

LA AUTORIDAD DEL FILÓSOFO. SOCIOANÁLISIS DE JOSÉ VASCONCELOS

Alejandro Estrella González

Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico. E-mail: alejandroestrellagonzalez@hotmail.com

Recibido: 10 Febrero 2010 / Revisado: 8 Marzo 2010 / Aceptado: 13 Marzo 2010 / Publicación Online: 15 Junio 2010

Resumen: El presente artículo analiza y valora la contribución de José Vasconcelos al desarrollo de la filosofía en México. Para ello opero una reconstrucción socioanalítica de la trayectoria social e intelectual de Vasconcelos y la comparo con otras trayectorias, con el fin de discriminar su forma de autoridad específica en el campo filosófico. Este trabajo comparativo pasa por dos niveles de análisis: las relaciones que estructuran el campo filosófico mexicano (P. Bourdieu) y las interacciones entre agentes a nivel situacional (R. Collins). Finalmente, dicho análisis sociológico permite cuestionar determinados espacios comunes de la tradición filosófica, como por ejemplo: las formas de constitución del canon, los procesos de ruptura generacional o la creatividad como empresa individual del genio creador. .

Palabras Clave: sociología de la filosofía, campo filosófico, rituales de interacción, canon filosófico, filosofía mexicana.

1. DOXAS Y OUTSIDERS: EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La presencia de José Vasconcelos (1882-1959) en cualquier manual de historia de la filosofía mexicana del siglo XX resulta una constante que difícilmente nadie estaría dispuesto a conculcar; al menos nadie que durante su formación filosófica haya incorporado como criterio de orientación primario, la historia de la filosofía que narran dichos manuales¹. En el marco de ese mapa o gran relato, conocer las líneas fundamentales del pensamiento vasconceliano constituye una estación inexcusable en la formación del joven que aspira a integrarse en la comunidad filosófica mexicana. A través de esa fórmula

canónica que representa el manual escolar, se crean entonces las condiciones para reproducir una doxa universalmente compartida, que actúa como custodia, como el pilar más firme de la tradición filosófica (Bourdieu, 2005: 99-110).

La pregunta más difícil de enunciar es aquella que inquiera por los fundamentos de la tradición propia, por aquellas creencias que se mantienen impensadas pues se escudan bajo la naturalidad del sentido común de las cosas: ¿cómo es posible un manual de filosofía mexicana que escamotee la presencia de Vasconcelos, independientemente de la postura que adopte frente a su doctrina? Pero ¿cuáles son los títulos que sostienen esta creencia compartida? No dudo de que quienes se han formado bajo la tradición que reproduce dicha creencia cuentan con recursos apropiados para elaborar un cuestionario crítico al respecto. Pero también creo que quien ocupa una posición de outsider respecto, en ese caso la tradición filosófica mexicana, cuenta con ciertas ventajas a la hora de implementar tal empresa². Al haber estado expuesto con menor intensidad a las creencias y rituales característicos de esa comunidad, al ocupar una posición en los márgenes de la misma, su punto de vista no comparte los sesgos característicos de la mirada de los insiders. Sin duda, quien se sitúa en las fronteras de un campo corre el peligro de proyectar los sesgos de la tradición en la que él mismo se ha formado sobre aquella que hace objeto de estudio. Pero lo que ahora nos interesa señalar es precisamente que el punto de vista del outsider siempre contribuye a ofrecer una perspectiva particular, anexa a la del insider, y por esta razón, con capacidad para problematizar el impensado de sus creencias y matizar la historia que reproduce escolásticamente sobre sí misma. Es más,

contribuir desde la posición marginal del outsider al análisis de los fundamentos de una tradición ajena –con todas las cautelas epistémicas que ello conlleva, por ejemplo, especificar la posición y la tradición desde la que se opera el análisis- puede, aislando las características específicas que definen al caso en cuestión, arrojar luz sobre el fenómeno universal de reproducción de fórmulas escolásticas, lo que sin duda lo dota de herramientas para la crítica de los sesgos de los que adolece el propio outsider como miembro, como insider, de otra comunidad.

Mi posición y punto de vista relativos al universo filosófico mexicano son precisamente los de un outsider. Miembro de un grupo de estudios de la Universidad de Cádiz que realizaba una investigación sociológica sobre la filosofía española del siglo XX, tuve la suerte de ser la persona encargada de estudiar una de las facetas fundamentales que implicaba nuestro objeto de estudio: el exilio filosófico español en México. Pronto me di cuenta de que el acontecimiento más relevante que debía encarar mi investigación no era tal o cual obra de tal o cual autor, sino la formación de un campo filosófico mexicano que, precisamente, constituía la condición de posibilidad para que todos los exiliados produjeran cualquiera de sus obras. Comprender el fenómeno del exilio me obligaba entonces a situar dicho fenómeno en el marco de este proceso de formación de un campo filosófico autónomo, distintivo de otras disciplinas, profesionalizado e institucionalizado a través de la organización de una carrera académica específica, de la creación de centros de investigación, de la edición de revistas especializadas o de la articulación de nuevos tipos de comunidades académicas, entre otros vectores claves. Este fenómeno compartido por el universo mexicano y español dependía de dos variables interrelacionadas: por un lado, los procesos políticos que dieron lugar a la transformación del estado liberal decimonónico en las formas estatales del siglo XX; por otro lado, los conflictos entre las diversas redes filosóficas en las que se agrupaban las generaciones de filósofos mexicanos y españoles. El análisis de ambas variables me permitió establecer una comparativa entre los casos español y mexicano; comparativa que abarcaba hasta 1939 y que me situaba en disposición de reconstruir la forma en la que se produjo la asimilación del exilio por parte de un campo filosófico mexicano en vías de construcción, así como el papel que los exiliados

desempeñaron en su definitiva eclosión. Este objeto de estudio me obligaba a trabajar dentro de un onda de larga duración de aproximadamente 100 años, donde el encuentro con Vasconcelos resultaba entonces inexcusable.

Este encuentro se producía por tanto en un contexto alejado de las fórmulas canónicas de la tradición filosófica mexicana. Mi aproximación a Vasconcelos se encontraba sesgada por el objetivo que orientaba mi investigación; viciada, podríamos decir, por la pregunta de cómo contribuyó el filósofo oaxaqueño a la forja de ese campo filosófico mexicano que acoge al exilio español. Empresa, en definitiva, que implicaba valorar la importancia del filósofo oaxaqueño, no tanto por la singularidad de su obra personal, sino por las acciones por las que éste creó las condiciones impersonales, para que muchos otros –entre ellos el exilio- pensaran de manera personal. Al adoptar este enfoque estructural alejado de las fórmulas canónicas que dan cuenta de un autor a través del análisis textual de su obra, pude comprobar que la influencia estrictamente filosófica de Vasconcelos sobre la evolución posterior del pensamiento mexicano fue relativamente débil. Este hecho no se explicaba sin embargo por una inherente falta de calidad de la obra vasconceliana, sino por condiciones estrictamente estructurales, relativas a los cambios acaecidos en el mercado intelectual mexicano a partir de los años 30; véase, debido a la creación de un nuevo tipo de demanda filosófica en el marco de una disciplina en vías de profesionalización. El paradigma vasconcelista, podríamos decir, dejó de ser un producto atractivo para una joven generación de filósofos que encontraron en la fenomenología, el marxismo o el neokantismo, una oferta más adecuada a las nuevas condiciones de tecnificación y especialización en la que se embarcaba la filosofía mexicana.

Pero, por otro lado, esta débil influencia filosófica de Vasconcelos no sólo se debía a factores estructurales. Él mismo, por razones que habrá que explicar, fue un hombre de acción, antes que contemplativo. La autoridad que ejerció sobre el campo intelectual mexicano fue primordialmente de tipo político y carismático, a diferencia por ejemplo de un Antonio Caso (1883-1946), cuya jefatura respondía más bien a principios intelectuales y académicos³. Era por tanto en la senda de esa doble autoridad política y carismática donde debía ubicar mi pregunta sobre cómo influyó

Vasconcelos en la forja del campo filosófico mexicano. Y en este sentido, era posible identificar dos líneas de acción fundamentales. En primer lugar, Vasconcelos fraguó desde el poder político unas condiciones institucionales y estructurales que transformarían el perfil de la educación mexicana, extendiendo de manera decisiva el acceso a la cultura escolar entre amplios sectores sociales hasta entonces marginados y articulando una estructura educativa estatal a todos los niveles escolares. En segundo lugar, fue un forjador de subjetividades intelectuales, de unos *habitus* específicos que definirían, en parte, a quienes comenzarían posteriormente la labor de profesionalización e institucionalización de la filosofía mexicana⁴.

2. EL “COMPLEJO GENERACIONAL” VASCONCELIANO

Nuestra primera pregunta entonces debe ser ¿cómo llegó Vasconcelos a esa posición desde la que ejerció tal doble influencia? Esta pregunta nos remite a un contexto específico: el ascenso a posiciones hegemónicas dentro de la red positivista oficial de los integrantes del Ateneo mexicano, en el marco de la descomposición del régimen porfirista y la apertura del proceso revolucionario. Al respecto, tradicionalmente han sido dos las problemáticas que han ocupado a los especialistas: en qué términos interpretar ese trasvase de hegemonía dentro de la red oficial y qué relación guarda el grupo ateneísta con el proceso revolucionario.

La literatura filosófica, grosso modo, opera estableciendo una dicotomía esencial, en la que revolución y Ateneo se identifican entre sí, a la par que se oponen al binomio porfiriatopositivismo, en un proceso que responde a una ruptura generacional que escenifica el paso de un estadio histórico a otro. Esta *doxa* compartida por las diversas interpretaciones en curso, tiene su origen en una a-crítica aceptación de las categorías legadas por el propio registro filosófico. Los textos polémicos de los ateneístas -y los de aquellos que canonizan posteriormente sus propuestas- incorporan esta oposición categórica como forma de marcar diferencias, de dotar a su nueva hegemonía de títulos propios, no vinculados genealógicamente a los maestros del régimen anterior. Sin embargo, si situamos esos textos en los contextos de quienes los produjeron; y si realizamos un análisis empírico de cómo se relacionan esas tres variables (textos, contextos y productores), observamos

como las oposiciones con las que trabaja la interpretación canónica, dejan de ser operativas, al menos con la pureza con la que ella pretende.

El ascenso del Ateneo a una posición dominante dentro del campo intelectual mexicano tiene su origen en las transformaciones que sufre la red positivista oficial durante la primera década del siglo. Esta reestructuración se activa desde determinados sectores de los mismos cuadros positivistas, fundamentalmente por dos razones: la ruptura del equilibrio hasta entonces existente entre las diferentes familias del porfirismo y la rutinización intelectual en la que entra la empresa positivista. En relación al primer elemento baste señalar que desde comienzos de la nueva centuria se aprecia una oposición dentro de la clase dominante entre un polo hegemónico donde domina el capital económico y político (el ministro de hacienda Ives Limantour) y otro subordinado donde domina el simbólico e intelectual (el ministro de instrucción pública Justo Sierra) (Zea, 2005: 427-430). Esta oposición de intereses se superpuso con el proceso de rutinización y agotamiento creativo en el que entró la filosofía positiva. Convertida en doctrina oficial de un régimen que lentamente se descomponía, las fórmulas positivistas se reproducían dogmática y a-críticamente en las escuelas oficiales, produciéndose un descabalgamiento entre las nuevas demandas de ciertos sectores intelectuales y la inmóvil oferta del discurso positivo (Villoro, 1995: 10-11). En esta oposición de intereses dentro del bloque dominante y en el agotamiento del positivismo es donde que cabe ubicar las reformas de las instituciones educativas que, desde la Secretaría de Instrucción Pública, implementarán la dupla Sierra-Chávez; reformas por otro lado, que – insistamos en ello- no buscan romper con el status quo, sino insuflarlo de nuevo vigor en una línea asociada a sus intereses como grupo, como facción dominada dentro de la clase dominante. De todo el paquete de reformas del plan Sierra, cabe destacar la creación en 1910 de la Universidad Nacional de México (UNM), verdadera reorganización de la enseñanza superior hasta entonces vigente e inspirada en los principios del positivismo. La nueva institución no fue un reclamo del mundo académico. De carácter esencialmente elitista, la enseñanza en las Escuelas Superiores estaba orientada hacia la expedición de títulos que permitiera la reproducción de los cuadros del porfirismo. La obtención de títulos académicos dotaba a los estudiantes de las credenciales

necesarias para la promoción social, de manera que su posición era esencialmente conservadora y partidaria del orden académico positivista (Mendoza, 2001: 26). El proyecto de reforma partió, insistamos en ello, de una facción del poder político que tuvo que enfrentarse, no sólo a los impedimentos del propio aparato gubernativo, sino a la suspicacia de una comunidad académica que veía en el proyecto universitario una probable erosión de sus posibilidades de ascenso. La Escuela de Altos Estudios era objeto de alguno de estos temores. Una de las funciones de esta institución que coronaba los estudios superiores (Salmerón, 2001: 69) era preparar a los futuros profesores universitarios, quienes tras licenciarse en alguna de las escuelas universitarias debían obtener el título que esta expendía si aspiraban a impartir clases en la universidad⁵. Sierra intentó adecuar su ideal de crear una universidad moderna a las circunstancias políticas y al rechazo de la comunidad académica, eliminando del proyecto la autonomía universitaria y afirmando que el objetivo de la nueva institución era la creación de “grupos selectos de intelectuales”, referencia a un carácter elitista de la educación superior que no iba a ser traicionado por la reforma en ciernes (Mendoza, 2001: 28). La nueva Universidad, en consecuencia, nacía con una ambigüedad esencial que marcará su relación posterior con los gobiernos revolucionarios: la ambición de reforma no dejaba de adecuarse a la circunstancia del régimen porfirista (Salmerón, 2001: 70).

Esta ambigüedad también caracteriza al segundo frente en el que se lleva a cabo la reestructuración de la red oficial: la sustitución de los cuadros académicos positivistas por un nuevo personal, donde destacarán los jóvenes miembros del Ateneo. La literatura filosófica presenta el proceso en términos de una ruptura doctrinaria entre generaciones: la de los maestros positivistas, la de los discípulos metafísicos⁶. Sin embargo, debemos recordar que la empresa del Ateneo contó con el patrocinio de los grandes gurús del reformismo positivista. ¿Cómo interpretar este extraño maridaje que conculca el paradigma rupturista? En primer lugar, resulta útil apelar los conceptos de complejo y unidad generacional de Mannheim y recordar que el Ateneo conformaba una unidad generacional dentro de un complejo donde se daban cita una mayoría de estudiantes católicos y positivistas (Gil Villegas, 1996: 97)⁷. Fueron precisamente estos los que se opusieron a las reformas de Sierra quien en cambio encontró en

los ateneístas a sus más firmes defensores. Por otro lado, recordemos que uno de los objetivos de la reforma era insuflar nuevos bríos creativos a la red oficial, de manera que sus líderes apreciaron en las posiciones críticas de los jóvenes ateneístas la fuerza innovadora capaz de responder a dicho desafío.

Renovar la red oficial y asegurar las reformas institucionales que habían puesto en marcha parece que son los objetivos que guían el patrocinio de los maestros positivistas sobre sus discípulos del Ateneo. Tampoco estos entendieron que dicha filiación escondiera una ruptura generacional. De hecho, reconocerían este pupilaje al que se sometían en dos dimensiones claves: políticamente, subordinándose -es posible que merced al liderazgo de Sierra (Gaos, 1954: 73)- al régimen de Díaz y académicamente respetando los tiempos de sucesión generacional.

Las actividades de nuestro grupo -afirma Henríquez Ureña- no estaban ligadas (salvo la participación de uno que otro de sus miembros) a las de los grupos políticos; no había entrado en nuestros planes el de asaltar las posiciones directivas en la educación pública, para las cuales no creíamos tener edad suficiente; sólo habíamos pensado hasta entonces en la renovación de ideas (citado en Salmerón, 1985: 257).

A lo que nos enfrentamos por tanto es a un proceso de transición pactada, por el cual los maestros otorgan autonomía creativa a sus discípulos, mientras estos reconocen el tutelaje político y académico de sus mayores⁸. Interpretación que, en consecuencia, matiza el paradigma rupturista de la lectura canónica y nos invita a comprender la reestructuración de la red oficial en términos de transición lo que, por otro lado, nos permite arrojar nueva luz sobre la segunda de las cuestiones disputadas, relativa a la relación que guarda el Ateneo con el proceso revolucionario. Para algunos autores, los paralelismos estructurales entre la ideología de la revolución maderista y el proyecto del Ateneo demostraría la existencia de un vínculo causal entre ambos fenómenos: el asalto de los ateneístas a los bastiones del positivismo anuncia en el plano ideológico la revolución política de 1910 contra el porfirismo. Frente a esta tesis, otros autores niegan el papel precursor de los ateneístas dado que, siendo aún demasiados jóvenes, no habían tenido oportunidad de desarrollar un sólido proyecto

ideológico, carecían de influencia social y dependían aún en demasía del pupillage positivista: los posibles paralelismos entre la ideología maderista y el discurso filosófico del Ateneo responden más bien a que estos expresan intelectualmente un fenómeno ulterior de alcance global⁹. A mi juicio, ambas interpretaciones, inclusive el propio debate que comparten, emergen dentro del marco del paradigma canónico, como resultado de asumir una oposición fundamental entre el binomio positivismo-porfirismo y el de Ateneo-revolución.

Pero si damos por buena esta antinomia ¿cómo interpretar las divergentes posiciones políticas que se aprecian, no ya entre los diferentes grupos de estudiantes, sino entre los mismos miembros del Ateneo? Para encarar esta dificultad debemos retomar nuestra tesis sobre la transición generacional y operar en este contexto una radiografía del Ateneo que nos permita, por un lado caracterizar al grupo como agente colectivo o unidad generacional dentro del complejo al que pertenece; por otro, reconstruir dentro de este marco una comparativa de trayectorias individuales que nos permita comprender, por ejemplo, por qué Vasconcelos se compromete con la revolución, mientras que muchos de sus colegas lo hacen con la contrarrevolución de Huerta. Dicho en pocas palabras, la relación entre posiciones intelectuales y compromiso político no puede resolverse a priori y a partir del uso de categorías holísticas, sino por medio de la investigación empírica de casos específicos¹⁰.

3. RADIOGRAFÍA DEL ATENEO COMO UNIDAD GENERACIONAL

Resulta complicado esbozar un perfil del ateneísta tipo dada la heterogeneidad del grupo¹¹. Si nos fijamos no obstante en las cuatro figuras más activas –Vasconcelos, Caso, Ureña y Reyes– es posible identificar ciertos elementos comunes. En líneas generales, provienen de familias burguesas dedicadas a actividades burocráticas, asociadas en consecuencia al viejo régimen, ya por filiaciones positivistas (por ejemplo el padre de Caso), ya abiertamente porfirista (el padre de Reyes). Se trata de un ambiente familiar donde abundan recursos culturales de tipo humanístico y literario (Reyes o Caso) o donde, al menos, existe una apreciación valiosa de esta suerte de cultura escolar (Vasconcelos). Estas inquietudes humanísticas les llevan a cursar sus estudios

superiores en la Escuela de Jurisprudencia, la única donde tenían cabida las asignaturas de letras. Resulta sin embargo interesante marcar una diferencia entre quienes se orientan hacia la filosofía (Vasconcelos y Caso) y quienes lo hacen hacia la literatura (Ureña y Reyes). En los primeros existe un sólido sustrato religioso transmitido vía materna, mientras que en los segundos, esta disposición religiosa se encuentra muy matizada. Un sustrato religioso que adquiere un perfil esencialmente heterodoxo y profético en relación al catolicismo oficial y que, finalmente establece distinciones fundamentales entre las posiciones intelectuales de filósofos y literatos ateneístas¹².

Desde mediados de la primera década del siglo un grupo de jóvenes estudiantes y recién licenciados, comienzan a implementar diversas iniciativas al margen de los cauces de la educación oficial, de las cuales, la publicación en 1906 de la revista literaria *Savia Moderna* constituirá un verdadero hito en un doble sentido (Salmerón, 1985: 250): por un lado, romperá con dos normas aceptadas por la cultura oficial: el modelo literario francés y el positivismo como doctrina filosófica; por otro lado, *Savia Moderna* constituye el primer espacio de sociabilidad de carácter institucional en torno al que interactuarán los futuros ateneístas¹³. La revista duró sólo un año. El mismo grupo pasó a fundar en 1907 la Sociedad de Conferencias; experiencia que, según Enrique Ureña, eliminó del grupo todo lo que restaba de positivismo (Zea, 2005: 438). Esta afirmación debe tomarse con cierta precaución. En 1908 se producen dos hechos relevantes, ilustrativos de la ambigua relación que existía entre los maestros positivistas y sus discípulos. Como reacción a los ataques que recibe la figura de Gabino Barreda, los jóvenes de la Sociedad organizaron un mitin filosófico en el que defendían al maestro fundador. Si bien el evento sirvió a los discípulos para poner de manifiesto ante las autoridades positivistas la distancia entre ambas generaciones, no debemos olvidar que este evento tuvo como principal objetivo reivindicar la obra liberal de Barreda (Salmerón, 1985: 251)¹⁴. También en este contexto Justo Sierra presenta su relevante “Discurso en Honor de Gabino Barreda”, donde pone de manifiesto una actitud escéptica hacia ciertos dogmas positivistas a los que consideraba culpables de la esclerotización creativa de la tradición (Sierra, 1948: 387-396). Los años 1909 y 1910 resultan finalmente decisivos. En 1909 Antonio Caso dicta en las aulas de la ENP un ciclo de siete

conferencias en las que terminaba de precisar la propuesta colectiva frente al positivismo (Salmerón, 1985: 251). Finalmente en 1910, el grupo participa en la conmemoración del centenario de la independencia, donde cuenta con el patrocinio de las figuras dominantes de la red oficial. En estas sesiones destaca la intervención de José Vasconcelos, quien dictó una conferencia en la que retomaba la figura de Gabino Barreda situándolo en relación con las ideas contemporáneas de los ateneístas¹⁵. Junto con el ciclo de conferencias que caso dictó en la ENP un año antes, este texto puede considerarse como el manifiesto intelectual del Ateneo. ¿Cuáles eran las líneas maestras de este manifiesto? ¿qué particular toma de posición diferencia al nuevo colectivo en el panorama del pensamiento mexicano?

Grosso modo, el programa ateneísta es el resultado de la creación de nuevas demandas filosóficas y éticas (Hurtado, 2007: 58-72 y Zea, 2005: 438). Frente a una filosofía del orden y de lo permanente que define métodos adecuados para el mundo de los hechos, el Ateneo desafía lo que considera estos estrechos límites y reivindica una apertura hacia nuevos mundos, tanto en términos ontológicos (reintroduciendo la reflexión metafísica) como éticos (oponiendo el ideal moral al utilitarismo). Por otro lado, sobre la base del capital intelectual acumulado por vías no escolares o extraoficiales se opera un giro hacia las humanidades y la cultura clásica e hispana que contrasta con la influencia de la cultura científica francesa y anglosajona del periodo anterior. Una metafísica entonces que lejos de operar una vuelta al espiritualismo decimonónico o a la escolástica colonial adopta la forma de una metafísica del cambio de contenido vitalista –alimentadas de nuevos nutrientes obtenidos por vías extraoficiales, como Schopenhauer, Bergson, Boutroux o Nietzsche– que contrasta con el sentido de permanencia que el positivismo imputa a un universo material gobernado por leyes inmutables. Una ética, por otro lado, que desborda los márgenes del *faktum* de la necesidad, para descubrir formas de existencia donde tiene cabida el acto desinteresado y la caridad y donde el arte y la religión sustituyen a la ciencia como puerta de acceso a sus principios fundamentales (Zea, 2005: 458-459). Metafísica vitalista y ética de raigambre cristiana, impregnadas de un antiintelectualismo que aspira no tanto a negar la razón y la ciencia –los jóvenes ateneístas asumen los logros del positivismo al respecto– como a cuestionar el reduccionismo que a partir de ellas opera la

doctrina oficial, abriendo así nuevos mundos para la reflexión moral y filosófica. Este giro que opera la filosofía del Ateneo, encuentra cierta convergencia con postulados ideológicos de la revuelta maderista. Así, por ejemplo, la metafísica de lo dinámico permite cuestionar la inevitabilidad del orden social e introduce la posibilidad de una justificación ontológica del cambio político. En este mismo sentido, el humanismo sobre el que se funda la ética ateneísta, producto de las disposiciones religiosas heterodoxas, se adecua a la retórica universalista que esgrime la burguesía maderista contra el régimen de exclusividad y privilegio del gobierno de Don Porfirio. No significa esto que los ateneístas fueran precursores ideológicos de la revolución. El error aquí reside en una suerte de sociologismo que tiende a interpretar los productos intelectuales en virtud de la función ideológica que, posteriormente, estos pueden llegar a cumplir. En este sentido cabe recordar que el discurso del Ateneo respondía a unos intereses y unas demandas intelectuales específicas, de ahí por ejemplo, que su ética derive antes de conclusiones metafísicas que de urgencias mundanas. Pero tampoco podemos, como defiende la tesis contraria, considerar dicha propuesta como mera expresión intelectual del proceso revolucionario: ¿por qué entonces los estudiantes católicos y positivistas que compartían el mismo complejo generacional que los ateneístas, expresaron el *Zeitgeist* revolucionario de forma tan distinta, e incluso opuesta, a la de estos?

Para resolver esta cuestión es necesario reintroducir cierto principio de causalidad que, sin embargo, no funcione de manera determinista. La posible convergencia entre ciertos aspectos del programa maderista y la filosofía del Ateneo residía en el hecho de que los productores de ambos discursos participaban de principios de clasificación e interpretación similares. Estos principios compartidos se originan, bien en las mismas posiciones sociales de origen (por ejemplo, Vasconcelos proviene de esa burguesía mediana de provincias que aspira a acabar con la exclusividad del régimen porfirista), bien en posiciones homólogas dentro de los diferentes campos sociales (por el capital específico con el que cuentan y la posición dominada que ocupan en el campo académico, los ateneístas al igual que los revolucionarios aspiran a una apertura, en este caso, de los estrechos márgenes científicos del positivismo). Ambos casos convergen en un proyecto de cambio (intelectual o político) que posibilita los

trasvases de un discurso a otro, aunque esto no siempre tenga lugar, en virtud de variables que afectan a las propias trayectorias individuales. Porque, efectivamente, que exista la posibilidad sobre el papel de que se produzca esa convergencia, no significa que siempre se traduzca en hechos. Entender por qué sí se efectúa en unos casos (por ejemplo, Vasconcelos) y en otros no, requiere reconstruir históricamente las trayectorias individuales de la población a estudiar y establecer una comparativa que permita identificar las causas de tales divergencias.

4. LOS SENDEROS DEL PROFETA: VASCONCELOS EN PERSPECTIVA

Al reconstruir la temprana trayectoria de Vasconcelos encontramos dos elementos fundamentales asociados a formas de existencia muy determinadas y que el futuro pensador incorpora ya desde el ámbito familiar. Nacido en Oaxaca, Vasconcelos se crió en cambio en Piedras Negras, un pueblo en la frontera con Estados Unidos donde todos éramos más o menos forasteros (Vasconcelos, 2000: 15). De abuelos liberales y de una abuela rica venida a menos, la familia parece que disfrutó de cierto desahogo económico merced a los ingresos fijos que la figura paterna traía al hogar como funcionario de aduanas del gobierno. Preocupado por la educación de su hijo, el padre pronto desistiría de matricularlo en la destartalada escuela del pueblo, buscándole un tutor privado y posteriormente enviándolo a un centro al otro lado de la frontera (en Eagle Pass), donde una mayoría de alumnos norteamericanos compartía aula con algunos mexicanos.

Este entorno legará al joven Vasconcelos un principio básico que demostrará su eficacia a lo largo de toda su trayectoria: una percepción del mundo en términos de movilidad, fluidez y cambio. Primero, como efecto del trasiego constante que tiene lugar en un punto fronterizo: los sucesos notables giraban en Piedras Negras en torno al puente. Arteria internacional, salto audaz sobre el abismo de dos naciones, ruta suspendida en el aire (Vasconcelos, 2000: 53). Movilidad, no sólo geográfica, también histórica, pues tras la obligada comparativa entre Piedras Negras y Eagle Pass, el joven Vasconcelos no hacía sino advertir la creciente hegemonía del gigante del norte sobre su vecino del sur: durante mucho tiempo, el tono social lo dio Piedras Negras [...] Pero gradualmente, Eagle Pass se adelantaba (Vasconcelos, 2000:

49)¹⁶. Movilidad, finalmente, de carácter social, en un pueblo dedicado al comercio y donde las jerarquías de clase quedaban atenuadas por una relativa nivelación debida, precisamente, a la próspera actividad comercial fronteriza (Vasconcelos, 2000: 21-23).

No quiere esto decir que el habitus de nuestro personaje se forjara sin referentes, podríamos decir, estáticos. El principal, sin duda, apunta a la oposición entre “ellos y nosotros”, no en términos de clase, sino de raza y cultura. El odio de raza, los recuerdos del cuarenta y siete, mantenían el rencor entre “gringos” y “greasers”, que el propio Vasconcelos experimenta el primer día de clase, en una pelea con chico llamado Tom. La expresión “el otro lado” cobra forma en la cotidianidad del aula, donde el joven alumno debía escuchar expresiones como cien yankees pueden hacer correr a mil mexicanos o *Mexicans are a semi-civilized people*. Esta oposición brutalmente incorporada era reforzada en el ámbito doméstico, si bien en dirección contraria. El padre de Vasconcelos iría desarrollando un ferviente nacionalismo que transmitiría a su hijo con el fin de mitigar un posible complejo de inferioridad ante la creciente hegemonía simbólica del vecino del norte (Vasconcelos, 2000: 46). La madre también contribuía en esta dirección, si bien desde una perspectiva particular que nos introduce en el segundo elemento característico del habitus vasconceliano: un conjunto de disposiciones que tiene su origen en la religión católica. A ojos de la figura materna, el peligro fundamental de la escuela de Eagle Pass residía en la exposición del joven a la herejía protestante. Ferviente católica, la señora de Vasconcelos serviría de correa de transmisión de una ambigua cultura religiosa. Por un lado, una religiosidad ritualizada bien avenida con la disciplina con la que gobernaba la casa –la dictadura del reloj y del catecismo Ripalda a la que se refiere nuestro autor (Vasconcelos, 2000: 31)- que sin embargo, no se encuentra exenta de un rostro humano y apostólico, donde la salvación del alma constituye el fin último de la vida:

Si vienen los apaches y te llevan consigo –le aconsejaba su madre-, tú nada temas, vive con ellos y sírvelos, aprende su lengua y háblales de nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros y por ellos, por todos los hombres. Lo importante es que no olvides: hay un Dios Todopoderoso y Jesucristo su único hijo. Lo demás se irá arreglando solo. [...] Ahora bien si

pasan los años y prefieres quedarte con los indios, puedes hacerlo; únicamente no olvides que hay un solo Dios Padre y Jesucristo, su único hijo; eso mismo dirás entre los indios (Vasconcelos, 2000: 8).

Este carácter salvífico imprime en el ethos vasconceliano una concepción del mundo (y de sí mismo), en términos de acción antes que de contemplación, como materia maleable susceptible de una transformación encaminada a la redención. La acción política y la filosofía para Vasconcelos representarán entonces, antes que un espacio de intervención técnica y racionalista, las vías adecuadas para una empresa moral de salvación, tanto personal como colectiva. Empresa de redención que, con la crisis de fe que sufre tras la muerte de su madre, se reordena desde las coordenadas de un catolicismo heterodoxo de tintes proféticos que empaparó su pensamiento y acción política.

Esta mística redentora adquiere un segundo rasgo característico. La salvación personal y colectiva tiende a confundirse en un mismo plano vital: la salvación de México, unirá su surte a del propio Vasconcelos. Más allá de un egotismo que, precisamente es lo que habría que explicar, a lo que asistimos aquí es a una vivencia de la salvación en términos de llamada, de elección o unguimiento sacro. Llamada a cumplir con una empresa de salvación que tiene su origen en las virtudes extraordinarias que la madre descubre en el hijo y se esfuerza por transmitirle incluso cuando los rituales sociales en los que participa nuestro joven personaje cuestionan la convicción de la elección sacra¹⁷. El profetismo característico de la religiosidad que hereda vía materna y la vida en la frontera – véase, el héroe que se forja frente a la adversidad y la incertidumbre- vendrían a reforzar este sentido de llamada que el protagonista rememora con afirmaciones del tipo: a los diez años ya me sentía solo y único y llamado a guiar o antes que la lujuria conocí la soberbia (Vasconcelos, 2000: 44).

Resulta especialmente relevante el hecho de que la madre de Vasconcelos potenciara este sentido de llamada, no sólo por vías específicamente religiosas, sino a través del ámbito escolar. Una pronta afición por la lectura –donde destaca una literatura filosófica de tipo religioso como Balmes o San Agustín, transmitida por la madre- hace de Vasconcelos un alumno brillante, el más famoso del pueblo por aplicado, según propias palabras. El medio fronterizo, donde las

jerarquías se difuminan y donde las peleas entre chicos mexicanos y estadounidenses son constantes, la excelencia escolar aparecería así como una forma de distinción que se adecuaba a las expectativas heroicas de Vasconcelos¹⁸.

Esta misma carrera escolar que se inicia en el ámbito familiar, significará en cambio la definitiva separación de la figura materna. Matriculado en la preparatoria de la capital, Vasconcelos se inserta en el centro del mundo intelectual mexicano donde experimenta sensaciones encontradas. Por un lado, considera que se encuentra en su sitio, allá donde debe estar como aspirante a intelectual: con un acceso ilimitado a la cultura libresca (Vasconcelos, 2000: 144). Por otro lado, se enfrenta por primera al paradigma positivista y reconoce que son sus carencias en matemáticas y dibujo lo que lo sitúa en la estela de una posición heterodoxa frente a la doctrina oficial (Vasconcelos, 2000: 146). Las disposiciones primarias del joven Vasconcelos comenzaban a sublimarse a través de un discurso intelectual que iba forjando al aspirante a filósofo bajo una forma específica:

Por eso mi temperamento antimatemático creyó encontrar su afinidad en la mecánica [...] Ya no una aritmética ni una analítica, sino una dinámica [...] El sólo nombre, fuerza, me producía un arrobo de esencia mística [...] El mundo no es cosa de líneas y sólidos moviéndose en cartesiano espacio de pura extensión, sino juego de fuerzas [...] El aspecto doctrinario de la ciencia era sin embargo el único que me interesaba. Ni por un momento pensé dedicarme a descubrir una onda o asilar un metal. La conclusión última de cada disciplina y su alcance con la totalidad del saber, tal era el resultado único que en cada ciencia, buscaba [...] Me decepcionaba, por lo mismo, hurgar en la entraña científica para recoger tan sólo afirmaciones modestas (Vasconcelos, 2000: 146-147 y 171).

A medida que se imbuje de la cultura escolar capitalina, los lazos familiares se rompen y emerge un microcosmos cultural que ahora pasa a depender de los maestros de la preparatoria y de la Escuela de Jurisprudencia. Y junto con los maestros, entrará en contacto con los futuros ateneístas con quienes comparte la predisposición a elaborar una nueva demanda intelectual que acabará alimentándose de outsiders del pensamiento oficial, como el ideal heroico nietzscheano, la voluntad de Schopenhauer o el intuicionismo bergsonianos.

Es posible que el encuentro con la red ateneísta –pese a la condescendencia con la que años después la trataría– ayudara a eliminar de Vasconcelos algunas tendencias autodestructivas en la que había caído ante el derrumbe definitivo del mundo compartido con el hogar: la muerte de su madre, los excesos de la vida estudiantil, una carrera que no le apasiona y un genio que se considera carente de reconocimiento. No resulta extraño que en este impasse, Vasconcelos encuentre en Schopenhauer al profeta de la “amargura sublime”, una compañía adecuada (¿acaso no era yo también un genio?, se pregunta) para llegado el caso poner fin a su propia vida con una pistola que escondía en el cajón del dormitorio. Las reuniones del Ateneo mitigarían estas tendencias al ofrecerle, por un lado, un espacio de atención, aun extraoficial, donde su creatividad sí sería atendida; por otro lado, la posibilidad de canalizar las disposiciones salvíficas, participando en una empresa de salvación, en una “conjura de los iguales” frente a la doctrina oficial positivista.

No obstante, aun dentro de este colectivo, la figura de Vasconcelos ocupa una posición específica. Según Enrique Krauze: Vasconcelos no intenta el apostolado académico de Caso, el apacible humanismo de Reyes, la estoica sabiduría de Henríquez Ureña, la bohemia de Gómez Robledo. No busca conocer los valores, sino heroicamente, encarnarlos (Krauze, 2000: 932).

En esta diferencia esencial que nos remite a las profundidades del habitus vasconceliano debemos situar la particular posición de nuestro autor a favor del maderismo y contra el régimen de Díaz¹⁹. La implicación de Vasconcelos en el proceso revolucionario desde sus primeros compases responde a una convergencia con el ideario maderista, incluso a cierta empatía con el propio Madero. Sin embargo, no cabe duda de que tras esta toma de posición, amén de orígenes de clase compartidos con los revolucionarios, late el hecho de que la revolución se presenta a ojos del habitus vasconceliano como la oportunidad de cumplir con su misión redentora en una empresa sagrada de salvación colectiva: Para eso íbamos a la revolución para imponer por la fuerza del pueblo el espíritu sobre la realidad [...]. El maderismo era una de esas múltiples formas de heroísmo y casi una santidad; el porfirismo era la contumacia del mal. Por encima de la política, la ética preparaba sus ejércitos y se disponía a la batalla trascendental (Vasconcelos, 2000: 413).

El asesinato de Madero y las pugnas entre los diferentes caudillajes llevarían a Vasconcelos a valoraciones mucho más agrias del proceso revolucionario. Bajo una misma etiqueta de violencia, la revolución acaba convirtiéndose para el maderista Vasconcelos en expresión de la barbarie mexicana. La misión de salvación, por tanto, pasa ahora por una empresa de civilización en la que el político-filósofo debe desempeñar un papel protagonista, ya como moralista y ya como educador-legislador. Y es precisamente en este ámbito donde los efectos de la obra vasconceliana han sido más decisivos en la posterior evolución del mundo intelectual mexicano. Su liderazgo sobre el mundo intelectual se asienta, no tanto sobre su obra escrita, sino sobre dos principios básicos: la completa reestructuración a la que, bajo la mística de la redención cultural del pueblo, somete al sistema de enseñanza y su capacidad para forjar disposiciones entre unas jóvenes generaciones que, dada la inestabilidad de los tiempos revolucionarios, demandaban bienes de salvación; disposiciones por otro lado forjadas, no a través del magisterio de cátedra, sino con la prédica del ejemplo.

Su labor como apóstol de la educación esta ligada sin duda a la suerte que corren las sucesivas facciones revolucionarias con las que se identifica. Nos situaremos en el triunfo del grupo obregonista en 1920, momento en el que nuestro personaje ejerce una mayor autoridad sobre el mundo intelectual y académico. Al frente de la recién creada Secretaría de Educación Pública, tras haber pasado fugazmente por la rectoría de la UNM, Vasconcelos desarrolla una política educativa cuyos efectos sitúan a México en un punto de no retorno. En el discurso que ofreció como rector de la UNM ya se aprecian las líneas fundamentales que inspirarán dicha política (Fell, 2000: 556-557). En primer lugar, una clara conciencia de que la misión histórica que debe cumplir frente al desafío de la realidad mexicana y de la violencia desatada por la revolución no es otra que civilizar la vida nacional a través de la cultura. Esta capacidad del saber se funda sobre las cualidades moralizantes que Vasconcelos imputa al conocimiento, como herramienta de liberación y dignificación de la persona (Mendoza, 2001: 52). Concepción universalista entonces de la empresa cultural que desafía el elitismo dominante hasta entonces en la vida académica. La cultura, lejos de encerrarse en templos inaccesibles salvo para

una minoría privilegiada, debe salir a la búsqueda del pueblo, de la realidad nacional que late más allá de los muros de la academia y universalizar así las oportunidades y los logros de las formas de vida escolares (Domínguez, 2000: 1006 y Salmerón: 1985: 266)²⁰. Pero esta labor que otorga prioridad a la educación básica no podía llevarse a cabo con la oposición de la universidad. Vasconcelos, en este punto mucho más hábil que Madero, al menos durante sus primeros años como ministro, supo que debía ganarse el apoyo de la comunidad académica e implicar a la universidad en la tarea de la revolución (Mendoza, 2001: 51).

Para implementar esta política, Vasconcelos desarrolló una serie de estrategias. Primero, nacionalizar el proyecto educativo a través de la nueva Secretaría de Educación Pública como organismo a partir del cual centralizar dicho proyecto, hasta entonces sujeto a la discreción de las autoridades municipales. De esta manera, Vasconcelos no sólo crea una estructura escolar de alcance nacional, sino que pone las bases sobre las que se apoyaría la “larga hegemonía cultural del Estado” (Domínguez, 2000: 1009). Segundo, contando con un elevado presupuesto y un margen de maniobra que extrañamente se aprecia en la historia del presidencialismo mexicano (Domínguez, 2000: 1005) se rodeó de un equipo eficiente en el que se daban cita antiguos ateneístas –como Caso o Ureña- y jóvenes prometedores de la nueva generación del 15. Tercero, desarrolló una amplia campaña de alfabetización, acompañada por la creación de escuelas y bibliotecas especialmente en ámbitos rurales. Cuarto, creó un cuerpo de profesores –los llamados “maestros misioneros”- que hicieron efectiva esta campaña de escolarización. Y quinto, fortaleció la industria editorial mexicana: los Talleres Gráficos de la Nación se pusieron a disposición de la UNM, se publicaron miles de libros que se repartían de manera gratuita y se editó la revista *El Maestro*, también gratuita, con un tiraje de 60 mil ejemplares (Fell, 2000: 558)²¹

Esta concepción popular y extensiva de la educación marcó las relaciones del ministro con los centros de producción intelectual. Desde 1910, la universidad había mostrado su suspicacia ante un proceso revolucionario que, con su retórica universalista, amenazaba los privilegios y las posibilidades de promoción de la élite con acceso a estudios superiores. Sólo al final del mandato de Carranza se logró pacificar a la comunidad académica, al llegar ésta a

comprender que la sangría de los cuadros administrativos y académicos abría nuevas expectativas de promoción social. Sin embargo, aún quedaban elementos de fricción, como la falta de autonomía de la universidad frente al poder político o la prioridad que éste daba a la educación básica sobre la superior. Vasconcelos supo en principio manejar estas dificultades rodeándose de prestigiosas figuras académicas y otorgando cierta autonomía a la universidad en la gestión de algunas esferas. No obstante, el conflicto de intereses continuaba latente y un pequeño *casus belli* hizo saltar este precario equilibrio por los aires. La expulsión en 1923 de unos alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria por parte del ministro provocó la renuncia de Lombardo Toledano –a la sazón director de la escuela y estrella ascendente del callismo- quien alegó que la intervención del ministro socavaba la autonomía académica. Vasconcelos, que acusaría a Lombardo de usar la ENP como plataforma política, aceptó la renuncia. En protesta, Antonio Caso y Henríquez Ureña dimitieron de sus cargos. El idilio entre el poder político, antiguos miembros del Ateneo y colaboradores de la generación del 15 tocó a su fin.

El liderazgo carismático de Vasconcelos no desaparece sin embargo de la noche a la mañana. De hecho su candidatura a la presidencia de la república en 1928 despierta un gran entusiasmo entre jóvenes estudiantes que, enfrentados al establishment académico –ahora representado por Lombardo-, ven en Vasconcelos al profeta que puede evitar que la revolución sea traicionada y se rutinice bajo la gestión del sacerdote-burócrata. Y no obstante, la derrota electoral –más allá de su fraudulencia- se debe en parte a la inadecuación de la oferta vasconceliana pues, como recuerda el propio Gómez Morín (uno de sus más aventajados discípulos) habría sido necesaria una campaña alejada del paradigma de la revolución maderista, apropiada en cambio a las nuevas formas políticas del estado posrevolucionario en ciernes (Vasconcelos, 1939: 229). Ante este fracaso, la autoestima del pensador oaxaqueño sufre un severo revés que le obliga a revisar unos de los fundamentos más arraigados en su habitus: la disposición a identificar redención colectiva y personal; véase: la subordinación del éxito de la salvación de México al reconocimiento de su función extraordinaria como guía espiritual. Roto este vínculo, Vasconcelos se ve entonces obligado a elegir entre una revolución que no requiere de sus

servicios y conculca su función profética o mantenerse aferrado a dicha función, a la espera de nuevas empresas de salvación. Vasconcelos finalmente, incapaz de renegar de sí, renegará de la revolución y emprenderá una progresiva derechización que lo llevara a defender al fascismo italiano, al franquismo español y al nazismo alemán²². Su vuelta a la ortodoxia católica debe ponerse en relación con esta búsqueda de salvación por vías ya ajenas al proceso democrático abierto en México desde 1910. Una salvación que con su apología de la bomba de hidrógeno adquiere un carácter trascendental antes que terrenal: la otra vida, siendo imposible la redención en esta, pasa a ser refugio del profeta Vasconcelos (Domínguez, 2000: 1061-1066).

Son estos años de retraimiento político en los que el pensador oaxaqueño produce el grueso de su obra filosófica. Sin embargo, los aires de la filosofía mexicana soplaban ya en otra dirección. El monismo estético vasconceliano como esfuerzo de síntesis que abarca, según sus propias palabras, “de la onda magnética a la Trinidad”, como una metafísica de carácter literario y a-sistemática fundada sobre profundas disposiciones religiosas, no se adecua a las demandas de unos jóvenes que encuentran en el marxismo, el neokantismo o la fenomenología las herramientas técnicas adecuadas a las exigencias de un campo filosófico en vías de profesionalización y tecnificación²³. Tampoco su utopía ideológica de la raza cósmica encuentra, pese a los primeros éxitos, sustrato adecuado en un mercado filosófico cuya reflexión sobre la esencia de México e Hispanoamérica iba a tomar la senda del análisis historicista, existencial o marxista²⁴.

Inadecuación que finalmente también se expresa en la pérdida de liderazgo espiritual y carismático que Vasconcelos ejerció, especialmente, sobre sus discípulos de la generación del 15. Tanto el núcleo de los 7 Sabios (Gómez Morín, Lombardo Toledano o Vásquez del Mercado, entre otros) como miembros más jóvenes de este complejo generacional (Bassols, Cossío Villegas o Palacios Macedo) se formaron bajo la batuta de Vasconcelos, quien influyó sobre ellos a través de las dos formas de autoridad que ejercía sobre el mundo intelectual: abriéndoles las puertas de puestos académicos y administrativos e imprimiendo a través del magisterio ejemplar y carismático una predisposición a entender su labor en términos de acción apostólica (Krauze,

2008: 104-110). Hombres de acción antes que escritores, este grupo forjará todo un elenco de instituciones de diferente signo que contribuirán a la construcción del aparato estatal posrevolucionario²⁵. Sin embargo, su obra no es ya una mera proyección de las disposiciones heredadas vía Vasconcelos. A diferencia de los ateneístas, ellos viven la revolución sin protagonizarla. Cuando dan el salto a la vida pública el proceso revolucionario comenzaba a estabilizarse y reclamaba de ellos técnicas para encauzarlo por vías institucionales. De ahí que en la generación anterior dominaran escritores, ensayistas, filósofos, mientras que en ésta lo harán juristas, economistas o sociólogos. Producto por tanto de dos momentos de la historia de México, incorporan disposiciones salvíficas, proféticas, vasconcelistas si se me permite la expresión; pero también, hijos de una revolución que toma la senda de la institucionalización, una disposición sacerdotal y burocrática, un afán de racionalización y gestión técnica que huye de la improvisación del genio creador.

Estas diferencias se aprecian ya desde comienzos de la década de los 20. El ministerio de Vasconcelos, no obstante, les abre la oportunidad de una meteórica carrera ante la falta de cuadros académicos y administrativos, lo que sin duda cohesiona durante esta etapa a ambos complejos generacionales. Sin embargo, el exilio de Vasconcelos durante el callismo significa el fin de su influencia política; mientras que la derrota en las elecciones de 1929 representa el comienzo del declive de su jefatura espiritual. El intercambio epistolar con sus antiguos discípulos refleja desde los años 30 un creciente distanciamiento de posturas y actitudes, especialmente por lo que a la colaboración con el callismo se refiere; distanciamiento que nos informa de la definitiva ruptura de la convivencia en el seno de la red oficial entre unos discípulos que reivindicaban su autonomía y un viejo maestro que les acusa de perpetrar una nueva traición (Krauze, 2008: 273). Acusa Vasconcelos en 1933: ¡Ay, pequeños hipócritas! Adiós querido ex discípulo. [...] Hay un Vasconcelos que debieran ustedes venerar, que les hará bien releer, un Vasconcelos que no podrán olvidar los mexicanos que mañana revisen este sombría época nuestra [...] este Vasconcelos que a ustedes ya no les gusta, pero que alguna vez hará llorar, si no a sus hijos, por lo menos a sus nietos. Llorar de vergüenza, de impotencia; de

vergüenza y rabia por lo que perdieron perdiéndome (citado en Krauze, 2008: 292).

Gómez Morín -otros como Teófilo Olea o Vásquez del Mercado callaron- responde en carta privada: En cuanto a mí me interesan dos cosas: la primera que hable usted tan indignamente de la “técnica”, bautizando con este nombre actitudes que deja suponer ruines. Acertadamente o no, he usado el concepto para expresar algo noble y generoso que usted debe entender [...] Y esto me lleva a la segunda cuestión: sin arcar hechos concretos ni mencionar mi nombre, se refiere usted a hechos míos sugiriéndolos como prueba de vagas cosas ruines. Hace mal [...] Nunca he creído que la lealtad sea otra cosa que la lealtad a la obra cuando se trata de trabajar por una obra; no me he sentido, así obligado a tener “adhesión espiritual” como usted dice, a Calles o al callismo, en mis trabajos; sí a tenerla, apasionadamente, a las cosas en que he trabajado, y por ello no he tenido reparos en decir abiertamente mi opinión cuantas veces ha sido posible o necesario decirla ¿Tiene esta conducta en algo los signos de la traición? (citado en Krauze, 2008: 293-295)

CONCLUSIONES

Desde la perspectiva que aquí hemos adoptado debemos concluir que la obra estrictamente filosófica de Vasconcelos, por muy exuberante y atractiva que nos parezca, no logró marcar la pauta de las generaciones filosóficas posteriores. En esta dimensión, el trabajo de Antonio Caso fue sin duda mucho más relevante. De él partieron las líneas fundamentales que dieron origen a los principales núcleos de la red filosófica oficial a partir de la década de los 40: la orteguiana (Samuel Ramos, Romano Muñoz), la marxista (Lombardo Toledano, Bassols), la neokantiana (Francisco Larroyo, Hector Rodríguez) y la filosofía científica (García Maynez). ¿Está justificada entonces la inclusión de Vasconcelos en el panteón de la filosofía mexicana del siglo pasado? ¿Yerra la tradición filosófica mexicana en esta apreciación básica? No si se considera, como es el caso, que su propia historia responde a un elenco de momentos estelares cuyo hilo narrativo se justifica –más allá de la inercia reproductiva de la propia tradición- por la singularidad irreductible de tales momentos. Pero si entendemos esa historia de modo más complejo, introduciendo el análisis de variables

estructurales que definen las condiciones de posibilidad de dichas singularidades y de su transmisión a lo largo de las cadenas generacionales, nos enfrentamos a un nuevo panorama, donde la relevancia de los diferentes autores adquiere matices enriquecedores.

Vasconcelos constituye un momento clave de la historia intelectual de México. Su empresa cultural perduró, ya no sólo a través de sus propias acciones –las cuales sirvieron para democratizar el acceso a la cultura escolar y trastocar las bases del hasta entonces elitista mercado intelectual mexicano- sino también a través de las acciones de ese grupo de intelectuales que crearían las condiciones adecuadas para que, en la década de los 40, emergieran campos intelectuales autónomos, diferenciados y profesionalizados, tales como el filosófico. Esta contribución, a mi juicio, justifica la inclusión de Vasconcelos entre las figuras relevantes de la filosofía mexicana del siglo XX. Una contribución fundamental, pero quizás demasiado impersonal e indirecta como para ser apreciada en toda su relevancia por quienes, como el propio Vasconcelos, entienden la historia de la filosofía como una saga épica hilvanada por acontecimientos heroicos.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (2005): *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires. Eeudeba.
- BOURDIEU, P. (2004): *The Field of Cultural Production*. Cambridge. Polity Press
- COLLINS, R. (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Editorial Hacer.
- COLLINS, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*. España, Anthropos.
- DOMÍNGUEZ, M. (2000): “José Vasconcelos, padre de los bastardos” en VASCONCELOS, J. Ulises Criollo, Edición crítica Claude Fell. México, Consejo Nacional para la cultura y las artes de México.
- FELL, C. (2000): “Cronología”, en Ulises Criollo, Edición crítica Claude Fell. México, Consejo Nacional para la cultura y las artes de México.
- GARCÍA MAYNEZ, E. (1983): “José Vasconcelos visto por Eduardo García Maynez” en *Los fundadores de el Colegio Nacional vistos por sus colegas*. México, El Colegio Nacional México.
- GAOS, J (1954): *Filosofía mexicana de nuestros días*. México, Imprenta Universitaria.

GARCIADIEGO, J. (2000): “Tres asedios a Vasconcelos”, en VASCONCELOS, J: *Ulises Criollo*. Edición crítica. Claude Fell. México. Consejo Nacional para la cultura y las artes de México.

GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursors de Heidegger el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, FCE.

HURTADO, G. (2007): *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México, UNAM.

KRAUZE, E. (2000): “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, en VASCONCELOS, J: *Ulises Criollo*, Edición crítica Claude Fell. México, Consejo Nacional para la cultura y las artes de México.

KRAUZE, E. (2008): *Caudillos culturales de la revolución mexicana*. México, SXXI.

MANNHEIM, K. (1993): “El problema de las generaciones”. *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 62. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

MENDOZA, J. (2001): *Los conflictos de la UNAM en el siglo XX*. México, Plaza y Valdés Editores.

MORENO, J.L. (2004): “Cuerpo, género y clase y Pierre Bourdieu”. En ALONSO, L.E j. et al eds. *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid, Fundamentos.

MORENO, J.L. (2008): “Hacia una sociología del fracaso intelectual. Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa”. *Telos*, nº15/2. Santiago de Compostela, Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas.

QUINTANILLA, S. (2008): *Nosotros: la juventud del Ateneo de México*. México, Tusquets Editores.

SALMERÓN, F. (1985): “Los filósofos mexicanos del siglo XX” en *Estudios de la Filosofía en México*. México, UNAM.

SALMERON, F. (2001): *Escritos sobre la Universidad*. México, UAM y UNAM.

SIERRA, J. (1948): “Discurso pronunciado en la velada que tuvo lugar en el Teatro Arbeu, la noche del 22 de marzo de 1908, en honor del maestro don Gabino Barreda” en SIERRA, J. *Discursos, Obras Completas*. México, UNAM.

VASCONCELOS, J. (1939): *El proconsulado*. México, Ediciones Botas.

VASCONCELOS, J. (1957): “*Todología*” en *Obras Completas*. México, Libreros Mexicanos Unidos.

VASCONCELOS, J. (2000): *Ulises Criollo*, Edición crítica Claude Fell. México, Consejo Nacional para la cultura y las artes de México.

VILLORO, L. (1995): *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, FCE.

ZEA, L (2005): *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE.

NOTAS

¹ Una relación de los trabajos publicados sobre Vasconcelos puede consultarse en (Salmerón, 1985: 270). Esta bibliografía responde a pequeños artículos y trabajos breves. De hecho en 1960, García Maynez afirmaba que “el *libro* sobre Vasconcelos no se ha escrito todavía” (Maynez, 1985: 150). A la fecha, uno de los trabajos más completos, donde se dan cita diversos estudios críticos, es la edición del *Ulises Criollo* –autobiografía de Vasconcelos- coordinada por Claude Fell en 2000.

² Respecto al concepto de *outsider* e *insider* “filosófico”, véase la excelente aplicación que de esta noción propuesta por Mannheim realiza precisamente el mexicano Francisco Gil Villegas, al analizar las figuras de Ortega y Luckács en el contexto intelectual alemán (Gil Villegas, 1996).

³ Sobre la diferencia entre reputación –de la que sin duda gozó Vasconcelos- y grado de creatividad como “distancia intergeneracional a la que llegan a transmitirse las ideas” (Collins, 2005: 60). En una línea semejante resulta de sumo interés los tres tipos de excelencia intelectual –consagración institucional, consagración intelectual y autonomía creativa- que discrimina Moreno Pestaña (Moreno, 2008)

⁴ Sobre la noción de *habitus* como sistema de disposiciones y “sentido práctico” (Bourdieu, 2004: 72). Sobre las aclaraciones que introduce Bourdieu al concepto en respuesta a sus críticos (Bourdieu, 1999: 89). Sobre el concepto de *habitus* como entidad resultado de la interconexión entre lo colectivo-lo individual, lo material-lo cultural, el pasado-presente-futuro (Moreno, 2004: 166).

⁵ El título no aseguraba una plaza universitaria. Era necesario aprobar oposiciones, pasando entonces a figurar como “profesor libre”, cargo que carecía de completa estabilidad puesto que su retribución provenía exclusivamente de lo aportado por los alumnos. Sólo después de años de prueba, se accedía a un puesto universitario definitivo (Salmerón, 2001: 66). Por otro lado, la Escuela no estaba únicamente orientada hacia la reproducción de los cuadros académicos, también era contemplada como el espacio reservado a la “investigación científica”, de forma que el resto de Escuelas quedaban despojadas de funciones de innovación y se concentraban en meras labores docentes.

⁶ Resulta difícil sostener esta oposición incluso a un nivel meramente textual. No se trata ya de que los ateneístas reconocieran las deudas con sus maestros positivistas, sino de que éstos, al menos los que activan la reestructuración de la red oficial, matizan su filiación con el positivismo oficial. Como tendremos ocasión de ver, Justo Sierra no duda en cuestionar los elementos que a su juicio han

convertido a la doctrina positivistas en una mera repetición de fórmulas escolásticas. Por su parte, Ezequiel Chávez, católico comprometido, intentó abrir el positivismo hacia posiciones espiritualistas. Ambos impartieron clases a las grandes figuras filosóficas del Ateneo, como Caso y el propio Vasconcelos.

⁷ Por complejo generacional –según la traducción de Gil Villegas (Gil Villegas, 1996: 97)- Mannheim entiende a un grupo de individuos similarmente localizados que comparten un destino común y participan activamente en los movimientos sociales e intelectuales de una determinada situación histórica. Por unidad generacional entiende a aquellos grupos que dentro de un complejo generacional manejan el material de sus experiencias compartidas de manera específicamente diversa (Mannheim, 1993: 221 y 225)

⁸ Sobre la falta de una completa autonomía del Ateneo y su traducción en un “sentimiento de existencia social fallida” (Quintanilla, 2008: 15-16).

⁹ Según Salmerón, defensores de la primera tesis serían Romanel y Victor Alba. Lombardo Toledano (que habla de hechos concomitantes) y Emilio Uranga (correspondencia esencial) sostienen la segunda tesis (Salmeron, 1985: 256-257). A este último grupo cabría añadir a Luis Villoro que remite a la noción de simultaneidad y procesos paralelos (Villoro, 1995: 13).

¹⁰ Nuestra aproximación al problema se asemeja en este punto a la propuesta de análisis que ofrece Susana Quintanilla para el caso del Ateneo de la Juventud (Quintanilla, 1992).

¹¹ Una lista completa del núcleo de donde surgirá el Ateneo se encuentra en (Salmerón, 1985: 250-251). De entre los aproximadamente 100 jóvenes que llegaron formar parte del Ateneo dominaron quienes se inclinaron hacia la poesía (32%) y la pintura (16%), distinguiéndose sólo tres ensayistas y dos filósofos (Krauze, 2008: 48). La estimación porcentual que nos ofrece Krauze debe tomarse con cautela puesto que la escasa diferenciación que existe en ese momento entre las diferentes disciplinas hace problemática, por ejemplo, la separación entre la figura del ensayista y la del filósofo.

¹² El filósofo ateneísta, en consecuencia, adopta un perfil distintivo en el marco de su complejo generacional, no sólo frente a los católicos –por ejemplo, los integrantes de la Sociedad Filosófico de Estudiantes Jaime Balmes (Garciadiego, 2000: 617)- sino también frente a los positivistas. Mientras que en éstos no resulta extraño desembocar en la reflexión filosófica a partir de una formación científica (v.g. la Escuela Nacional de Medicina), el capital humanístico y literario de origen no escolar con el que cuentan los ateneístas les lleva a la filosofía a través de la única escuela que ofrecía estudios de letras tras la Escuela Nacional Preparatoria (ENP): la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Al respecto, esta indiferenciación de los campos intelectuales crea al filósofo ateneísta como tipo ideal que responde a la figura de un ensayista capaz de ejercer como

abogado y/o burócrata del estado, normalmente en el ámbito educativo.

¹³ Paralelas a la actividad de la propia revista, las reuniones entre algunos de sus colaboradores parecen haber constituido un espacio privilegiado, no sólo para el intercambio de una cultura filosófica al margen de los circuitos oficiales, sino también para incrementar una “energía emocional” (Collins, 2005: 30) y (Collins, 2009: 141-191) asociada al éxito de tales intercambios y a la escenificación de una heroica “conjura de los iguales” -estos encuentros carecían de jefatura oficial o del objetivo de transmitir una jerarquía entre los iniciados- contra la cultura dominante (Vasconcelos, 2000: 265). Según Vasconcelos, el propio Ateneo puede considerarse como una prolongación de estas reuniones que, al margen de los encuentros ateneístas formales, continuarían teniendo lugar hasta la disolución del grupo.

¹⁴ Nos encontramos ante un tipo de ritual intelectual de carácter extraordinario; realizado, no en el marco regulado de la actividad cotidiana, sino como respuesta específica a un determinado evento que, precisamente, viene a romper el curso natural de la vida comunitaria. De carácter salvífico o condenatorio el ritual extraordinario tiende precisamente, dada la excepcionalidad de las circunstancias que lo provocan, a poner en un primer plano aquellas prácticas que redunden en una afirmación expresa de la identidad del grupo; afirmación de la identidad que se revela de esta forma como objetivo intencional antes que como mero efecto funcional latente. Definido en estos términos, no debe resultar extraño que el uso de aquellos símbolos que marcan la pertenencia o la exclusión al grupo predominen en este tipo de rituales. En el caso que nos ocupa, el ataque que recibe un miembro de la comunidad por parte de *outsiders* –y no cualquier miembro, sino el “antepasado común” fundador- provoca la reacción de los discípulos quienes reivindican el lazo sagrado de dependencia respecto a la genealogía de los maestros. Pero, por otro lado, una vez reivindicada la figura fundadora del grupo, usan el ritual para marcar diferencias con respecto a los maestros. Que esta ambigua estrategia de los ateneístas contara con la aquiescencia de los maestros positivistas sólo puede explicarse apelando a las condiciones externas de posibilidad del rito: el proceso de descomposición del bloque positivista, la ambición por reformar la red oficial por parte de algunos de sus líderes y el salto a la palestra de una generación capitalizada con nuevos recursos y disposiciones. Sobre la noción de ritual de interacción y su aplicación sobre la producción intelectual (Collins, 2009: 247-295).

¹⁵ Justo Sierra y Ezequiel Chávez, presidieron algunas sesiones como Secretario y Subsecretario de Instrucción Pública, respectivamente mientras que la edición de las conferencias fue patrocinada por Pablo Macedo, director de la Escuela de Jurisprudencia (Salmerón, 1985: 251). Teniendo en cuenta que la revolución irrumpe en este mismo año apartando de

sus cargos políticos a los viejos maestros positivistas, podemos considerar que el evento representa el definitivo traspaso de hegemonía en la jerarquía de la red oficial: Justo Sierra dimitirá de su cargo poco antes del triunfo revolucionario y será nombrado por Madero plenipotenciario de México en España, un “exilio honroso” que sintetiza la posición de Sierra como intelectual oficial aunque crítico frente a las facciones dominantes del porfirismo. Morirá en 1912 en Madrid y su cuerpo sería trasladado a México donde fue honrado en el Paraninfo de la Universidad en una ceremonia presidida por el propio presidente Madero (Vasconcelos, 2000: 504).

¹⁶ El capítulo “La sorda pugna” de *El Ulises Criollo* trata precisamente sobre la creciente hegemonía simbólica que, a través de usos y consumos de objetos, comenzaba a ejercer el mundo norteamericano sobre la población mexicana de Piedras Negras.

¹⁷ Véanse algunas valoraciones que el propio Vasconcelos realiza de este estrecho vínculo con la figura materna: *Yo fui primero mi madre... desde antes de la pubertad, cuando comencé a tener conciencia me empecé a sentir una prolongación espiritual de mi madre* o *Yo viví para dos; para los dos que éramos ella y yo* (citado en Kraeueze, 2000: 931).

¹⁸ En este sentido, resulta sumamente interesante el episodio en el que narra su participación en un torneo de oradores organizados por la Junta Patriótica (Vasconcelos, 2000: 57-59). Elegido por sus cualidades intelectuales, el joven Vasconcelos se ve sometido a la presión de un gran acontecimiento público que, engalanado con una mezcla de pompa, boato y aire militar le hace perder la confianza en sí mismo de la que sí goza en el medio familiar y escolar. La locución resulta un fracaso y si bien el padre se irrita, la madre profetiza: *no serás tú para la oratoria; serás escritor y vale más*. El pasaje resulta sumamente interesante como ejemplo de un ritual no coronado por el éxito y donde, sin embargo, la figura materna corrige la probable pérdida de estima de sí que la decepción acarrea. Años más tarde, antes de marchar a la Escuela Preparatoria, el joven enfrenta un nuevo fracaso al no obtener, como esperaba, el primer premio de finales de estudio. La derrota, pese a que el rival le reconoce mayores méritos, se debe según el propio protagonista, a defectos en el reglamento (Vasconcelos, 2000: 133). Se anuncia aquí el *modus operandi* que encontraremos presente en sus posteriores fracasos políticos e intelectuales y que deben remitirse en última instancia a ese exacerbado sentido de llamada: el fracaso proviene, no de las carencias del héroe, sino de un mundo exterior que no atiende al mensaje de salvación del profeta.

¹⁹ Vasconcelos llegó a conocer personalmente al general Díaz (Vasconcelos, 2000: 376-377). Los términos en los que se produce el encuentro pueden tomarse como indicativo de en qué consistía exactamente su repulsa hacia el régimen. Vasconcelos se presenta en audiencia ante el “viejo

Caudillo” en calidad de intérprete de un ciudadano norteamericano que viene a solicitar garantías para unos compatriotas suyos, mineros de Oaxaca. Antes de entrar en el asunto, Díaz le pregunta a Vasconcelos por su tierra natalicia y por los apellidos de su familia. También oaxaqueño, el general conoce al abuelo del filósofo y le pregunta adoptando un tono cercano y amable por conocidos: “¿cómo está Carmita?” –cáigase en la cuenta del diminutivo-. Para no ser víctima de sentimentalismos, Vasconcelos debe recordarse a sí mismo que está ante el “dueño de los mexicanos”. Narrado en estos términos, el evento parece presentarse al propio Vasconcelos desde dos ópticas: religiosa y política. Religiosa pues el profeta Vasconcelos –al igual que Cristo o su admirado Buda- debe vencer la tentación de una figura maligna capaz de adoptar múltiples caras, en este caso, la que rememora el calor de la tierra natal y del hogar. Política, pues se aprecia un rechazo a una forma de gobernar que responde a fórmulas patriarcales. Casi podríamos decir que el relato adquiere tintes mafiosos: el padrino que dispensa favores a través de vínculos personales donde se mezclan afectividad y dependencia. De hecho, *grosso modo*, esta es la visión que compartían los líderes maderistas frente al régimen porfirista: una red de favores al margen de la ley, coronada por un patriarca (don Porfirio) que gobernaba al país como si de una hacienda se tratara. El encuentro, en este sentido, el no haber sucumbido a la tentación, sirve para que el joven Vasconcelos refuerce su posición antiporfirista.

²⁰ Empresa cultural que, por otro lado, Vasconcelos no sólo entiende como formación humanista. Sin duda este aspecto es clave y distingue el proyecto vasconceliano frente a los de sus predecesores positivistas. Pero de estos también hereda la idea de que es necesario incrementar la riqueza y el conocimiento práctico del pueblo mexicano. De esta manera, el espíritu humanista no es óbice para promover un tipo de enseñanza técnica que se entiende ahora necesaria para la reconstrucción nacional.

²¹ Al finalizar el ministerio de Vasconcelos el número de edificios escolares, profesores y alumnos había aumentado en un 50 % (Domínguez, 2000: 1005). En relación a la enseñanza superior nos movemos en porcentajes similares. En 1940 –cuando los jóvenes escolarizados durante el ministerio de Vasconcelos se encontraban en edad de cursar enseñanzas superiores- la UNM contaba con 17090 matriculados (frente a los 9522 de 1924). El total de alumnos en educación superior en 1940 era de unos 30 mil. Si bien es cierto que en relación al total de jóvenes en edad de cursar estudios superiores aún se trata de un porcentaje escaso (1,3%), no cabe duda de que la política escolar de Vasconcelos contribuyó a las condiciones necesarias para ese aumento del 50 % (Mendoza, 2001: 49 y 96).

²² Vasconcelos editó la revista *El timón* desde 1940, se sospecha que con financiación de la embajada alemana. Su abierta defensa del régimen hitleriano y

sus declamaciones contra el contubernio judeo-bolchevique, llevan al gobierno mexicano a decidir el cierre de la revista. En 1941 viaja a España invitado por el régimen de Franco que le otorga la condecoración de Isabel la Católica.

²³ Vasconcelos desarrolla su sistema metafísico en cuatro obras: *Tratado de metafísica* (1929), *Ética* (1931), *Estética* (1935) y *Lógica Orgánica* (1945). En 1952 editaría *Todología*, síntesis de las obras anteriores. En el monismo vasconceliano la energía se presenta como unidad irreductible de lo real que se configura de manera distinta a través de sucesivas revulsiones, dando lugar a diferentes niveles de integración (la materia, la vida y el alma). Los procedimientos cognitivos con los que trabaja se fundan, antes que sobre operaciones lógicas o empíricas, sobre fundamentos estéticos. La estética es concebida como un arte de composición y coordinación, de naturaleza fundamentalmente activa –frente a la lógica, pasiva-, que partiendo de unos *a priori* estéticos permite el conocimiento del mundo por integración de lo heterogéneo (Vasconcelos, 1957b: 818 y 833). Tras este esfuerzo de unidad, no resulta difícil apreciar el sustrato religioso que anima al *habitus* vasconceliano. La necesidad de integrar y jerarquizar en un cuerpo cerrado la fragmentación del mundo hasta elevarla y subsumirla a una categoría trascendente identificada con la Providencia, revela una estructura de pensamiento religiosa que se funda sobre el principio de verdad revelada -por oposición a acordada, contrastada, etc. (Vasconcelos, 1957b: 843 y 868)-. No obstante, relacionado con el capital intelectual específico que acumula, las formas de argumentación son asistemáticas, mezcla de procedimientos de diferentes disciplinas con los que opera generalizaciones metafísicas arbitrarias a partir de datos empíricos. Finalmente, la teoría de las revulsiones de energía puede considerarse que parte de una reelaboración intelectual del mundo que, en términos de movilidad y fluidez, incorpora Vasconcelos desde su infancia en Piedras Negras.

²⁴ *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1927), ambas publicadas en Barcelona, constituyen una filosofía de la historia de carácter literario –alejada de los protocolos de la disciplina histórica- que se articula a partir de una teoría del mestizaje de las razas. Aquellos elementos raciales cuyos tipos son similares ofrecen mezclas fructíferas y creativas. La raza hispanoamericana, cuyo mestizaje ha necesitado tiempo para ser productivo, emerge en el momento presente como la raza universal. Junto con la vivencia del mundo de frontera, dos factores resultan claves para explicar la producción y el relativo éxito de esta obra: su adecuación al paradigma tan en boga de los ciclos civilizatorios y la posibilidad de ofrecer un relato alternativo, opuesto -en intención del autor-, al que ofrecía en esos instantes un emergente marxismo (Salmerón, 1985: 264).

²⁵ Sólo en el ámbito académico y editorial, cabe destacar la fundación de la Universidad Obrera, la Casa de España, el Instituto Nacional de Historia y Antropología, el Colegio de México, los Institutos de

Investigaciones (Sociales, Estéticas, Politécnico, Nacional) o el Fondo de Cultura Económica.