movilidad de la vida. Es edificante la seguridad que tenían aquellos hombres en el triunfo final de las nuevas ideas. El mundo acabaría irrevocablemente aceptándolas, sólo porque eran racionales, sólo porque su perfección no podía ponerse en duda y se imponía necesariamente a todos los hombres de buena voluntad y de buen sentido. Nada detendría, y mucho menos anularía, el ascendente fatal de una espiritualidad nueva reclamada por el conjunto de las necesidades humanas. El bagaje científico e intelectual que el Maestro legó a la humanidad bastría

disonancia entre una agenda ambiciosa y los discretos resultados obtenidos. La intervención del positivismo religioso generó rechazo en las órbitas intelectuales precisamente por dicha disonancia: en su modalidad extrema los grupos positivistas ortodoxos no se ajustaron a la dinámica de integración a la esfera estatal sino que trabajaron por el empoderamiento del poder espiritual que reclamaban como propio. Con ello renunciaron abrazar completamente la pretendida virtuosa alianza entre secularización y modernización.

Este capítulo propone leer la ausencia y presencia del templo como un problema para el positivismo organizado. La instalación de la iglesia positivista leída desde el templo nos entrega un indicador material de su impacto. Su ausencia no debiera juzgarse apresuradamente como un fracaso ya previsto en los lineamientos doctrinarios del positivismo, como si hubiera estado desde siempre destinado a la banca rota. Al contrario, para delinear el lugar del templo en el ambicioso plan de la religión de la humanidad hay que ponderar las formas en que opera su presencia y ausencia. Recordar que una de las metas del positivismo religioso fue precisamente alzar un templo como signo del cierre del ciclo transicional hacia el estado positivo. Aquí entra en juego una semejanza entre el calendario positivista y el templo positivista. Ambos son tanto objetivo final como objeto del plan de transición. Templo y calendario sirven para acelerar la transición hacia el estado positivo y también son índice de su arribo definitivo. La extensión de su uso, edificación y ocupación resultan centrales a la hora de evaluar la pretendida llegada del último estado civilizatorio. En el caso del calendario resultó clave la disparidad entre diseño y ejecución. Si se toma el templo como punto de análisis se advierte que la distancia fue todavía más pronunciada.

para satisfacer en todos los tiempos y en todos los países esas necesidades. Y nuestra historia, nuestra tradición, eran recreadas de acuerdo con esos principios inflexibles”. Sérgio Buarque de Holanda, *Raíces del Brasil*, 144.

La hipótesis será sondear cómo llegó a ocurrir que la ausencia y presencia del templo se transformó en una instancia operativa. Esto quiere decir que el templo hay que leerlo en su polivalencia de sentidos. Se preguntará cuáles fueron los principales escollos para su construcción pero también los posibles condicionantes de su efectiva construcción en la región. El objetivo será intentar resistir la tentación de juzgar el cierre fallido de la empresa positivista como punto último y necesario del análisis. El capítulo intentará evitar dos extremos. Por un lado pretender que la debacle del positivismo religioso tiene su punto final en la no edificación del templo. Pero también su contrario, que en su emplazamiento físico se juega la concreción absoluta de sus objetivos. Allí también se despligan varias ausencias, quizá la más relevante fuera el súbito desalojo del positivismo religioso de la conformación del pacto gubernativo post-imperio en Brasil.²

El seguimiento ortodoxo del segundo Comte implicaba la construcción del templo como objetivo de los grupos positivistas organizados. El templo sería emplazado en la proyectada ciudad positivista y por tanto ocuparía un lugar de relevancia en el entramado de su utopía. La reforma societal del segundo positivismo no podría entenderse del todo sin esta dimensión de radical transformación urbana. Al mismo tiempo ese objetivo hay que medirlo en base a las condiciones efectivas de los grupos positivistas en cuestión. Explorar esas condiciones implica entender al templo como meta pero también como parte integral de la intervención positivista que de hecho operó en la región. En definitiva cabría preguntar por la cualidad de la intervención

² “Vigente la república, fue convidado Texeira Mendes a que presentara un proyecto de nueva bandera republicana; su proyecto fue aceptado. La nueva bandera nacional presentará, pues, la leyenda orden y progreso, -lo cual dio la impresión, a muchos *extranjeros*, de que una república positivista se había establecido en el Brasil. Entretanto, la influencia de las ideas de Augusto Comte no iría más allá de la confección de la nueva bandera republicana y, más tarde, con motivo de la constitución republicana, de la acción que los positivistas ejercieron en la cuestión de la separación de la iglesia y el estado. Así se resumiría la acción presente y actuante del positivismo, del 5 de diciembre de 1889 al 30 de enero de 1890”. Costa Cruz, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, 43. No es casualidad que fuera Fondo de Cultura Económica, vía el Colegio de México y Leopoldo Zea, responsable por las

urbanística del positivismo como modo de aproximación al lugar de la religión de la humanidad en el fin de siglo.

Desde la perspectiva del templo la agenda de intervención regional del positivismo religioso tiene un importante contraste. El grupo religioso en Brasil fue el único que logró construir templos positivistas. A diferencia de los grupos chilenos y mexicanos el grupo nucleado en torno a Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes logró influir desde la posición ortodoxa en la constitución del imaginario republicano.³ El punto máximo de su influencia coincide con la dinamización de la agenda liberal y la debacle del imperio. La agenda de intervención positivista sirvió para alimentar las dos polémicas centrales del período: la separación de la iglesia y el estado y la abolición de la esclavitud.⁴ Entre fines de la década del setenta hasta la proclamación de la república en 1889 el grupo asentado en Rio de Janeiro logró afectar en puntos clave la composición del imaginario republicano.⁵ Como se sabe uno de los puntos de mayor incidencia de los grupos positivistas ortodoxos en toda la región fue la adopción estatal del diseño y lema de Raimundo Texeira Mendes para la nueva bandera nacional brasileña. Preguntar por el emplazamiento efectivo del templo implica evaluar su lugar como parte de la configuración y transformación del imaginario republicano. El delicado balance que tuvo que

traducciones de Buarque de Holanda y Cruz, constituyendo uno de los lazos institucionales más relevantes para el estudio de la historia de los intelectuales en el siglo veinte latinoamericano.

³ “La elaboración de un imaginario es parte integrante de la legitimación de cualquier régimen político. Por medio del imaginario se puede llegar no sólo a la cabeza sino, de modo especial, al corazón, esto es, a las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un pueblo. Es en él donde las sociedades definen sus identidades y objetivos, definen sus enemigos, organizan su pasado, presente y futuro. El imaginario social está constituido y se expresa por ideologías y utopías, sin duda, pero también –y es lo que aquí me interesa– por símbolos, alegorías, rituales, mitos. Símbolos y mitos pueden, debido a su carácter difuso, a su lectura menos codificada, tornarse elementos poderosos de proyección de intereses, aspiraciones y miedos colectivos. En la medida en que logren constituir el imaginario, pueden también plasmar visiones de mundo y modelar conductas”. José Murilo de Carvalho, *La formación de las almas*, 17-18.

⁴ Emília Viotti da Costa, *Da monarquia à república*, 133-171 y 387-448.

⁵ Cyril Lynch compara la transición política de fin de siglo en Brasil con la chilena. Propone que el asenso de la oligarquía precipitó el fin de la monarquía y la hegemonía liberal respectivamente. Christian Edward Cyril Lynch, *Brésil. De la monarchie à l'Oligarchie*, 78-87. El mayor ejemplo de esta lectura cruzada sería precisamente la colección de artículos de Nabuco sobre Balmaceda. Ver: Joaquín Nabuco, *Balmaceda*.

establecer el grupo brasileiro fue avanzar su agenda de completa separación del estado y querer generarse un lugar en la opinión pública y la ciudad. La ausencia del templo opera de dos formas. En Chile y México la no edificación del templo reforzó el descalce histórico entre la agenda positivista ortodoxa y la movilización de las inteligencias estatales. En Rio de Janeiro la presencia del templo ejemplificó la alianza temporal entre sectores de la ascendente burguesía cafetalera con la emergente burocracia estatal. La ausencia tiene relación con el desplazamiento del positivismo religioso de la conformación del diseño republicano.⁶

Para analizar la serie de tensiones que atraviesan al templo positivista en Brasil no hay que perder de vista la comparación con otras experiencias a nivel regional. Si se observa el desarrollo del movimiento positivista a nivel internacional la ausencia de templos es notoria. Responder a la pregunta por las condiciones que hicieron posible la construcción del templo positivista en Brasil fuerza a torcer la hipótesis de la ausencia operativa del templo. La pregunta ¿qué hizo posible la construcción del templo en Brasil? es también la pregunta por el lugar del positivismo religioso y su presencia pública. Por otro lado, la pregunta ¿qué imposibilitó la construcción del templo positivista en Chile y México? no debiera cerrar la indagación ante la constatación del fallo o la poca influencia en la esfera pública sino evaluar las condiciones en relación a los objetivos programáticos de los grupos positivistas.⁷ La pregunta entonces sería por el lugar del positivismo religioso en la conformación del imaginario republicano y en que ayudó

⁶ La constitución y transformación del estado liberal-monárquico en Brasil no puede ser evaluada sin la violencia desplegada a propósito del choque entre esta transformación y la paralela aceleración de su entrada al mercado mundial. La matanza de Canudos no es sino el ejemplo más espectacular de la relación entre la constitución del estado y capitalismo en la región. Como veremos más adelante este elemento será integrado a las reflexiones pertenecientes a la historia de las ideas en Brasil. Para un excelente estudio de las narrativas sobre Canudos: Adriana Campos Johnson, *Sentencing Canudos*, 45-77.

⁷ Antonio Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil*, 427-470. João Camilo de Oliveira Torres, *O positivismo no Brasil*, 98-137. Ivan Lins, *História do positivismo no Brasil*, 399-436.

a la caída del imperio en Brasil.⁸ Dicho proceso resultó del acuerdo, tensión y enfrentamiento armado entre las oligarquías ascendentes y sectores conservadores. La gran visibilización de la facción ortodoxa-religiosa contribuyó a la transformación política desde un refugio particular: buscó el derrocamiento de la monarquía para instalar una dictadura republicana.

I

El recorrido del positivismo religioso en Brasil tiene un ciclo de influencia ascendente que se altera con la llegada de la república.⁹ Su lugar en el espectro de posiciones que alimentaban la oposición al imperio quedó a contramano principalmente debido a su propuesta de dictadura republicana. Esta posición llamaba a la erección de una forma de gobierno provisto de un poder ejecutivo concentrado en la figura del dictador y un parlamento vitalicio para balancearle. Ante el casi generalizado rechazo a la propuesta de dictadura republicana el positivismo religioso pasó de ser parte activa en la conformación del imaginario republicano a ser arrinconado en la muchas veces incomprensible afirmación simultánea de un republicanismo dictatorial religioso. La propuesta positivista generó polémica específicamente por un artículo.¹⁰ El conjunto del texto apunta al establecimiento de una institucionalidad provisional ante la crisis

⁸ En la obra de Gilberto Freyre el positivismo religioso juega un preponderante, especialmente en su libro sobre el fin del imperio y la república, que marca un punto de quiebre en su narrativa nordestina para concentrarse en Rio de Janeiro. Gilberto Freyre, *Ordem e progresso*, 218-225.

⁹ José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, 91-139.

¹⁰ “Título IV. Do Ditador Central. Art. 15. O ditador atual continuará a ser aquele que os acontecimentos fizêrão espontaneamente surgir, enquanto não renunciar livremente ao posto em que se axa. Si o mesmo ditador já tiver completado cincoenta e seis anos deverá, após a aprovação destas bases, indicar o seu sucessor afim de ser a escolha sancionada, em cazo de renuncia ou morte, pelas capitaes dos Estados Brasileiros. Art. 16. A este ditador compete com plena responsabilidade: I. A decretação das medidas que fôrem da competencia cio Governo Federal segundo as regras adiante prescritas. II. A nomeação do corpo consular e das autoridades federaes; quer ezeutivas, quer judiciarias, quer militares. III. A convocação extraordinaria da assembléa orçamentária e a sua dissolução quando assim o eziijr o interesse publico, fundamentando os motivos da dissolução e convocando imediatamente outra assembléa. IV. A direção elas negociações com os governos estrangeiros. V. A declaração ele guerra e firmação ela pas, ficando entendido que, salvo o cazo ele ataque imediato, nenhuma guerra será empreendida sem primeiro tentarse a decisão elo conflito por juizo arbitral. VI. A concessão dos titulos de cidadão brasileiro conforme axa se estabelecido nesta Constituição. VII. A distribuição das recompensas onorificas ou pecuniarias por *serviços* feitos à Republica, segundo as leis especiaes sobre este assunto”. Miguel Lemos y R. Texeira Mendes, *Bases de uma Constituição política ditatorial federativa para a república brasileira*, 6-7.

política. La propuesta se ajusta a una vieja idea de Comte también rescatada y explicada por Jorge Lagarrigue.¹¹ Sin duda que en el contexto de transición del imperio a la república proponer la figura de un dictador central no fue recibida con buenos ojos. Pero si se presta atención al mecanismo censitario reducido de elección del dictador propuesto por los positivistas religiosos no es difícil observar importantes similitudes con otras propuestas. El escenario se volvió complejo para los positivistas religiosos cuando sectores liberales lo vieron como una continuidad con el imperio y debilitación de la radicalización del parlamentarismo que daría paso a la república. El positivismo religioso no logró avanzar la idea de transición a la república producto de una estimación demasiado optimista de su lugar en el arreglo de posiciones políticas del momento.

Contra la integración estatal el positivismo religioso en Brasil apuntó a la radicalización de la agenda republicana. La nueva forma propuesta para el estado se ajustaba a un plan de aceleración y autonomía para la instalación de la religión de la humanidad y la transición al estadio positivo. En ese contexto de cambios políticos se inicia la construcción del templo positivista en Rio de Janeiro. Inaugurado en 1897 el *Templo da Humanidade* es el primero en su especie, no solamente en Brasil o América Latina sino en todo el mundo. La unicidad del templo sin duda representa algo más que una mera influencia en el ideario republicano y la inmedata pugna por la nueva forma que adquiriría el estado en Brasil. Su emplazamiento implicó un paso decisivo para el positivismo religioso: la concreción y visibilización de un lugar propio para el culto público.¹²

¹¹ Jorge Lagarrigue, *La dictature republicaine d'après Auguste Comte*.

¹² La comparación con el templo positivista de Porto Alegre es obligada. El grupo positivista local logró recaudar fondos por más de cuarenta años para adquirir un terreno y construir un templo inaugurado solamente en 1938. Detalles de los contribuyentes y del contexto del positivismo en Porto Alegre se pueden encontrar en: Mozart Pereira Soares, *O positivismo no Brasil*, 178-194.

El templo se transformó en el centro de las actividades positivistas en momentos en que el positivismo organizado declinaba en influencia. Ahora performados en su lugar propio los ritos pasaron a ocupar un intermedio: entre renovada publicidad dado el emplazamiento del templo y re-privatización producto de la progresiva marginación. Si se presta atención a los ritos que conforman el culto de la religión de la humanidad se encontrará sin gran esfuerzo que resultan complementarios a los ritos católicos. Al mismo tiempo hay una buscada simetría entre las fiestas contenidas al final de cada año del calendario positivista y las fiestas civiles promovidas desde el estado. El templo positivista se entendió como un emplazamiento físico en el centro de dichas actividades. El culto religioso secularizado y fundamentalmente informado por el amor positivo como cohesionador social encontró lugar en el templo. Con ello se pudo iniciar la ansiada divisoria público-privado religiosa. En concreto esto quiere decir que el sacerdocio pudo dejar sus domicilios particulares como lugar para el culto. Se liberó en parte el lugar destinado a la mujer como ángel del hogar y el sacerdote pudo pasar a las funciones propias de la religión de la humanidad. El abierto mecanicismo público-privado implica leer el movimiento desde un relativo enclaustramiento al emplazamiento público del templo. En tiempos de abierta lucha anti-clerical la instalación de una iglesia secular contó con un cúmulo de promotores pero también con ojos celosos ante el peligro de una regresión conservadora.

Por otro lado el templo también arroja luz sobre la marca del positivismo religioso en la brega por la autonomía finisecular.¹³ La autonomía del sacerdote positivista difiere de la autonomía del intelectual, su separación consiste en la postulación de un poder espiritual paralelo al estatal. La autonomía positivista no se entendió únicamente en términos de independencia o

¹³ De forma simultánea hay que ponderar que la autoafirmación secular de las élites estatal-intelectuales tiene relación pero no se sobrepone del todo con el rápido crecimiento económico y los grandes cambios en la base mono productiva del Brasil. Para una lectura de la economía política del periodo ver: Caio Prado Júnior, *Evolução política do Brasil e outros estudos*, 81-94.

separación sino en un balance complementario de poderes. En último término el poder espiritual empotrado en la religión de la humanidad coordinaría moralmente la acción del estado. Desde una posición de preeminencia en la opinión pública el sacerdocio positivista estrictamente hablando no ocuparía un lugar de autonomía sino de equivalencia con el poder temporal-estatal. Los grupos positivistas religiosos apuntaron a ese objetivo intentando aprovecharse del momento de crisis de la forma-estado del liberalismo en la región.¹⁴ Para el grupo carioca esta transición trajo su momento de mayor visibilidad. El templo fue expresión del momento en que el estado se encontraba en plena redefinición. Como en ningún otro país del continente el positivismo ortodoxo carioca intervino activamente y con relativa incidencia en el debate sobre la república y sus instituciones. El templo positivista forma parte de esa definición participando desde un ángulo específico: el lugar del culto para la religión de la humanidad. La pregunta sería cómo se modificó el lugar del positivismo religioso en el imaginario republicano una vez lanzada la construcción del templo. En otras palabras, de qué modo el positivismo religioso continuó su labor apostólica en el momento de cambio político-económico. Desde el templo las coordenadas de autonomía de la práctica intelectual se definían de otro modo: se trata de un esfuerzo concreto por distanciarse del estado y simultáneamente reclamar un lugar paralelo y coordinador del mismo.

Localizar el lugar del templo en la constitución del imaginario político implica comprender la actividad de la iglesia positivista en sintonía con los cambios en las formas de

¹⁴ En uno de los más contundentes análisis de la formación estado-nación en Brasil Marilena Chaui afirma: “O liberalismo não pode furtar-se a admitir as conveniências de um Estado nacional, mas teoricamente prefere reduzi-lo à expressão de uma evolução natural da família ao Estado e à sua utilidade para o progresso, isto é, para a competição econômica. Em contrapartida, conservadores e positivistas esperavam que, justamente intervindo na sociedade, o Estado pudesse, enfim, fazer surgir a nação como território unificado e submetido ao mesmo código legal, com unidade de língua, raça, religião e costumes. Exterior à sociedade, no caso dos liberais, e anterior à nação e seu instituidor, no caso de conservadores e positivistas, o Estado republicano, cuja realidade permanecia oculta, era percebido como, antes, era percebida a Coroa portuguesa”. Marilena Chaui, “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”, 181.

legitimación estatal. En un sentido amplio el positivismo participó en el debilitamiento de la alianza entre conservadurismo liberal y gobierno monárquico. El conjunto de representaciones, símbolos, alegorías, rituales y mitos que ayudaron a forjar la idea de república como alternativa al arreglo parlamentario-monárquico incluyó específicamente el aporte de activos miembros del positivismo ortodoxo. Pero su intervención no se detuvo allí ni tampoco las tensiones que generó su agenda. Desde temprano se les acusó de “manipular el imaginario”, por lo mismo el positivismo religioso fue identificado como un actor clave para la caída del imperio.¹⁵ Puntualmente se nombra la gran recepción que del positivismo en las academias militares como índice aspiracional de una emergente clase media profesionalizada. Fueron facciones de aquellos grupos militares los que en definitiva empujaron de forma decisiva las revueltas que terminaron con el imperio a fines de la década del ochenta. Habría un ducto de comunicación entre la institución educacional a cargo de la formación de cuadros militares y la dupla república-positivismo como nombres de un horizonte de reforma política. La inspiración de la república sería alimentada también desde los grupos positivistas en su intento por capturar parte del nuevo y cambiante imaginario.¹⁶

Sílvio Romero identificó el lugar del positivismo en el espectro de posiciones políticas hacia el final del imperio. Sus ensayos son enfáticos en señalar la alianza entre la institución educacional asociada a los militares y la ascendente influencia del positivismo. Asimismo puntualiza cómo segmentos de la milicia se transformaron en agentes políticos activos, en un verdadero partido con agenda, demandas y también programa para la reforma del estado. Mientras pudo mantenerse al imperio y la figura del emperador como blanco las diversas posiciones opositoras parecieron unificadas. Ni bien removida la ficción que logró amalgamar a

¹⁵ Ver: Murilo de Carvalho, “A ortodoxia positivista no Brasil: um bolchevismo de classe média”, 189-201.

¹⁶ Todd A. Diacon, *Stringing Together a Nation*, 79-99.

la oposición se reveló un conjunto de facciones con diferentes intereses. De estos partidos, como prefiere llamarlos Romero, el militar se identificó parcialmente con el positivismo. El espacio de no identificación es clave para entender el lugar del positivismo en el fin de siglo.¹⁷ Como en otros países de la región el positivismo fue importado para dinamizar las polémicas del liberalismo y dar forma a la transformación del estado desde una base de juzgada certeza científica. Más allá del diseño de la bandera y el lema, símbolos excelsos del lugar del positivismo ortodoxo en la conformación del imaginario de la nueva república, hay que recordar que el alza de la política científica estuvo desde muy temprano impulsada desde el mismo estado imperial.¹⁸ Dicho impulso tiene relación con el intento de la administración imperial por modernizar las instituciones educacionales y crear una nueva institucionalidad. Las facciones opositoras aprovecharon la oportunidad para avanzar postulados modernizantes y presentar al imperio como impedimento.

Los distintos partidos y facciones políticas que analiza Romero entran en dicha coyuntura bajo un denominador común, todos intervienen y a su modo alimentan un clima epocal que les sobrepasa. Romero le da un nombre a dicho clima: crisis.¹⁹ Ésta implica un movimiento

¹⁷ “Gracias a que es la clase mejor organizada de la nación, la que derrocó a la monarquía, sus jefes se han introducido en el gobierno del país, ocupando los lugares que encontraron vacíos. La propaganda positivista de un gobierno dictatorial, hecha sin ambages en las publicaciones y en los discursos proselitistas, fortaleció esta tendencia, a la cual le preparó el terreno en las escuelas militares la vieja actividad adoctrinadora de nuestro Benjamín Constant”. Sílvio Romero, “Los nuevos partidos políticos en Brasil y el grupo positivista entre ellos”, 193.

¹⁸ Lilia Mortiz Schwarcz, *As barbas do Imperador*, 176-245. Maria Stella Martins Bresciani, *O charme da ciência e a sedução da objetividade*, 215-260. Jens Andermann, *The Optic of the State*, 58-85 y 185-205. Para un completo recuento gráfico de la relación entre imagen, política y raza durante el siglo XIX en Brasil consultar el excelente catálogo: Bia Corrêa do Lago y Pedro Corrêa do Lago, *Os fotógrafos do império*. También se puede consultar un libro con enfoque en el paisaje pero menos sugerente que los anteriores: Natalia Brizuela, *Fotografia e império*, 147-184.

¹⁹ “La crisis económica, para resumirlo a grandes rasgos, va acompañada por muchas otras crisis, cada una más terrible que la otra. Por un lado, la vieja concepción religiosa, el credo cristiano antiguo, que presidió en la evolución de nuestra cultura occidental, se desmorona: es la crisis religiosa. Por otro lado, la motivación de las acciones se han quedado sin el apoyo de las creencias tradicionales y se tambalea, buscando protección: es la crisis moral. Aquí, el mecanismo de los fenómenos, evolucionando sin una dirección cierta, dirige el mundo de los hechos, cualesquiera que éstos sean, astros de la astronomía, cuerpos de la física, átomos de la química, vida de la biología, deas de la psicología, actos del derecho, principios de la política: es la crisis de la ciencia. Allí, el problema de los orígenes, de la causa original del universo, el nivel de su desarrollo, la teleología de la evolución, desde los astros, los cuerpos,

generalizado de las estructuras que soportaban el régimen político e intelectual del imperio. El positivismo se hizo presente en ese contexto de quiebre y redefinición de las formas de entendimiento precisamente para establecer un parámetro de certeza que fuera capaz de reducir la incertidumbre abierta por la crisis. Según el diagnóstico de Romero la dimensión de la crisis requería una intervención que asegurara una trayectoria de salida de la incertidumbre. En un momento determinado la alianza científico-militar pareció generar condiciones para impulsarse como ente garantizador sin necesariamente reparar en la fractura interna que le era constitutiva. Justamente por encontrarse en el centro de la crisis epocal diagnosticada por Romero no resulta tan extraño el hecho que el positivismo religioso fuera alzado como punto de referencia o certeza. De lo que se trataba era de plantear y empoderar la agenda de oposición al imperio, lo que implicaba reducir las diferencias específicas. Una vez levantado ese velo quedó expuesto que el grupo organizado bajo el nombre de positivismo era uno con su propia agenda de instalación. Para Romero crisis es un modo de reordenamiento del desajuste entre cambio epocal y los modos de entendimiento del presente. Como consecuencia de lo anterior es posible afirmar que esa misma crisis que generó las condiciones para la emergencia del positivismo abrió simultáneamente la posibilidad de que su ejercicio efectivo fuera potenciado desde el positivismo religioso.²⁰

En esa línea también hay que considerar que el propio Romero se encontraba en el centro de dicha autodiagnosticada crisis. Esto quiere decir que para llegar a la noción de crisis Romero tuvo que aplicar un procedimiento de lectura en sintonía con un presente en transformación. En

los átomos, la vida, hasta las ideas, las doctrinas, los actos y los sistemas: es la crisis de la filosofía”. Romero, “Los nuevos partidos políticos en Brasil y el grupo positivista entre ellos”, 181.

²⁰ Habría que estudiar con más detención la idea y usos específicos de la noción de “crisis” para describir la transición entre imperio y república. Es posible advertir su uso sostenido desde Romero hasta la última y póstuma publicación de Buarque de Holanda. Ver: Sérgio Buarque de Holanda, *Do império à república*, 7-13. Sérgio Buarque de Holanda, *Capítulos de história do império*, 55-82. Angela Alonso, *Idéias em movimento*, 51-96.

la búsqueda de dicho procedimiento Romero encontró herramientas que no resultaron neutras en la construcción de sus argumentos.²¹ Para que el análisis sea capaz de abstraerse y al mismo tiempo reconocer que no se podía sino ser parte de la crisis se juzgó necesario establecer un parámetro de referencia. Por lo mismo Romero no puede dejar de incluir al positivismo como parte de la crisis y simultáneamente darle crédito por alzar un criterio o referente. El sentido de esta inclusión contenía una doble maniobra: presentar al positivismo como fuente de renovado científicismo al tiempo que desacreditarlo por considerarlo fuera de foco con las más recientes teorías sociales. De forma paralela Romero propone que son esas nuevas teorías las que deberían tener mayor peso a la hora de evaluar los modos de pensamiento. En concreto Romero propone una lectura de conjunto de la doctrina positivista para oponerla al evolucionismo que juzga superior. Con ello Romero genera un marco de comprensión que apunta a desacreditar al positivismo teniendo como blanco explícito a su vertiente religiosa.²²

El enmarque crítico de Romero se presenta con una base sociológica que le soporta.²³ Esto quiere decir que también participa parcialmente de un entusiasmo por acelerar la búsqueda de parámetros de certeza. No es casualidad que sus ensayos sean leídos como piezas importantes del ajuste de cuentas con las polémicas seculares y científicas de la época. El centro de la preocupación de Romero pasa por rescatar al gesto científicista del positivismo de su juzgada deriva religiosa. Según Romero al no ser capaz la doctrina positivista de sobreponerse al impacto contra-secularizador de la religión de humanidad se pierde el buscado efecto de seguridad

²¹ Sílvio Romero, “Movimiento espiritual de Brasil en el año de 1888 (Retrospección literaria y científica)”, 93-110.

²² Sílvio Romero, *Doutrina contra doutrina.*, 88-105.

²³ “Consideremos o estado da sociologia ao tempo em que escrevia Sílvio, disputada pela biologia, pela história, pela psicologia e até pela mecânica, sob pretexto de que os fatos sociais, em última análise, se reduzem a fenômenos biológicos, mecânicos, históricos ou psicológicos. Apareceram sistemas com esses pontos de vista e a sociologia lucrou com o debate a que submeteram os seus problemas: organicismo, psicologismo, energetismo. No entanto, em seu seio ia se desenvolvendo e consolidando os germens do sociologismo, que lhe garantiria a autonomia a que, lobrigados por Comte e afirmados por Marx, seriam sistematizados em seguida, sobretudo por Durkheim”. Antonio Candido, *O método crítico de Sílvio Romero*, 111.

epistémica. Romero localiza la tensión no-secular del positivismo como piedra de toque de su programa de intervención. No sería posible argüir esto y lo otro, ciencia y religión, sin con ello hacer naufragar a la primera. Para Romero no habría cabida para el argumento afectivo-moral ni para una lectura no antitética de la relación entre ciencia y religión. Debido a que el descarte completo del positivismo implicaría la renuncia a la búsqueda de un parámetro de certeza Romero opta por el reemplazo de doctrina. Reemplazo es el centro de la actividad crítica de Romero. La oposición simple, doctrina contra doctrina, es una maniobra de justificación al rechazo del componente religioso del positivismo. De forma simultánea la oposición al positivismo y el alzado evolucionismo propuesto por Romero son un reconocimiento velado del mecanismo del reemplazo. Éste funciona a la base de su modelo crítico.

El reemplazo de doctrina por doctrina y la mantención de la búsqueda de un criterio de certeza son análogos al reemplazo que buscó la religión de la humanidad. Romero logró identificar en la inadecuación entre ciencia y religión el mecanismo clave de intervención del positivismo ortodoxo, se trata justamente de un equilibrio vaciamiento y reemplazo. El plan de la religión de la humanidad consistió en reemplazar conceptual e institucionalmente a la iglesia católica: mantener y resignificar la estructura básica de nociones del catolicismo para superar la juzgada crisis moral de occidente. La posición de Romero se sustentó en una reflexión sobre las condiciones políticas de la práctica intelectual en un período de crisis. Ésta se jugaba en un plano en que la mediación institucional coincidía con la práctica crítica.²⁴ La criticada dimensión institucional del positivismo religioso que pretendía construir un templo en pleno momento secularizador sí tenía un contrapeso institucional. La institución propuesta por Romero era la

²⁴ Este posicionamiento implica leer a Romero como un punto álgido dentro de la conformación ideológica del período. No por nada es considerado fundador de la crítica literaria moderna en Brasil. “Na obra de Silvio, o aspecto literário se entrelaça ao social e o político –o crítico buscando uma base sociológica, esta levando-o a encarar

crítica. Uno de los mecanismos o formas de operar de esa crítica fue justamente el reemplazo. Puesto en otros términos, Romero nos ayuda a entender que la intervención del positivismo religioso y más precisamente la edificación del templo positivista trajo a la luz dos niveles de la noción de institución. Un nivel es la intersección entre un corpus doctrinario y un programa de intervención pública. El otro es aquel que reside en su emplazamiento efectivo. Romero visibiliza estos niveles al criticar el primero para intentar detener el emplazamiento efectivo del positivismo religioso.

A su vez la literal edificación del templo hace posible la clarificación de la práctica crítica de Romero. Esta actividad intentó y fue representativa de la progresiva tendencia a institucionalizarse de un espacio propiamente intelectual. El objetivo último de Romero, indicativo de una dinámica que le sobrepasa, fue contribuir a la constitución de la autonomía que le hiciera posible. En un segundo momento Romero reconoce las limitaciones impuestas por el contexto de transformaciones del fin de siglo a una autonomía entendida en principio como actividad sin restricciones. Desde ese reconocimiento de las limitaciones para la práctica intelectual es que se puede identificar una no explicitada pero más aterrizada definición de autonomía: una que refiere al marco secular de la práctica intelectual, al espacio ficcional que le hace posible. Esto quiere decir que la práctica intelectual intersecta con una sobreposición entre autonomía y secularismo generando fluidez y movilidad en sus definiciones. Romero entiende que la autonomía en su búsqueda de referentes de certeza ya se encuentra enmarcada en la autoconcebida ficción secular. Por lo mismo creyó necesario criticar al positivismo religioso. Juzgó el alza en su influencia en la constitución del imaginario republicano como un peligro para la frágil posición de autonomía que reclamaba para sí mismo. Si el estado y las nuevas

soluções políticas, e o resultado sendo um dos conjuntos mais coerentes da ideologia burguesa brasileira no século XIX”. Candido, *O método crítico de Silvio Romero*, 129.

instituciones republicanas se hacían permeables a las directrices positivistas religiosas no podría forjarse la relativa superposición entre autonomía secular y la crítica como elemento central de la práctica intelectual.

II

Para dimensionar la cualidad de la intervención del positivismo religioso hay que prestar atención a su duplicidad institucional. La iglesia positivista, como punto de articulación institucional de la religión de la humanidad pretendió inaugurar un ciclo histórico marcado por la buscada realización armónica de los avances industriales y morales de occidente. Para restaurar un perdido equilibrio entre ambas dimensiones de la modernidad en crisis el positivismo religioso clamó por darle sentido a un reemplazo conceptual que tuvo como objetivo el reordenamiento radical del espacio público. La visibilización de esta agenda pasó fundamentalmente por la concreción y edificación del templo positivista. La duplicidad institucional ejemplificada por la intervención de la iglesia positivista quedó en ciernes no solamente producto de la oposición de los argumentos de Romero en relación al positivismo como religión secular sino en especial por la combinación entre su programa religioso y su efectividad interventora. La revuelta militar de 1889 y la apertura del ciclo de cambio en la organización del estado contribuyó a acelerar y luego minimizar el alto posicionamiento del positivismo religioso organizado. De allí que su reacción ante el súbito cambio en el escalafón de ideólogos estatales tuviera que ser justificado con macro reflexiones sobre el momento político.²⁵

Las explicaciones del positivismo organizado pasan por un análisis del grupo de militares asociados a la facción religiosa y su rol en la caída del imperio. El núcleo de dicha apología consiste en un recuento del rol jugado por líderes militares en el movimiento positivista desde su formación hasta su separación. La pregunta que guía la descripción es cómo llegó a ocurrir que

la así llamada cuestión militar tuviera una arista hacia el grupo positivista religioso y cuáles fueron los principales puntos de seducción y luego retirada.²⁶ Fijados en las ilusiones y fracasos de la arremetida educacional del positivismo, identifican la insuficiencia en la formación universitaria y secundaria como una de las razones principales de su propio fallo. Reconocen la importancia de la educación para su proyecto de intervención y celebran el éxito de su programa de difusión. Al mismo tiempo conceden que la formación de cuadros para la república fue, y sigue siendo, un paso no completamente realizado. La insuficiencia de las políticas de educación científica resaltan la necesidad de su continuidad y fortalecimiento. El ejemplo más claro es la seducción que atrajo al positivismo al líder de la revuelta militar y fundador de la república Benjamin Constant.²⁷

Un aspecto fundamental de *Benjamin Constant* es la parcial adecuación entre la lectura política de la transformación del estado y la forma adoptada para la descripción. El libro de Texeira Mendes se presenta como una biografía pero dicho formato es pronto sobrepasado por la agresiva puesta en contexto de la empresa positivista. El texto adquiere un tono apologético y en busca de explicaciones del lugar de inscripción del positivismo religioso en Brasil. Intenta crear una narrativa de la formación republicana a partir de principios positivistas y del posicionamiento de individuos asociados al positivismo que contribuyeron a la derroca del imperio. La narración histórica y política gira en torno a un “gran hombre”, a un estadista pero es

²⁵ Raimundo Texeira Mendes, *Benjamin Constant*, 195-237.

²⁶ “Assin, pois, Benjamin Constant não atestou durante a sua faze politica uma simples adeção i Religião da Umanidade. Mau grado as suas relações com o Sr. Laffitte, mau grado as suas tentativas didaticas, ele afirmou solenemente a sua solidariedade com os intuitos do Apostolado Pozitivista do Brazil. O cidadão Tasso Fragozo nos comunicou que ouvira de Benjamin Constant a confissão de que eramos nós que estavamos con a verdadeira doutrina, embora confiasse na eficacia das medidas de que lançara mio para assegurar a vitoria futurado Pozitivismo. Mas essa mesma con fiança já se tinha abalado en seu espirito, quando convenceuse praticamente da inezecuibilidade de seus projetos pela falta de professores que correspondessen ã seus intentos, mesmo dispensando os do ensino enciclopedico, conforme tanben nos informou o referido cidadão Tasso Fragozo”. Texeira Mendes, *Benjamin Constant*, 423.

precedida por el recuento de los hitos constitutivos del positivismo religioso y sus lazos con el movimiento positivista internacional. Teixeira Mendes relaciona la transición a la república y el cambio cualitativo en la forma del estado en Brasil con la transición epocal avocada por el positivismo. Teniendo en cuenta el objetivo de aceleración simultánea del cambio político y epocal es que no hay que perder de vista al templo como eje transversal de la actividad positivista. En tanto ilustración paradójica del lugar del positivismo en la construcción republicana en Brasil hay que entender al templo como horizonte de la actividad positivista. La construcción realiza una meta central del positivismo religioso organizado. Al mismo tiempo también realiza en efecto el conjunto de tensiones que el positivismo intentó visibilizar: erigir una iglesia en tiempos de secularización.

El texto de Teixeira Mendes usa la biografía para argumentar por el lugar del positivismo en la actualidad política. El templo realza ese lugar ahora desde un emplazamiento público. Teixeira Mendes identifica entre las consecuencias de la construcción del templo el afán por diferenciar el lugar de culto como un sitio sagrado, el escalamiento a posiciones de influencia de los postulados positivistas y la adhesión al positivismo de altos líderes militares y sectores del liberalismo político e intelectual. Para Teixeira Mendes estos elementos harían posible el reconocimiento del templo positivista como un elemento clave de la transición político-epocal. Con el templo la ciudad encontraba un nuevo centro espiritual, un punto de convergencia para el poder espiritual. Como lugar sagrado, convergencia entre espacio público y privado, el templo fue planificado para albergar una importante intersección programática: el cruce entre la legitimidad del culto positivo y el espacio propio para el mismo. La edificación del templo ayudó al positivismo religioso a clarificar prácticamente la cualidad de esa intersección. El templo

²⁷ Freyre, *Ordem e progresso*, 384-395. Buarque de Holanda, *Do império à república*, 294-303. Paul Arbousse-Bastide, *Le positivisme politique et religieux au Brésil*, 309-330. Murilo de Carvalho, “A vida política”, 83-129.

demonstró que a pesar de las dificultades para encontrar un espacio para su edificación el paso más complejo resultaría ser la mentención y diseminación del culto en su relación con el objetivo de extensión de la religión de la humanidad y su consecuente relación con el poder temporal-estatal.

En el recuento de su viaje a Francia Teixeira Mendes enfatiza indirectamente la dimensión peregrina que podría alcanzar el templo.²⁸ Éste se convertiría en un lugar de procesión republicana, un albergue para reconocer los principios morales del nuevo estado. En su recuento Teixeira Mendes describe los lugares sagrados que conforman el conjunto de documentos y objetos asociados directamente a la vida de Comte. Sagrados son para el positivismo religioso evidencia de la vida y obra de Comte, Clotilde, su familia, los grandes escritos, su extensa correspondencia, documentos sobre la organización del movimiento positivista y la casa estudio de Comte. El domicilio de Comte así como gran parte de sus posesiones personales resultan instrumentales para la descripción de Teixeira Mendes. Sagrados son los lugares que en Comte vivió, murió y trabajó pero sobretudo la fijación y preservación de su estudio. El modelo del domicilio y estudio de trabajo fue duplicado por los devotos latinoamericanos. para continuar el legado del fundador pero también como fuente de inspiración para el futuro diseño y construcción del templo. El establecimiento de una especie de duplicación local del domicilio sagrado fue buscada como primera forma del lugar de culto. Esta dimensión sagrada de los domicilios se reforzó una vez los grupos positivistas se enfrentaron con resistencias ante su agenda de intervención. El lugar de culto fue durante décadas un espacio designado al interior de estos domicilios privados.

²⁸ Raimundo Teixeira Mendes, *Uma visita a os lugares santos do positivismo*, 30-85.

La colección de títulos que constituían la biblioteca positivista también eran parte importante de los lugares sagrados del positivismo.²⁹ Éstos conformaban una de las principales guías de instrucción y disseminación de la religión de la humanidad. La biblioteca contiene además de los nombres pertenecientes al calendario una detallada lista de libros. La biblioteca en su conjunto fue pensada por Comte como una guía para la contemplación de los juzgados grandes logros del conocimiento occidental. Hay un orden cronológico de los títulos pero también divisiones temáticas: poesía, ciencia, historia y síntesis. En cada grupo se enfatiza nuevamente el orden cronológico y no es casual que el último título de “síntesis” sean los del propio Comte. Tampoco constituye gran sorpresa que Lemos, siguiendo las recomendaciones del fundador del positivismo, sugiriera la lectura en estricto orden de aparición en la lista. La idea consistía en performar la memoria de la historia de la cultura occidental en sus grandes nombres y obras. También se incluyen pequeñas biografías de todos los autores en un gesto similar y complementario a las biografías del calendario. El emplazamiento de la biblioteca en los domicilios sagrados positivistas tuvo un lugar central al ser considerada no solamente una herramienta de consulta para el cultivo individual sino un instrumento de culto.

La narración de Texeira Mendes reconstruye en base a documentos el conjunto de textos, más que de lugares, sagrados para el positivismo religioso. Es solamente en una estimación global de los documentos y estipulaciones de los hitos en la vida y obra de Comte y Clotilde que es posible evaluarlos. La evidencia muestra que el texto registra gran cantidad de datos, correspondencia y obras pero hace escasa mención del templo positivista. Esta ausencia o no mención del templo es simplemente porque no hay templo, su edificación en París todavía se encuentra a la espera. El grupo positivista religioso carioca logra construir un templo y dinamizar

²⁹ Miguel Lemos, *Augusto Comte. Calendário e biblioteca positivistas*, 18-64.

la actividad de otros grupos similares en el país.³⁰ En retrospectiva, la visita a los lugares sagrados del positivismo es una afirmación peregrina del templo. El viaje de vuelta hacia el templo en Rio de Janeiro establece otro nodo, esta vez central, en el mapa del movimiento positivista internacional.

III

Comte modificó un par de veces los planes para el templo positivista. En lo grueso las modificaciones tienen que ver con el emplazamiento específico del templo en la ciudad y diferencias en el diseño. En su última y más aceptada versión el templo positivista sería el centro espiritual de la ciudad futura. En el templo confluirían todas las generaciones pasadas convocadas en el ciclo perpetuo de conmemoración positiva. Como centro espiritual de la nueva ciudad el templo tendría un lugar especial en el nuevo diseño urbano. Su ubicación, retirada pero céntrica, cumpliría en parte con el objetivo de armonizar el tramado urbano. El templo completaría el ansiado balance entre industria y moral. El templo se encontraría emplazado en el borde de un bosque especialmente diseñado con un número específico de árboles para proteger el necesario recogimiento del culto, en dicho bosque también se encontraría un cementerio para grandes figuras. Comte no solamente diseñó las medidas para el templo sino que planteó la necesidad de instalar un número específico de templos a nivel planetario, u occidental como prefería. Este grado de detalle en la planificación para la instalación de los templos contenía a su vez una estimación para la juzgada como necesaria proporción entre templos y

³⁰ Advertir que de forma paralela a los desarrollos del positivismo religioso carioca emergió un grupo nucleado fundamentalmente en São Paulo del que saldrán importantes textos que influirán en la política de control sanitario por parte del estado posimperial. Dos textos fundamentales: Alberto Salles, *Sciencia politica*. Pedro Lessa, *O determinismo psychico e a imputabilidade e responsabilidade criminaes*.

población. El templo es también una medida para la extensión planificada de la distribución urbana de la población.³¹

Las pocas descripciones que se pueden encontrar del templo entre los escritos del grupo positivista carioca es posible deducir que siguieron en detalle las directrices dejadas por Comte. Hay referencia, por ejemplo al texto de Audiffrent.³² Allí se establece la estructura básica del edificio. La buscada semejanza con las catedrales medievales consistente en un diseño en cruz con una gran nave central capaz de albergar a miles de asistentes. El edificio en Rio de Janeiro no cumple con las dimensiones pero sí con otros aspectos. Tal vez el más relevante sea la orientación. El templo positivista debía apuntar su fachada hacia París, donde se edificaría el templo central. La capital francesa seguiría siendo el juzgado centro moral y científico del nuevo orden político espiritual. El carioca posee una nave central con capacidad para unas sesenta personas pero preserva en escala algunas de las proporciones pedidas por Comte. Las murallas de la nave central todavía muestran las pinturas y los bustos de las grandes figuras del calendario. El altar se encuentra elevado y coronado por un busto de Comte tras el cual se puede

³¹ “There would be two thousands of these temples throughout the West, one per ten thousand families. They would be run by twenty thousand priests in the West, who would be directed by a superior in Paris with assistance from the spiritual leaders of the four other major western states. Because the priests would speak in the “name of the past,” each temple would sit at the edge of a “sacred forest” of five hectares (with twenty thousand trees), which would serve as the “field of incorporation,” containing five thousand “honorable tombs.” Each temple would be connected to two buildings, a positivist school and a presbytery for the seven positivist priest assigned to the area. The temples themselves would be shape of a medieval church. Comte was very specific about their dimensions: the would be 263 feet long, 131 feet wide, and 164 feet high. Inside, along sides of the temple, would be erected fourteen chapels, thirteen of which would be devoted to the monthly “gods” of the Positivist Calendar. Each “god” would be surrounded by four related “heroes.” The fourteenth chapel would be consecrated to the “saints” of this Calendar or to Heloise, a favorite of romantics.” Pickering, *Auguste Comte*, II, 474.

³² “Le temple de l’Humanité est, comme on le sailysitué dans le bois sacré, au milieu des tombes d’élite. C’est un immense vaisseau, flanqué à son extrémité postérieure de deux grands bâtiments affectés au logement du per sonnel sacerdotal et aux cours destinés à l’initiation théo riche des jeunes disciples de l’Humanité. Dans ce dernier bâtiment se trouvent des amphithéâtres pour l’enseigne ment et les collections scientifiques. L’édifice, en y com prenant ses deux annexes, a la forme d’un T, dont la branche verticale est très allongée. Le vaisseau central, qui constitue le temple, est pourvu de quatorze chapelles latérales. Le choeur se termine en hémicycle et l’édifice est surmonté, vers son tiers postérieur, d’une vaste cou pole, que couronne la statue de l’Humanité”. Georges Audiffrent, *Le temple de L’Humanité*, 13.

observar una pintura casi de tamaño real de la venerada virgen madre positivista.³³ En las galerías adyacentes hay un par de estudios, una biblioteca y archivo que preserva una enorme cantidad de material.

Al igual que en cualquier otro centro de culto el templo positivista fue pensado para ejecutar en un lugar propio, visible y legítimo la práctica efectiva de su credo. Como cualquier otra religión el segundo positivismo tenía un sistema de ritos, casi en su totalidad resignificados del catolicismo.³⁴ La misma operación se da con el templo. El edificio se diseñó en base a las grades catedrales católicas medievales, el templo positivista pretendió resignificar y vigorizar la juzgada caída del sentimiento religioso en la modernidad al edificar un lugar para conmemorar a las generaciones pasadas y los pretendidos grandes logros de la civilización occidental. El templo positivista fue pensado como un sitio de retraimiento incompleto puesto que la religión de la humanidad pretendió tener la última palabra en la orientación de la opinión pública. El templo sería idealmente construido en ese espacio límite franqueado por el cementerio del bosque sagrado. La ciudad futura estaría definida por ese espacio capaz de equilibrar el juzgado desajuste entre industrialismo y sentimiento. En ese contexto el templo positivista revela el aspecto más directo de su plan de intervención: cómo la ciudad misma tiene que ser rediseñada para albergar las reformas por venir en la agenda de transformación política.

³³ Se puede apreciar una buena secuencia fotográfica en: Nelson Monteiro, “A igreja positivista da Rua Benjamin Constant”, 85-92. “In the choir or at the top of the hemicycle would stand the “sacerdotal chair” as well as a statue of the Great-Being, modeled on that of the Virgin Mary. It would consist of a thirty-year-old mother holding her son in her arms. This image would also be printed on positivist flags and banners, which would be used for marches. Positivist could wear a statuette of their goddess, Humanity, as a pin or pendant. Seating in the temple would be segregated. In the choir surrounding the priests and the statue of Humanity would sit one thousand women, the best representatives of the Great-Being. An audience of five thousand men would occupy the nave. Comte seems to have literally put women on a pedestal, giving them pride of place in his religion, yet nevertheless making priests the powerful celebrants of the rites.” Pickering, *Auguste Comte*, II, 475.

³⁴ “[Comte] ha fundado una doctrina perfectamente demostrable, que elimina lo sobrenatural. Pero, para comprenderla, no basta estudiarla con la inteligencia, sino también con el corazón. Entonces no podrá menos de reconocerse que el culto privado y el culto público de la Religión de la Humanidad, corresponden a un propósito tan real como sublime: idealizar la existencia humana para mejorarnos moralmente y armonizar cada vez más el orden social”. Juan Enrique Lagarrigue, *La religión de la humanidad*, 98-99.

En alianza con un grupo no menor de contribuyentes el grupo positivista religioso carioca logró recolectar fondos, en base al impuesto-diesmo positivista, para la adquisición del terreno y la edificación. Dicho círculo de adherentes creció y se acercó a los positivistas religiosos fundamentalmente por una combinación entre el entusiasmo pretendidamente meritocrático propio de las clases medias ascendentes y un instrumentalismo estratégico propio de la oligarquía. Ambos grupos fueron también base del cambio político del fin de siglo en Brasil que no dudaron en echar mano a las juzgadas más avanzadas teorías europeas para justificar y legitimar su ascenso político, social y económico. La conjugación entre dicho impulso social y la específica configuración económica brasileña explica en parte el por qué el positivismo religioso allí logró construir un templo y otros países latinoamericanos no. En otras palabras, la crisis de representación política abierta por el fin del imperio impulsó con mayor fuerza que en otras latitudes un conjunto de alianzas entre los sectores más modernos de la producción y segmentos del sector terciario asociado a la burocracia estatal.

El templo positivista fue instrumental para la resignificación de la legitimidad política entendida como posición secular autoafirmada. El templo positivista, en última instancia, visibiliza esa relación como una tensión puesto que el camino a la certeza científica se complementa con la efervescencia propia de la religión demostrable. Para el positivismo la reforma política es también una reforma en el diseño urbano es porque ésta se encuentra mediada por la instalación efectiva de la religión de la humanidad entendida como la edificación del templo positivista. La ausencia del templo en el plan de intervención positivista es solamente evidente si se soslaya este último aspecto. En otras palabras, el templo siempre estuvo ahí como objetivo, incluso donde no fue edificado, puesto que no se puede dar cuenta de los fines últimos del positivismo religioso organizado sin el rol central del templo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Profanaciones*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Aguilar Rivera, José Antonio. *La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . "El tiempo de la teoría: la fuga hacia los lenguajes políticos" *A Contracorriente* 6.1 (Fall 2008): 179-187.
- Altamirano, Carlos (editor). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Alonso, Angela. *Idéias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- Alvarado, Lourdes y Lastra M. Bosque (editores.). *Revista Positiva: sistema de información digital: índice analítico base de datos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Andermann, Jens. *The Optic of the State. Visuality and Power in Argentina and Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2007.
- Anidjar, Gil. "Secularism." En *Semites. Race, Religion, Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008, 39-65.
- Aragón, Agustín. *Porfirio Díaz. Estudio histórico-filosófico* 2 Volúmenes. México: Editora Intercontinental, 1962.
- . *Ensaio da historia do positivismo no Mexico. O Doutor Gabino Barreda*. Rio de Janeiro: Livraria de Francisco Alves, 1898.
- Arbousse-Bastide, Paul. *Le positivisme politique et religieux au Brésil*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Ardao, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Aron, Raymond. *El opio de los intelectuales*. Traducción de Enrique Alonso. Buenos Aires: Leviatán, 1957.
- Audiffrent, Georges. *Le temple de L'Humanité*. Paris: Imprimerie Nouvelle, 1885.

- Barreda, Gabino. *La educación positivista en México*. Editado por Edmundo Escobar. México: Porrúa, 1978.
- . *Estudios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- Barros, Martina. *Prólogo a La esclavitud de la Mujer (Estudio crítico por Stuart Mill)*. Edición, notas y estudio preliminar de Alejandra Castillo. Santiago: Palinodia, 2009.
- Bello, Andrés. *Filosofía del entendimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Biagini, Hugo y Arturo Roig (editores). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Editorial Biblos-Lexicón, 2008.
- Brizuela, Natalia. *Fotografia e império. Paisagens para um Brasil moderno*. Traducido por Marcos Bagno. São Paulo: Companhia das Letras/ Instituto Moreira Salles, 2012.
- Buarque de Holanda, Sérgio. *Capítulos de história do império*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- . *História geral da civilização brasileira*. Tomo II. *O Brasil monárquico*. Vol. 5. *Do império à república*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1972.
- . *Raíces del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Campos Johnson, Adriana Michéle. *Sentencing Canudos. Subalternity in the Backlands of Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2010.
- Candido, Antonio. *O método crítico de Sílvio Romero*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1963.
- Canguilhem, Georges. *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. Editado por François Delaporte, traducido por Arthur Goldhammer. New York: Zone Books, 1993.
- . "The decline of the idea of progress". Traducido por David Macey *Economy and Society* 27.2-3 (1998): 313-329.
- Carvalho, José Murilo de. *Pontos e bordados. Escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- . *La formación de las almas. El imaginario de la república en el Brasil*. Traducción de Ada Solari. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- . *Os bestializados. Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- . "A vida politica" en: Lilia Mortiz Schwarcz, *História do Brasil Nação. 1808-2010* Vol. 2, José Murilo de Carvalho (editor), *A construção nacional 1830-1889*. Rio de Janeiro: Mapfre/ Editora Objetiva, 2012, 83-129.
- Caso, Antonio. *Obras completas*, volumen 1. México: UNAM/Dirección general de publicaciones, 1971.
- . *Discursos a la nación mexicana*. México: Porrúa, 1922.
- Catanzaro, Gisela. *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Chauí, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- Clark, Meri L. "The Emergence and Transformation of Positivism." En *A Companion to Latin American Philosophy*, Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otávio Bueno editores. Malden, MA: Wiley-Blackwell, (2010), 53-67.
- Comte, Auguste. *Principios de filosofía positiva*. Prefacio de Émile Littré y traducción de Jorge Lagarrigue. Santiago: Imprenta de la librería del Mercurio, 1875.
- . *Système de politique positive ou, Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. Paris: Carilian-Goeury et Vor Dalmont, 1851-4.
- . *Catéchisme positiviste: Ou, sommaire exposition de la religion universelle*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1842.
- . *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier, 1830-1842.
- Corrêa do Lago, Bia y Pedro Corrêa do Lago. *Os fotógrafos do império*. Traducido por Lucia Jahn. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2005.
- Costa, Emília Viotti da. *Da monarquia à república. Momentos decisivos*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, [1998] 2007.
- Cristi, Renato y Pablo Ruiz-Tagle. *La república en Chile. Teoría y práctica del constitucionalismo republicano*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
- Cruz, Costa. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. Traducido por Jorge López Páez. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Curiel, Fernando. *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la juventud, 1906-1929*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998.

Cyril Lynch, Christian Edward. *Brésil. De la monarchie à l'Oligarchie. Construction de l'État, institutions et représentation politique (1822-1930)*. Paris: L'Harmattan, 2011.

de Oliveira Torres, João Camilo. *O positivismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1957.

Delsing, Maria Riet. "Articulating Rapa Nui. Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State". Tesis doctoral, University of California, Santa Cruz, 2009.

Devés V., Eduardo. *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Santiago: USACH/ IDEA, 2007.

Diacon, Todd A. *Stringing Together a Nation. Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906–1930*. Durham: Duke University Press, 2004.

Díaz Hendricks, Joaquín, Jaime Muñoz Domínguez y Manuel Arellano Zavaleta. *La revolución espiritual de Francisco I. Madero*. México: Gobierno de Estado de Quintana Roo, 2000.

Dotti, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Iris Josefina Ludmer. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968.

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2011.

Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la república mexicana –tratado de moral pública-*. México: El Colegio de México, 1992.

Esparza Liberal, María José. "Los calendarios mexicanos del siglo XIX, una publicación popular" *Boletín de monumentos históricos*, tercera época 18 (Enero-Abril, 2010): 132-146.

Faverón Patriau, Gustavo. *Contra la alegoría. Hegemonía y disidencia en la literatura latinoamericana del siglo XIX*. Hildesheim: Georg Olms, 2011.

Fernández Sebastián, Javier, Juan Francisco Fuentes y Oscar Álvarez Gila (editores). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968.

- Freyre, Gilberto. *Ordem e progresso. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da nonarquia para a república*. Introducción de Nicolau Sevcenko, bibliografía de Edson Neru da Fonseca, notas e índices de Gustavo Henrique Tuna. São Paulo: Global Editora, [1957] 2004.
- Harrison, Frederic. “Nuevo calendario de los grandes hombres. Biografía de os 558 personajes de todos los tiempos y todas las naciones que figuran en el Calendario Positivista de Augusto Comte” *Revista Positiva* III.25 (1903): 7-12.
- Garrigan, Shelley E. *Collecting Mexico. Museums, Monuments, and the Creation of National Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria, [1986] 2013.
- Gouhier, Henri. *La vie d'Auguste Comte*. Gallimard: Paris, 1931.
- Guadarrama González, Pablo. *Positivismo en América Latina*. Bogotá: UNAD, 2001.
- Guerra, François-Xavier. *México. Del antiguo régimen a la revolución* 2 Volúmenes. Traducción de Sergio Fernández Bravo. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Guillin, Vincent. *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality*. Leiden: Brill, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Traducción de Antoni Domenech y Rafael Grasa. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981.
- Hale, Charles A. *Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano*. Traducción de Antonio Saborit. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Traducción de Purificación Jiménez. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Hazareesingh, Sudhir. *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hernández Luna, Juan (editor). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, 2000.
- Jaksić, Iván. *Andrés Bello. Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America*. New York: Cambridge University Press, 2001.

- . “Orígenes del *Filosofía del entendimiento*: los aportes de Andrés Bello al periódico *El Crepúsculo*” *Anales de literatura chilena* 11.13 (2010): 53-68.
- Jaksić, Iván y Sol Serrano. “El gobierno y las libertades: la ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX” *Estudios Públicos* 118 (Otoño 2010): 69-105.
- Jocelyn-Holt Letelier, Alfredo. *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*. Santiago: Ariel/ Planeta, 1997.
- Kofman, Sarah. *Aberrations: le devenir-femme d’Auguste Comte*. Paris: Flammarion, 1978.
- Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Traducido por Todd Samuel et. al. Sanford: Stanford University Press, 2002.
- Lagarrigue, Juan Enrique. *Intervenciones religiosas en favor de la paz: recopilación de 97 artículos publicados entre 1882 y 1927*. Santiago: Fundación Juan Enrique Lagarrigue, 1942.
- . *Los desafíos ante la moral positiva y la senda del porvenir*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1886.
- . *La religión de la humanidad*. Santiago: Universo, 1884.
- . *Carta a la señora Doña Emilia Pardo Bazán*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1889.
- . *Segunda carta a la señora Doña Emilia Pardo Bazán*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1889.
- Lagarrigue, Jorge. *Trozos de su diario íntimo*. Santiago: S/I, 1944.
- . *La dictature republicaine d’après Auguste Comte*. Paris: Apostolat positiviste, 1888.
- . *Positivismo y catolicismo*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1884.
- . *L’Espagne et Calderon de la Barca*. París: Au siège social du Positivisme, 1881.
- . “La filosofía positiva. Algunas palabras en su defensa” *Revista Chilena* 4 (1876): 58-97.
- . “La filosofía positiva,” *Revista Chilena* 2 (1875): 632-645.
- Lagarrigue, Luis. *San Pablo según sus epístolas*. Santiago: S/I, 1949.
- . *Síntesis subjetiva, o, sistema universal de las concepciones propias al estado normal de la humanidad. Moral práctica, bosquejo del sistema de moral práctica, o, tratado de educación universal*. Santiago: Fundación Juan Enrique Lagarrigue, 1944.

- . *La religión universal: doce diálogos entre Clotilde de Vaux y Augusto Comte*. Santiago: Universo, 1938.
- . *Programa de la Sociedad Positivista de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla, 1894.
- Lastarria, José Victorino. *Lecciones de filosofía positiva en: Obras completas de Don J.V. Lastarria*, Volumen 2. Santiago: Imprenta Barcelona, [1874] 1906.
- Legrás, Horacio. *Literature and Subjection. The Economy of Writing and Marginality in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2008.
- . "La voluntad revolucionaria. Sobre las memorias de José Vasconcelos" *Revista de crítica literaria latinoamericana* 66.2 (2007): 53-76.
- . "El Ateneo y los orígenes del estado ético en México" *Latin American Research Review* 38.2 (2003): 34-60.
- Lemos, Miguel. *Augusto Comte. Calendário e biblioteca positivistas*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brazil, 1902.
- Lemos, Miguel y Raimundo Texeira Mendes. *Bases de uma Constituição política ditatorial federativa para a república brasileira*. Rio de Janeiro: Apostolado Posivista do Brazil, 1890.
- Lessa, Pedro. *O determinismo psychico e a imputabilidade e responsabilidade criminaes*. São Paulo: Duprat, 1905.
- Letelier, Valentín. *De la ciencia política en Chile*. Santiago: Imprenta Gutenberg, 1886.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La philosophie d'Auguste Comte*. Paris: Alcan, 1900.
- Leyva, José Mariano. *El ocaso de los espíritus. Espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Cal y Arena, 2005.
- Lins, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editôra Nacional, 1964.
- Littre, Émile. *Opúsculos de filosofía positiva. Vertidos en castellano*. Traducción de Valentín Letelier. Copiapó: Imprenta de El Constituyente, 1878.
- . *Auguste Comte et la Philosophie Positive*. Paris: Hachette, 1863.
- Löwith, Karl. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

- Manrique Gómez, Marta. *La recepción de Calderón en el siglo XIX*. Pamplona: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- Martins Bresciani, Maria Stella. *O charme da ciência e a sedução da objetividade. Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- Marx, Karl. *El Capital*. Traducción y edición de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Calderón y su teatro*. Madrid: A. Pérez Dubrull, 1884.
- Meyer, Jean A. *La Cristiada*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, 3 Volúmenes. México: Siglo Veintiuno Editores, 1973-75.
- Mill, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, [1868] 1961.
- Miller, Nicola. *In the Shadow of the State. Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*. London: Verso, 1999.
- Molina, Michelle J. *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Monsiváis, Carlos. *La cultura mexicana en el siglo XX*. México, El Colegio de México, 2010.
- . *El estado laico y sus malquerientes (crónica/antología)*. México: UNAM, 2008.
- . *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*. México: Debate, [2000] 2008.
- Monteiro, Nelson. "A igreja positivista da Rua Benjamin Constant" *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 2.2 (1995), 85-92.
- Moraga Valle, Fabio Abelardo. "Ciencia, historia y razón política: el positivismo en Chile, 1860-1900". Tesis doctoral, El Colegio de México, 2006.
- Moya López, Laura Angélica. *La nación como organismo. México: su evolución social, 1900-1902*. México: UAM Azcapotzalco/ Porrúa, 2003.
- Naranjo, Rodrigo. *Para desarmar la narrativa maestra. Un ensayo sobre la Guerra del Pacífico*. Santiago: Ocho Libros - Universidad Católica del Norte, 2011.
- Nabuco, Joaquin. *Balmaceda*. Rio de Janeiro: Leuzinger, 1895.

- Navarro, Leandro. *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Santiago: Pehuén, 2008 [1909].
- Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.
- Ossandón Buljevic, Carlos. *La sociedad de los artistas. Nuevas figuras y espacios públicos en Chile*. Santiago: Palinodia, 2007.
- . *El crepúsculo de los “sabios” y la irrupción de los “publicistas”. Prensa y espacio público en Chile (siglo XIX)*. Santiago: LOM/ARCIS, 1998.
- . “Andrés Bello y la res publica litterarum” *Revista Universum* 26.1 (2011): 109-122.
- Paim, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Editora Convívio, 1984.
- Palti, José Elías. *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- . *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- . *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- . “El pecado de la teoría: Una respuesta a José Antonio Aguilar” *A Contracorriente* 6.1 (Fall 2008): 188-209.
- Pani, Erika. *Para mexicanizar el segundo imperio. El imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2001.
- Pardo Bazán, Emilia. *Viajes por Europa*. Madrid: Editorial Bercimuel, [1899] 2004.
- Parker, Alexander A. *The Allegorical Drama of Calderon. An Introduction to the Autos Sacramentales*. Oxford: Dolphin Book, 1943.
- Peña de Matsushita, Marta. *El romanticismo político hispanoamericano*. Buenos Aires: CINAIE, 1985.
- Pereira Soares, Mozart. *O positivismo no Brasil. 200 anos de Augusto Comte*. Porto Alegre: AGE Editora/ Editora da Universidade-UFRGDS, 1998.

- Pérez Muñoz, Marcelo. "Le Positivisme des frères Lagarrigue: 50 ans de politique positive". Tesis doctoral, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, 2013.
- . "De política positiva y medicina. Jorge Lagarrigue y 'la influencia de la moral sobre el cuerpo'". Manuscrito inédito, 2011.
- Perovic, Sanja. *The Calendar in Revolutionary France. Perceptions of Time in Literature, Culture, Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Piccato, Pablo. "Public Sphere in Latin America: a Map of the Historiography" *Social History* 35.2 (May 2010): 165-92.
- Pickering, Mary. *Auguste Comte. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993-2009.
- Pineda Franco, Adela. *Geopolíticas de la cultura finisecular en Buenos Aires, París y México. Las revistas literarias y el modernismo*. Pittsburgh: IILI, 2006.
- Pinochet Ugarte, Augusto. *Guerra del Pacífico. Campaña de Tarapacá*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1979.
- Poblete, Juan. *Literatura chilena del siglo XIX. Entre públicos lectores y figuras autoriales*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2003.
- Prado Júnior, Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Editora Brasiliense, [1933] 1963.
- Priego, Natalia. *Ciencia, historia y modernidad. La microbiología en México durante el porfiriato*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Prieto, Andrés I. *Missionary Scientists. Jesuit science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville, Vanderbilt University Press: 2011.
- Raat, William. "Agustin Aragon and Mexico's Religion of Humanity" *Journal of Inter-American Studies* 11.3 (Jul. 1969): 441-457.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar, 2004.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. Santiago: Cuarto Propio, 2003.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa Calpe, 1951.
- Reyes, Alfonso. *Visión de Anáhuac y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- . *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.
- Rojo, Grinor. *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*. Santiago: LOM, 2012.
- Romero, Sílvia. *Ensayos literarios*. Selección, prólogo y cronología de Antonio Candido. Traducción de Jorge Aguilar Mora. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- . *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria classica de Alves & C., 1895.
- Romero Baró, José María. *El positivismo y su valoración en América*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1989.
- Rosa, Richard. *Los fantasmas de la razón. Una lectura material de Hostos*. San Juan: Isla Negra, 2003.
- Rosales, José Natividad. *Madero y el espiritismo. Las cartas y las sesiones espíritas del héroe*. México: Editorial Posada, 1973.
- Ruiz Gutiérrez, Rosaura. *Positivismo y evolución. Introducción del darwinismo en México*. México: UNAM, 1987.
- Salles, Alberto. *Sciencia politica*. São Paulo: Texeira & Irmão, 1891.
- Sánchez Prado, Ignacio. *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad literaria mexicana, 1917-1959*. West Lafayette: Purdue University Press, 2009.
- Santos Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Scharff, Robert. *Comte After Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Traducción de Carlos Ruiz Miguel. Buenos Aires: Areté Grupo Editor, 2009.
- Schwarcz, Lilia Mortiz. *As barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Schwarz, Roberto. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Shusterman, Noah. *Religion & the Politics of Time. Holidays in France from Louis XIV through Napoleon*. Washington: Catholic University of America Press, 2010.

Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Shaw, Matthew. *Time and the French Revolution. The Republican Calendar, 1789-Year XIV*. Woodbridge: Royal Society, 2011.

Sierra, Justo. *Justo Sierra, un liberal del porfiriato*. Introducción, selección y notas de Charles Hale. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

---. *Evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

---. "Inauguración de la Universidad Nacional" En *Cuadernos de cultura latinoamericana*, Tomo I, edición de Leopoldo Zea. México, UNAM: 1978.

---. "México social y político" En *Obras completas*, volumen IX: *Ensayos y textos elementales de historia*. Edición de Agustín Yañez. México: UNAM, 1977.

Solana, Fernando, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (editores). *Historia de la educación pública en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Soler, Ricaurte. *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. Panamá: Imprenta Nacional, 1959.

Spencer Beesly, Edward. *The New Calendar of Great Men. Biographies of the 558 Worthies of All Ages and Nations in the Positivist Calendar of Auguste Comte*. Editado por Frederic Harrison. London: Macmillan, 1892.

Subercaseaux, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo III. El centenario y las vanguardias*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

---. *Cultura y sociedad liberal en el Siglo XIX. Lastarria, ideología y literatura*. Santiago: Editorial Aconcagua, 1981.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Belknap Press, 2007.

Tenorio Trillo, Mauricio. *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. Traducción de Germán Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Terán, Oscar. *América Latina, positivismo y nación*. México: Katún, 1983.

Texeira Mendes, Raimundo. *Benjamin Constant. Esboço de uma apreciação sintetica da república brasileira*. Rio de Janeiro: Igreja positivista do Brazil, 1892.

- . *Uma visita a os lugares santos do positivismo*. Rio de Janeiro: Igreja positivista do Brazil, 1899.
- . *Benjamin Constant. Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra do fundador da República brasileira*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.
- Thérive, André. *Clotilde de Vaux ou, La déesse morte*. Paris: A. Michel, 1957.
- Thomas, Peter D. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill, 2009.
- Vasconcelos, José. *Ulises criollo*. México: Porrúa, 2006.
- Vega, Marta. *Evolucionismo versus positivismo. Estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1998.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. “La lei del progreso en Chile. Bajo un punto de vista europeo I. El progreso en la localidad” en: *Miscelánea, colección de artículos, discursos, biografías, impresiones de viaje, ensayos, estudios sociales, económicos, etc*, Tomo I. Santiago: Imprenta El Mercurio, 1872, 204-231.
- . “La lei del progreso en Chile. Bajo un punto de vista europeo II. El progreso en la comunidad” en: *Miscelánea, colección de artículos, discursos, biografías, impresiones de viaje, ensayos, estudios sociales, económicos, etc*, Tomo I. Santiago: Imprenta El Mercurio, 1872, 379-428.
- Vicuña Navarro, Miguel. *La emergencia del positivismo en Chile*. Santiago: Universidad ARCIS/Centro de Investigaciones Sociales, 1997.
- Vicuña Urrutia, Manuel. *Voces de ultratumbra. Historia del espiritismo en Chile*. Santiago: Taurus, 2006.
- . *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.
- Villegas, Abelardo (editor). *Positivismo y porfirismo*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972.
- Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2003.
- Voekel, Pamela. *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Wartelle, Jean-Claude. *L'héritage d'Auguste Comte, Histoire de “l'Église” Positiviste, 1849-1946*. Paris: l'Harmattan, 2001.

Wernick, Andrew. *Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Williams, Gareth. *The Mexican Exception. Sovereignty, Police and Democracy*. New York: Palgrave, 2011.

Woll, Allen L. *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982.

Zea, Leopoldo (editor). *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

---. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

---. *Dos etapas del pensamiento en hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*. México: El Colegio de México, 1949.

---. *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México, 1944.

Zepeda, Beatriz. *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de la nación en el México de la reforma 1855-1876*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.