

La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía*

Alejandro Estrella González

Resumen

El presente artículo realiza un estudio de caso de los procesos de recepción intelectual desde la óptica de la sociología de la filosofía. Partiendo de una exposición de la polémica entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano se procede a una lectura sociológica de la misma que, a través de la trayectoria y motivaciones de los autores, permita identificar un conjunto de indicadores adecuados —grado de autonomía del campo filosófico, estructura generacional y morfología de las redes filosóficas— para reconstruir las condiciones de posibilidad de ese primer contacto entre marxismo y filosofía académica mexicana. Finalmente, propongo una explicación de por qué, dadas estas condiciones, el marxismo tuvo que esperar hasta la década de 1960 para asentarse en el espacio de atención de la filosofía académica mexicana.

Palabras clave: sociología de la filosofía, marxismo mexicano, campo filosófico, generación, redes.

Abstract

The reception of marxism in the Mexican philosophy field of the 30's. An interpretation from the point of view of the sociology of philosophy

The present article carries out a case study of the intellectual reception processes from the point of view of the sociology of philosophy. Beginning with an explanation of the polemics between Antonio Caso and Vicente Lombardo Toledano, it goes then

* Este texto se ha realizado con el apoyo de fondos PROMEP y en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196.

onto a sociological reading of such polemics, and through the course and motivations of the authors, which allows us an identification of a set of adequate starters—degree of autonomy of the philosophical field, generational structure and morphology of the philosophical networks—in order to reconstruct the conditions of possibility of this first contact between Marxism and the Mexican philosophy academy. Finally, I propose an explanation as to why, given such conditions, Marxism had to wait until the 60's to settle in the space of attention of Mexican philosophy academy.

Key words: sociology of philosophy, Mexican marxism, philosophical field, generation, networks.

1. Planteamiento del problema y enfoque metodológico

La presencia del marxismo en la filosofía académica mexicana constituye un evento relativamente reciente. Realmente, no es hasta mediados de la década de los sesenta cuando esta corriente de pensamiento logra asentarse en el universo filosófico mexicano. A partir de este momento, y contando con una sólida presencia en la Universidad Nacional Autónoma de México, se convertiría en un referente inexcusable, al menos hasta finales de la década de los ochenta. No obstante, el primer contacto entre el marxismo y la filosofía académica mexicana tuvo lugar ya en la década de los treinta. El debate que en 1934 enfrentó a Antonio Caso con su antiguo discípulo Vicente Lombardo Toledano puede considerarse en este sentido como un hito emblemático. ¿Por qué pese a ese temprano y significativo contacto, la filosofía académica mexicana no reconoció al marxismo como interlocutor válido hasta fecha tan tardía? ¿Por qué el marxismo no conoce una presencia institucional en el entramado de la filosofía mexicana hasta la década de los sesenta?

Lejos de una suerte de esencialismo ideológico que vincularía dicho desfase a un conservadurismo inherente a las instituciones académicas mexicanas, mi propuesta pretende explorar las condiciones sociales e intelectuales, las motivaciones personales y las contingencias históricas que determinaron esa particular recepción del marxismo en el ámbito de la filosofía mexicana. En otras palabras, intento explorar las condiciones de posibilidad, las intenciones y las eventualidades que contribuyen a explicar ese “no acontecimiento”, el hecho de que la recepción académica del marxismo y su consagración institucional se difiriera hasta la década de los sesenta. Desde esta perspectiva, de lo que se trata es de discutir en torno a los procesos de recepción de ideas intelectuales a través de un caso significativo. Este programa sitúa nuestro trabajo en el área de los estudios de la sociología de la filosofía.¹

¹ Varios puntos merecen aclararse aquí. La sociología de la filosofía no debe considerarse

Ubicado en esta línea de investigación, partiré de dos hipótesis complementarias. Por un lado, consideraré que una lectura crítica de la polémica entre Caso y Lombardo permite identificar un conjunto de indicadores relativos a las condiciones sociales e intelectuales en las que tuvo lugar esa particular recepción del marxismo en el ámbito de la filosofía académica mexicana. En segundo lugar, consideraré que estos indicadores y las condiciones a las

un reduccionismo sociologista de la actividad filosófica. La sociología de la filosofía asume, en primer lugar, que un texto filosófico es resultado de la articulación de diferentes niveles de experiencia, no todas conscientes: la trayectoria del autor, la situación específica a la que se enfrenta a la hora de escribir el texto, las formas simbólicas en las que, para un tiempo y lugar determinados, se expresan las ideas filosóficas y los procesos colectivos de recepción de los productos filosóficos (Moreno, 2011: 3-6). En consecuencia, la sociología de la filosofía cuestiona el hecho de que un texto filosófico admita exclusivamente una lectura en clave filosófica. De hecho, su objetivo es reconstruir y explicar la manera en que engarzan los diferentes niveles de experiencia, dando lugar así a un discurso polifónico cargado de referencias generadas en un plano social prediscursivo pero elaboradas simbólicamente a través de recursos filosóficos. En este sentido, decíamos, la sociología de la filosofía no puede considerarse un mero sociologismo. Su tarea se vincula a la de la propia filosofía, si entendemos esta como una empresa encaminada a arrojar luz sobre el inconsciente del filósofo. Desde este punto de vista, cabría considerarla como una ciencia auxiliar de la filosofía. Esta aproximación al estudio de la filosofía cuenta hoy en día con diferentes representantes a nivel internacional. Además de los autores vinculados a la órbita de Bourdieu a través del Centre de Sociologie Européenne (Louis Pinto, Gérard Mauger, Remi Lenoir), cabe destacar en el área anglosajona la obra de Randall Collins (Collins, 2005) y los estudios de Martin Kusch (Kusch, 2006). En España destacan los trabajos del Grupo de Investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz, entre los que cabe señalar Moreno (2005; 2006; 2007), Moreno y Vázquez (2006), y Vázquez (2008; 2009). Definida la sociología de la filosofía en estos términos cabe aclarar, aun someramente, cómo entienden el autor los conceptos de recepción, intención y contingencia. El problema de la recepción de las ideas filosóficas ha sido tratado dentro de la propia filosofía por la tradición hermenéutica. La historia efectual y la fusión de horizontes de Gadamer ha servido de inspiración a enfoques no estrictamente filosóficos, como la estética de la recepción (crítica literaria) o la *Begriffsgeschichte* (historia intelectual). En este último ámbito cabe destacar también a la Escuela de Cambridge que, heredera de la tradición de la filosofía del lenguaje anglosajona, tematiza la noción de la recepción de ideas en términos pragmáticos, como usos del lenguaje en contextos lingüísticos específicos. En nuestro caso, el problema de la recepción queda definido en términos de una sociología de la filosofía que aspira a identificar las condiciones sociales que posibilitan que una determinada idea haya podido ser utilizada de una manera particular en un contexto específico. Este mismo marco nos permite definir qué entendemos por intenciones o motivos. En este caso se trata de contrastar esas condiciones sociales de posibilidad con las expectativas de los agentes —algunas racionalizadas, otras no— al enfrentarse a las situaciones en que dichas condiciones se encarnan. Esta suerte de diálogo entre condiciones y situaciones (a través de las expectativas de los agentes) no estaría completo sin incluir la contingencia; es decir, todo aquello que, de manera inesperada —por no poder ser previsto a partir de las condiciones iniciales— irrumpe en el curso de los acontecimientos, dotando a las situaciones y a las nuevas condiciones de una fisonomía inesperada (v. g. como tendremos ocasión de ver, la irrupción del exilio filosófico español en la dinámica del campo filosófico mexicano).

que remiten son de tres tipos: el grado de autonomía del campo filosófico, la morfología de las redes filosóficas y la estructura generacional del periodo.

La noción de grado de autonomía del campo filosófico nos remite a la sociología de los intelectuales, de Pierre Bourdieu. Esta magnitud nos informa de la capacidad de un determinado microcosmos del campo intelectual para gobernarse a partir de intereses, valores y procedimientos generados y reconocidos por los propios integrantes del campo. En otras palabras, el grado de autonomía interpone un conjunto de problemáticas y saberes específicos que impone a los agentes en liza un trabajo de reconversión de sus recursos sociales de origen. Cuanto más importantes sean estas cesuras, cuanto mayor sea el trabajo de reconversión que impone la lógica del campo, mayor será el grado de autonomía del que éste goce frente a poderes e intereses exógenos (Bourdieu, 1991: 44-45). De esta forma, “mediremos” el grado de autonomía del campo filosófico mexicano para el periodo en cuestión desde dos puntos de vista. En primer lugar, por las funciones sociales que cumpla en relación con las luchas que concurren en el universo social; véase, por la específica relación que establezca con las demandas sociales y políticas de las que es objeto en el marco de los conflictos sociales: cuanto más orientada se encuentra su lógica interna hacia el cumplimiento de estas funciones, mayor será su dependencia respecto a las luchas sociales y menor el grado de autonomía (Bourdieu, 2005: 32-39, 68-72, 112-114). En segundo lugar y derivado de lo anterior, el grado de autonomía puede evaluarse por el nivel de dependencia que muestra la dinámica del campo respecto a su propia lógica interna. Recordemos al respecto que cuanto menor sea el grado de cesura y el trabajo de conversión que impone a los agentes que concurren en sus fronteras, mayores posibilidades habrá de que éstos hagan valer en sus disputas específicas los recursos y las disposiciones adquiridos en dominios ajenos. Como consecuencia, más sencillo es que parte del arbitrario social pase como impensado a formar parte de los principios que regulan los lances del juego y, en consecuencia, que el campo se jerarquice de forma homóloga a como lo hace el universo social del que provienen los diferentes agentes (Bourdieu, 2005: 100-101). Por el contrario, si un campo experimenta un incremento en su nivel de cesura tenderá a fortalecer como criterio de jerarquización el reparto de los recursos específicos en detrimento del que produce desigualdades sociales de origen.

El concepto de red proviene de los estudios microsociológicos de la filosofía de Randall Collins y hace referencia a la forma fundamental que adquieren las interacciones intelectuales. Los intelectuales entran en contacto unos con otros a través de rituales de interacción que van dando lugar a las trayectorias particulares de cada uno de ellos (Collins, 2005: 29). Una red intelectual constituye entonces la cadena de rituales que han compartido a

lo largo del tiempo un número determinado de agentes, relacionados por vínculos horizontales y verticales (Collins, 2009: 255-260). El primer tipo de nexo vincula al intelectual con sus contemporáneos, el segundo constituye cadenas genealógicas maestro-discípulos y establece vínculos remotos entre diferentes generaciones. A través de estas cadenas fluye el capital intelectual y lo que Collins denomina energía emocional (Collins, 2005: 33-38); ambos elementos constitutivos de una creatividad intelectual resultado de un proceso de combinación y oposición de ideas (Collins, 2009: 262).² Efectivamente, los lazos horizontales que unen a los intelectuales con sus contemporáneos responden a dos tipologías básicas. Por un lado, definen grupos de pares; es decir, colectivos creados a través de rituales de interacción coronados por el éxito y que, en consecuencia, generan una identidad grupal en torno a símbolos compartidos y a la convicción de participar en un proyecto común. Por otro lado, la construcción de esta identidad requiere una toma de posición consciente frente al maestro o frente a otros grupos de pares, lo que polariza la red en posiciones diferenciadas que se organizan de manera jerárquica en función del lugar que ocupan en el espacio de atención por el cual se compite. De esta forma, el campo intelectual se conforma a través del enfrentamiento entre redes concretas, cada una de ellas cohesionadas a través de rituales de interacción exitosos y organizadas en nódulos diferenciados que aglutinan a sus integrantes en función de capitales y disposiciones intelectuales compartidas.

Las relaciones maestros-discípulos introducen la variable temporal en el estudio de las redes intelectuales, lo que nos remite al concepto de generación. El uso que realizamos de este concepto se apoya en las aportaciones de Karl Mannheim, quien rompe con el enfoque naturalista que deduce mecánicamente la acción de un grupo generacional a partir de una determinada secuencia biológica (por ejemplo, como propone Collins, cada 30 años). La sucesión biológica de seres humanos como hecho natural no logra explicar la formación de generaciones en tanto que categorías sociales. Efectivamente —y aquí apelamos a Mannheim— es necesario comprender el hecho generacional como un fenómeno social. En este sentido, el sociólogo húngaro introduce

² El término energía emocional proviene de la sociología de las emociones y denota un impulso y una estima de sí efecto de una cadena virtuosa de rituales de interacción coronados por el éxito (Collins, 2005: 33-38). El capital cultural se activa a partir de un determinado umbral de energía emocional. Collins distingue una serie de comportamientos asociados a una baja energía emocional —bloqueo intelectual, disminución de expectativas y ambiciones intelectuales, asilamiento o repliegue hacia grupos locales, etcétera—. Por otro lado, conviene distinguir las emociones transitorias de la energía emocional. A diferencia de aquéllas, ésta se prolonga incluso cuando el ritual ha finalizado.

la noción de localización generacional —según la traducción de Gil Villegas (Gil Villegas, 1996: 97)—³ entendida como una posición social que agrupa a individuos contemporáneos entre sí dentro de un mismo espacio cultural y geográfico. El concepto de localización generacional permite así definir una serie de determinaciones sociohistóricas similares para un conjunto de individuos cronológicamente coetáneos, limitando su experiencia y su acción dentro de unos posibles y excluyendo otros (Mannheim, 1993: 209). Quiere esto decir que al identificar posiciones generacionales similares podemos discriminar imposibles sociológicos tales como el hecho de que, miembros de contextos culturales o geográficos alejados y que no han entrado en contacto entre sí, lleguen a formar una generación —en sentido sociológico— pese a compartir el mismo rango de edad biológica.

Ahora bien, Mannheim establece una segunda diferencia entre localización generacional y complejo generacional.⁴ Un complejo generacional emerge cuando individuos ubicados en una misma localización generacional —es decir, sometidos a determinantes similares— establecen un vínculo real y participan activamente en los cambios que tienen lugar en un determinado ámbito social (Mannheim, 1993: 221-222). Este “destino compartido” que convierte lo potencial en actual debe entenderse en términos de una experiencia específica que impide, en la mayoría de los casos, imputar el concepto de complejo generacional al conjunto de la sociedad. Porque la posibilidad de participar en lo que Mannheim denomina como un destino común se encuentra desigualmente distribuida por el espacio social, toda vez que éste no se presenta como una unidad indiferenciada, sino constituida por diferentes campos sociales a los que, con diversa intensidad y duración, se ven expuestos los individuos a lo largo de su trayectoria.⁵ Resulta pertinente entonces preguntarse cómo se forma un nuevo complejo generacional en el

³ En la traducción del texto de Mannheim “Das Problem der Generationen” llevada a cabo por la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), se utiliza el término situación generacional.

⁴ En el texto de REIS se utiliza el término conexión generacional.

⁵ De esta forma, aun formando parte de una misma localización generacional —como, por ejemplo, aquella en la que se ubicarían los mexicanos que viven en su etapa de madurez el proceso revolucionario de 1910— resultaría difícil hablar de una generación de la Revolución en la que se incluyera al campesino y al hombre de letras; de la misma forma que tampoco cabría hablar de una generación en relación con una elite indiferenciada, suerte de generalización que no distingue la eficacia de los recursos específicos —intelectuales, económicos, sociales, políticos, etc.— que definen campos sociales diferenciados. En conclusión, aunque pueda ocurrir que bajo determinados eventos todo el espacio social se constituya como un complejo generacional —Mannheim pone el ejemplo de una guerra—, lo que suele suceder es que dichos complejos surgen y están asociados a la dinámica de campos sociales específicos.

marco de un determinado campo social. En *La distinción*, Pierre Bourdieu resulta claro al respecto: la aparición de diferentes generaciones está relacionada con la transformación del modo de generación social de los agentes (Bourdieu, 2006: 464). Para que esta producción de nuevas subjetividades tenga lugar es necesario entonces que se produzca un evento que altere los equilibrios de fuerzas que deciden el control de los medios de reproducción del personal que aspira a integrarlo. En función del grado de autonomía del campo en cuestión, estos eventos decisivos pueden originarse fuera de las fronteras del campo.⁶

Finalmente, Mannheim introduce una tercera distinción que le permite diferenciar entre complejo y unidad generacional.⁷ En pocas palabras, una unidad generacional emerge cuando en el marco de un conflicto en una “comunidad de destino” —es decir, dentro de un determinado complejo generacional— se produce una polarización entre grupos que articulan y emplean esa experiencia compartida de forma distintiva. Si bien los integrantes de un complejo comparten ese conjunto de problemáticas comunes que constituyen el orden del día en torno al cual se discute, la unidad generacional es el resultado de unas fuerzas formativas —intenciones básicas y principios configuradores, en palabras de Mannheim— compartidas por grupos concretos a través de contactos personales (Mannheim, 1993: 223-225).⁸

En definitiva, en el debate entre Lombardo Toledano y Antonio Caso encontramos indicadores de esas tres variables aptas para definir las condiciones de posibilidad de ese primer contacto entre el marxismo y la filosofía académica mexicana de los años treinta. En el capítulo que sigue presentaré la polémica entre Caso y Lombardo desde un punto de vista exclusivamente textual. En el apartado 3 señalaré la manera en que los argumentos que ofrecen ambos contendientes pueden leerse precisamente como indicativos de las condiciones sociales e intelectuales que los hicieron posibles. En el cuarto apartado propongo cómo esas tres variables se combinaron en una unidad histórica específica. Finalmente, con base en lo anterior, ensayo una

⁶ En el caso de una filosofía con un escaso nivel de autonomía, comprender los procesos de producción de generaciones filosóficas pasa por atender a las transformaciones que tienen lugar, especialmente, en los campos político y religioso, para analizar a continuación cómo esas transformaciones han producido cambios relevantes en el sistema escolar, en el reparto del poder académico y en los modos de acceso al mundo intelectual.

⁷ En este caso, la traducción de Gil Villegas y de la revista REIS coinciden.

⁸ Desde este punto de vista cabe vincular el concepto de unidad generacional al de red, en tanto que los nódulos que polarizan las redes intelectuales aglutinan a sus integrantes en función de capitales y disposiciones intelectuales compartidas. Estas disposiciones y capitales, conservándose relativamente estables a través de las generaciones, constituyen las condiciones sociales de posibilidad de la constitución de tradiciones filosóficas.

explicación del retraso con el que se produce la recepción del marxismo por parte de la filosofía académica mexicana.

2. La polémica entre Caso y Lombardo: espiritualismo y materialismo

A raíz de la aprobación el 1° de diciembre de 1934 de la reforma del artículo 3° de la Constitución, por la cual se sustituía la enseñanza laica por la educación socialista, Antonio Caso publicaba, 20 días después, un artículo en *El Universal* en contra del marxismo (Caso, 1971a). En respuesta, Francisco Zamora defendería las posiciones del materialismo histórico (Zamora, 1971), lo que inauguraría un intercambio polémico al que, a partir del 13 de febrero de 1935, se sumaría Lombardo Toledano y que provocaría la respuesta airada de Caso. El debate entre Caso y Lombardo adquirió un perfil esencialmente metafísico con el fin de dilucidar las credenciales del materialismo (monismo) y del espiritualismo (dualismo). Otros puntos polémicos fueron los relativos al proyecto social y político del marxismo, a las formas de argumentación de cada contendiente y, en los momentos más agrios del enfrentamiento, a los giros y la falta de coherencia en las trayectorias intelectuales de maestro y discípulo.

La estrategia de Caso pasa por defender un dualismo en el cual la esfera del espíritu constituye un dominio irreductible a la realidad material, deduciendo de aquí que la utilización de los métodos de la ciencia son improcedentes para el estudio de los objetos espirituales (Caso, 1971b: 292). Según Caso, el dualismo materia-espíritu se fundamenta en las propias características de la realidad material y psíquica. En relación con el primer punto, Caso discute la categoría de movimiento, vinculándola al desplazamiento físico en el tiempo (Caso, 1971b: 296, 299). Esta concepción del movimiento como cambio de lugar implica entonces necesariamente al tiempo y al espacio. Este hecho es importante porque permite al filósofo capitalino cuestionar la tesis de Lombardo Toledano sobre la posibilidad de un movimiento no espacial —“un movimiento no-espacial es un no movimiento” (Caso, 1971b: 300)—, y de aquí su afirmación del carácter material de las sensaciones en tanto que movimientos nerviosos.⁹ Ahora bien, para completar su argumento, recuerda Caso que esta relación mutua entre espacio y tiempo no implica identificar ambas

⁹ Como veremos, Lombardo Toledano apela a la dialéctica para defender la posibilidad de un movimiento no espacial, a lo que Caso responde no sin ironía que esta estrategia sitúa a su contrincante en las filas espiritualistas, toda vez que la dialéctica es un movimiento de oposición y síntesis de ideas. Es más —afirma Caso— esta apelación a la dialéctica entraría en contradicción con el supuesto materialista de la sensación como fenómeno biológico (Caso, 1971b: 301-302).

variables (Caso, 1971b: 307). Asumir esta diferencia y reconocer el carácter inespacial del tiempo es lo que permite definir una frontera entre el mundo material (el del espacio-tiempo) y el ámbito psíquico, caracterizado exclusivamente por la temporalidad: “pensar —afirma— es distinto de moverse” (Caso, 1971b: 291, 315). En conclusión, si los fenómenos psíquicos, la sensación o vivencia en la conciencia de un hecho físico no suponen movimiento —sino un fenómeno espiritual irreductible al hecho que lo causa— no podemos reducir este ámbito al de la realidad material (Caso, 1971b: 298, 300). Por otra parte, es en los propios caracteres de lo psíquico donde encuentra Caso el fundamento de dicha irreductibilidad: lo psíquico está dado siempre a un yo, es inespacial, es inextenso, no tiene figura, no está localizado, no tiene propiedades electromagnéticas y no posee gravitación (Caso, 1971b: 309).

La irreductibilidad de la esfera espiritual deja sin fundamento al materialismo marxista. Es más, la nueva concepción de la materia que ha impuesto la física contemporánea corroboraría esta tesis. Lejos de la vieja concepción atómica determinista sobre la que, entiende Caso, se sostiene el materialismo filosófico, la física cuántica pone de manifiesto el carácter energético y dinámico de la materia (Caso, 1971b: 301, 315).¹⁰ En una línea parecida, se pronuncia contra la naturalización de la subjetividad que lleva a cabo Lombardo mediante la reducción de la sensación a mero fenómeno material. La apelación materialista a la fisiología queda para Caso desacreditada desde el momento en que considera la sensación irreductible a sus causas, lo que sitúa la psicología humana fuera del ámbito de la biología. El materialismo marxista no puede, en conclusión, extraer sus fundamentos de las ciencias y mucho menos aún considerarse una ciencia. La ciencia (v. g. la teoría de la relatividad) no es en sí ni espiritualista ni materialista, aunque pueda ser interpretada dentro de una determinada concepción filosófica. Olvidar esto significa barrer las fronteras entre filosofía y ciencia y obviar que ambos saberes tiene objetos distintos y que los objetos ideales de la filosofía —e incluso, el de las ciencias lógicas— no pueden fundarse en ningún materia-

¹⁰ Caso se remite a la hipótesis del aniquilamiento de la materia —quizás olvidando que se trataba precisamente de eso, de una hipótesis—, para cuestionar la fundamentación científica del marxismo. Sería en las páginas de *Revista de Occidente* donde Caso entraría en contacto con dicha hipótesis a través de la lectura de “Estrellas y átomos” de Eddington (Caso, 1971b: 306-307). A la hora de responder al desafío de Lombardo, quien lo invita a fundamentar científicamente el idealismo sobre los principios de la física relativista, Caso sigue una estrategia distinta. Al asumir la teoría de Einstein —que por otra parte conoce por fuentes secundarias, especialmente francesas (Gaston Moch)— lo hará únicamente como un principio de la física del que no pueden derivarse verdades ontológicas (Caso, 1971b: 309). Caso establece así una frontera que sitúa a la especulación metafísica a salvo de las innovaciones científicas: éstas pierden el rol de juez en la resolución de conflictos filosóficos.

lismo. De modo que, concluye Caso, hablar de materialismo científico es condenarse a una contradicción irresoluble: el objetivo de este oximorón no es otro que vincular una postura filosófica (el materialismo) a los logros de la ciencia y situar mientras al oponente (el espiritualismo) en los dominios de la religión (Caso, 1971b: 314).

Para Lombardo Toledano el debate está bien delimitado: de lo que se trata es de presentar cómo el monismo materialista se opone al dualismo espiritualista; liza en la que, entiende, cada uno de los contendientes se sitúa en ámbitos opuestos: el primero se fundamenta y resulta acorde al movimiento científico actual, el segundo no deja de estar inspirado por una inquietud religiosa que le conmina a introducir esa dualidad en la estructura de lo real (Lombardo, 1971a: 329). Para fundamentar filosóficamente esta dualidad, Caso establece una separación entre espacio y tiempo que Lombardo Toledano considera inaceptable (Lombardo 1971a: 338). El problema de esta interpretación radica, señala Lombardo, en el paradigma mecanicista ya superado a partir del cual Caso concibe las categorías esenciales de movimiento, materia, espacio y tiempo. La reducción de todo movimiento a un movimiento de traslación, la idea de que el móvil que no recorre un camino no está en movimiento le resulta grosera —“este puede ser el criterio de un agente de mudanzas o de un inspector de carreteras pero no de un filósofo del siglo XX” (Lombardo, 1971a: 342)— por obviar el hecho de que nada existe en el universo inmutable y en reposo.¹¹ Por otro lado, la manera en que Caso declina el resto de categorías con el fin de sustentar su tesis de una realidad inmutable es deudora, señala Lombardo, de una física newtoniana que entiende la materia como cosa inerte y rígida, el espacio como receptáculo —no como una cualidad de la materia— y el tiempo como realidad absoluta (Lombardo, 1971a: 343). Acorde a los avances de la física moderna, afirma Lombardo la necesidad de superar el paradigma clásico y considerar que la materia no sólo existe en el espacio y el tiempo sino que el tiempo y el espacio existen en la materia (Lombardo, 1971a: 338).¹² Queda de esta

¹¹ Olvida por otro lado Caso “el movimiento inherente al mundo y a la vida, a todo el universo, a toda materia, el movimiento que se traduce en cambios de calidad y de cantidad de todo lo que existe, el movimiento dialéctico” (Lombardo, 1971a: 342). En relación con la crítica de Caso, para quien la dialéctica constituye un método de oposición y síntesis de ideas, recuerda Lombardo el carácter ontológico de la inversión que realiza Marx de la propuesta hegeliana: las contradicciones constantes en que se encuentran nuestras ideas y las síntesis a las que llegamos son el resultado de contradicciones y afirmaciones que tienen lugar en la naturaleza y en su proceso de desarrollo (Lombardo, 1971a: 347, 351).

¹² En relación con la hipótesis de la desintegración de la materia de Eddington, a la que apela Caso, Lombardo señala la filiación religiosa de aquel y lo califica de refugio de los creyentes (Lombardo, 1971a: 352).

forma injustificada la operación que realiza Caso para situar en la sensación, en la vivencia de la conciencia, una realidad inmóvil y por tanto inmaterial. La sensación, desde una perspectiva científica, debe entenderse como una corriente nerviosa, susceptible de medida, dotada de esencia química y sujeta a la ley de Van't Hoff, relativa a la velocidad de las reacciones químicas (Lombardo, 1971a: 336).

El único fundamento para sostener una realidad espiritual descontextualizada —en este caso, más allá del espacio— es por tanto de raigambre religiosa (Lombardo, 1971a: 357). La filosofía debe basarse en el conocimiento de la naturaleza y la teoría del conocimiento en la fisiología y en la psicología científica. A diferencia del espiritualismo, el materialismo dialéctico puede aspirar a fundarse en la ciencia porque comprende la unidad del ser y no cree en causas o factores fuera del mundo físico. Debemos recordar, señala Lombardo, que las especulaciones más importantes de la filosofía han sido coetáneas de las grandes épocas de la ciencia, de manera que hoy día la dialéctica marxista —apenas descubierta en todo su alcance— se corresponde con el desarrollo de la biología y de la física contemporánea (Lombardo, 1971a: 339-340).

3. Indicadores implícitos en la polémica entre Caso y Lombardo

El debate que acabamos de presentar no sólo admite una lectura en clave de confrontación entre argumentos filosóficos. Si relacionamos dichos argumentos con las motivaciones y las trayectorias de quienes los esgrimían, aparecerán como indicadores de las condiciones sociales e intelectuales que los hicieron posible. Nuestra hipótesis de partida afirma que estos indicadores son de tres tipos: el grado de autonomía del campo filosófico, la estructura generacional y la morfología de las redes filosóficas. ¿De qué forma están presentes dichas variables en la polémica y cómo se relacionan con las motivaciones de sus autores?

El problema de la autonomía del campo filosófico se presenta en el debate a través de tres cuestiones puntuales. Primero, en la subordinación implícita de la controversia filosófica al conflicto político-ideológico entre liberalismo y marxismo. En el marco de una coyuntura histórica de profunda politización, el intercambio dialéctico remite a un conflicto temporal entre liberalismo y socialismo en el que ambos autores se posicionan de manera antagónica. Este conflicto abstracto y planetario adquiere para los protagonistas un perfil concreto, vinculado al problema educativo y al de la autonomía intelectual y académica. Recordemos precisamente que el *casus*

belli de la polémica no es otro que la aprobación el 1° de diciembre de 1934 de la reforma del artículo 3° de la Constitución por la cual se sustituía la enseñanza laica por la educación socialista. Las discusiones en el ámbito académico e intelectual que precedieron a la aprobación de esta iniciativa se iniciaron meses antes. El conflicto quedó escenificado en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, donde entre septiembre y octubre de 1933 se discutieron las conclusiones del X Congreso Nacional de Estudiantes, en el cual la directiva se había pronunciado a favor de la ideología marxista como guía educativa. Para evaluar los pros y contras del acuerdo, los organizadores del Congreso de Universitarios invitaron a Antonio Caso y Lombardo Toledano, en este momento director de la Escuela Nacional Preparatoria. Los argumentos polémicos de Caso apuntaron en una doble dirección. Por un lado, anotó que la adopción del marxismo suponía un reduccionismo de la labor educativa y científica propia de la institución universitaria. La responsabilidad de la orientación que debía adquirir dicha empresa debía recaer no sobre el Estado sino sobre los propios catedráticos; forma esta por la cual la Universidad se aseguraría la pluralidad de enfoques a la que, por definición, debía dar cabida: una cosa era que la academia desempeñara una función social bajo una determinada orientación y otra muy distinta que adoptara un credo específico (Caso, 1971c: 179; Caso, 1971d: 182). Por otro lado, Caso apeló a la provisionalidad de toda doctrina no religiosa, sujeta siempre a discusión y disputa; concepción esta que poseía sin duda una clara filiación con la crítica que su antiguo maestro Justo Sierra hiciera en su *Discurso en honor de Gabino Barreda* del dogmatismo positivo y de su ceguera a la hora de entender la ciencia como una labor sustentada sobre la duda razonada (Caso, 1971c: 177; Caso, 1971d: 183). Lombardo, por su parte, recordó que el Estado cumplía una función ideológica al servicio de la clase dominante, por lo que nunca había actuado ni podía actuar de forma neutral en relación con el problema educativo. De esta forma, la libertad de cátedra tal y como la entendía la tradición liberal implicaba en realidad un tipo de enseñanza orientada hacia el éxito individual en el ámbito profesional (Lombardo, 1971b: 192). Frente a esta orientación, Lombardo recordaba cómo la Universidad debía situar entre sus prioridades combatir la injusticia social generada por la falsa forma de producción y la mala distribución de la riqueza y contribuir, en consecuencia, a instaurar la socialización de la propiedad mediante el desarrollo ético y moral del alumno como individuo social: la educación marxista constituía desde este punto de vista una necesidad acorde a los tiempos (Lombardo, 1971b: 194-196).

Finalmente, el Congreso adoptó la línea defendida por Lombardo y terminó declarando que la Universidad debía contribuir ideológicamente a

la destrucción del capitalismo y a la instauración del socialismo, lo que fue entendido por su oponente como un severo revés a la libertad de cátedra.¹³ Caso amenazó con dimitir si la propuesta salía definitivamente adelante y se imponía el marxismo como ideología de la Universidad Nacional (Hernández, 1971: 229-232). Entre vivas a Caso y a la libertad de cátedra los estudiantes católicos, apoyados por los profesores de la Facultad de Derecho, promovieron una huelga general que desembocó en la renuncia de los directores de las diferentes facultades y del rector Roberto Medellín. En la Asamblea Constituyente de la Universidad, las organizaciones católicas lograron que Gómez Morín fuera elegido Rector interino. La huelga quedó desconvocada. Ante esta situación, Narciso Bassols —en calidad de secretario de Educación Pública— propuso al presidente Abelardo Rodríguez otorgar la autonomía total a la Universidad mediante la aprobación de una nueva Ley Orgánica de la Universidad. El Estado, que reconocía así que su proyecto educativo era otro —ligado a los fines del programa revolucionario y orientado fundamentalmente hacia la educación técnica de las clases populares— se desentendía de la suerte de la institución, a la que sustraía su carácter nacional y la asignación correspondiente (Mendoza, 2001: 81-84). En definitiva, la posibilidad de leer la polémica filosófica entre Caso y Lombardo en el marco de este enfrentamiento político entre liberales y marxistas, entre el poder espiritual y el poder temporal a la hora de organizar y orientar la educación nacional, nos informa sobre el grado de dependencia del campo filosófico con respecto a las demandas del universo social en el que se situaba.¹⁴

Por otro lado, la polémica metafísica no sólo remite a una pugna entre concepciones políticas opuestas. También se refiere a un conflicto sobre la autoridad de los saberes, sobre la delimitación de fronteras y la jerarquía que debía gobernar las relaciones entre ciencia y metafísica. Como podemos deducir de los argumentos de cada contendiente, las posiciones se polarizan en una defensa de la irreductibilidad de la esfera del ser a la lógica científica (dualismo idealista de Caso) y de la subordinación de la reflexión filosófica a los

¹³ Cabe señalar que algunos alumnos marxistas rechazaron la resolución del Congreso y la postura adoptada por Lombardo, tachándola de antimarxista. El propio Partido Comunista Mexicano no apoyaría la iniciativa del Congreso.

¹⁴ Hubo, no obstante, algunas referencias explícitas a las posiciones políticas del oponente. Así, Caso cuestionaría el economicísimo marxista al que acusa, por un lado, de recaer en un reduccionismo que selecciona un factor social entre varios y lo eleva a la categoría de *factotum*; por otro, de asociar de manera unilateral la economía a la materialidad, olvidando que aquella conforma un tipo de valor social específico e implica, en consecuencia, el orden de los deseos y de las creencias (Caso, 1971b: 324-326). Por su parte, Lombardo advierte sobre las implicaciones políticas conservadoras del espiritualismo: estas basculan entre la doctrina social de la Iglesia y el fascismo (Lombardo, 1971a: 362).

resultados de la ciencia (monismo materialista de Lombardo). Cáigase en la cuenta de que ni Caso ignora la ciencia, ni Lombardo aboga por la disolución de la filosofía. De lo que se trata más bien es de dilucidar si la filosofía, entendida como especulación metafísica, goza de autonomía frente a los conclusiones de las ciencias naturales, o si bien aquella debe situar sus fundamentos e iniciar su reflexión a partir de dichos resultados. No se trata de una mera cuestión epistemológica y metodológica. En el marco del antagonismo político al que hemos hecho mención, la polarización entre monismo y dualismo supone un conflicto de competencias entre ciencia natural y filosofía en el que se dilucida la autoridad intelectual para hablar (y en qué términos) sobre los diferentes campos disciplinarios. Recordemos en este sentido que los autores utilizados por Lombardo y por Zamora fueron en su mayoría rusos y norteamericanos —con una notable presencia de científicos y de filósofos de la ciencia—, mientras que Caso se apoyó en un canon filosófico constituido fundamentalmente por pensadores franceses, alemanes e italianos (Hernández, 1971: 286).¹⁵ Autoridad intelectual en juego que, por otra parte, habría de tener repercusiones académicas, toda vez que la institucionalización de la filosofía constituía un evento relativamente reciente en el que, como veremos, Caso desempeñó un papel esencial tras el erial positivista.

Finalmente, el propio ritual de la discusión ofrece cierta información sobre el grado de autonomía del campo filosófico. El ceremonial filosófico expresa una voluntad de explicitar criterios para delimitar el espacio de discusión y, a partir de aquí, un intercambio específicamente filosófico sobre la validez de los razonamientos del oponente. Así, Antonio Caso cuestiona la validez de los silogismos que opera Lombardo y la confusión filosófica implícita en la identificación de los argumentos de la metafísica espiritualista con los de la teología (Caso, 1971b: 321); mientras, aquel recuerda que es sobre los espiritualistas y no sobre los materialistas en quien recae la carga de la prueba a la hora de demostrar la existencia de una entidad espiritual, así como el hecho de que no puede partirse de un juicio *a priori* (la dualidad del espíritu y la materia) para demostrar que materia y espíritu son irreductibles: este método de razonamiento responde en esencia a los procedimientos de la fe (Lombardo, 1971a: 332, 336, 339). No obstante, este ceremonial filosófico se inculca constantemente a través de envites personales, argumentos de autoridad y falacias *ad hominem*. Más allá de las acusaciones de razonamientos tendenciosos viciados por fines políticos espurios, resulta interesante señalar cómo Caso reprocha a Lombardo, no sólo su pasado cristiano, sino su falta

¹⁵ El propio Hernández Luna da cuenta, en el prólogo a la polémica entre Lombardo y Caso, de todos los autores que cita cada uno de ellos (Hernández, 1971: 286).

de gratitud hacia su persona —en calidad de antiguo maestro— y hacia las instituciones en las que se formó (Caso, 1971b: 318). En cambio, Lombardo justifica su paso del espiritualismo cristiano al marxismo como producto de una evolución intelectual y, en consecuencia, como una maduración y un logro pedagógico. Finalmente, recuerda Caso que él también es producto de una evolución, en esta ocasión del positivismo al espiritualismo, para terminar renegando de toda la educación recibida en la preparatoria y en Altos Estudios (Lombardo, 1971a: 358-361).

En relación con la siguiente variable, la polémica entre Caso y Lombardo no deja de expresar un conflicto generacional que, en este caso, enfrenta a maestro y discípulo directo. Hacia 1933, Lombardo Toledano era considerado como el referente intelectual del marxismo mexicano —fue el primer egresado de la universidad declarado abiertamente marxista— y un reconocido líder de las organizaciones obreras. En cierta medida, estas tomas de posición pueden entenderse como una particular canalización de disposiciones incorporadas a través de la figura de Caso. Ya desde su tesis doctoral en jurisprudencia de 1919 (*El derecho público y las nuevas corrientes filosóficas*) puede apreciarse la poderosa influencia del maestro, tanto en la metodología de trabajo como en los contenidos y en el espíritu que animan la obra (Krauze, 2008: 96). Una pasión moralista impregnada de tintes proféticos, donde la educación adquiere un verdadero rol redentor de la miseria humana; un cristianismo de corte humanista en el que el Evangelio —incluso cuando Lombardo haya hecho profesión de fe marxista— constituye un referente inexcusable en la búsqueda de la rectitud y, en términos weberianos, un magisterio ejemplar ejercido sobre un círculo de elegidos, constituyen ese *ethos* incorporado a través de la figura del maestro.¹⁶ No resulta aventurado afirmar que de la prolífica *Generación del 15*, toda ella formada en las aulas de Caso, Lombardo Toledano fue el discípulo que mantuvo unos lazos afectivos más estrechos con el maestro. Este hecho contribuiría sin duda a que la ruptura entre ambos fuera especialmente agria y a que la polémica terminara derivando hacia la descalificación mutua.

Efectivamente, la distancia entre discípulo y maestro se ensancha a medida que aquél opera una progresiva implicación en el terreno de la arena pública, en el marco de las organizaciones obreras callistas. Esta posición política orienta sin duda su encuentro con el marxismo que, según el propio Lombardo, acaecido en 1925, le permite romper con el idealismo incorporado

¹⁶ Recordemos respecto a este conjunto de disposiciones *Las Máximas* publicadas en *El Universal* en 1934; código de carácter ético y moral expresado en forma de mandamientos y donde los contenidos religiosos de raigambre cristiana se solapan con postulados marxistas (reproducido en Krauze, 2008: 329-330).

en la Escuela de Altos Estudios bajo el magisterio de Caso (Illades, 2008a: 284). La ruptura con el idealismo y especialmente con la figura del maestro no resulta sin embargo del todo completa: la intensidad de las interacciones que habían compartido contribuye a que, más allá de las divergentes tomas de posición, Lombardo aún conserve disposiciones heredadas vía el antiguo maestro. De esta forma, como sugeríamos más arriba, el marxismo de Lombardo Toledano es resultado de una adecuación de las disposiciones proféticas, del ímpetu moralista y redentor propio de Caso a un pensamiento que podía actuar paralelamente como ideología del movimiento político al que aquél se adscribía.¹⁷ Esta trayectoria que aleja progresivamente al alumno del maestro eclosiona finalmente en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos de 1933.

La polémica también resulta indicativa de las redes filosóficas en las que cabe situar a ambos contendientes. Recordemos que durante buena parte de las décadas de 1910 y de 1920, Antonio Caso había ocupado el centro de atención filosófico del universo intelectual mexicano.¹⁸ Principal heredero de la genealogía fundada por Justo Sierra, Caso rompería con el positivismo crítico de su maestro apoyándose en unas disposiciones religiosas heterodoxas y en una sólida formación humanista que desembocaba en una metafísica irracionalista y cristiana inspirada en las fuentes de Schopenhauer, Bergson y James. Por otro lado, Caso retoma la empresa de renovación institucional de Sierra, reorganiza los estudios de letras en la UNAM y reintroduce la filosofía en la enseñanza superior. En torno a esta posición central se organiza una densa red de interacciones en la que se concentra la mayor creatividad filosófica del país durante las décadas de 1910 y 1920.¹⁹ Los encuentros que

¹⁷ En la trayectoria familiar de Toledano es posible encontrar algunas claves que contribuyen a explicar, no sólo la “empatía” con el profetismo de Caso sino la predisposición hacia el terreno de la política y la ideología marxista, cuando las condiciones al respecto resultaron favorables. Efectivamente, Lombardo Toledano provenía de una familia de emigrantes italianos con importantes recursos económicos vinculados a la minería (Lombardo estudió en uno de los centros más exclusivos de la capital). Sin embargo, los recursos familiares comienzan a verse mermados en un proceso que arrastra consigo la unidad y la armonía familiar. Toledano vive intensamente el ciclo de auge y decadencia, cargando sobre sus hombros, más que ningún otro miembro de la familia, el peso de recomponer la situación económica y afectiva del núcleo familiar. Según Enrique Krauze, esta vivencia imprime en el carácter del joven Lombardo dos elementos característicos que explican cualidades de su obra intelectual y de su trayectoria política: la ambición individual que lo alienta en todas sus empresas y la búsqueda de reconciliación de una unidad perdida (Krauze, 2008: 39-40).

¹⁸ Sobre esta consagración intelectual y académica y las condiciones que la posibilitan, véase Estrella (2010a: 316- 330).

¹⁹ Esta posición central en la red cuenta con una “base material” (Collins, 2005: 800), producto del pronto acceso de Caso a una gran variedad de puestos docentes en Jurisprudencia,

unen al maestro con un selecto grupo de jóvenes discípulos resultan en este sentido esenciales.

Por otra parte, comprender cómo surge la posición que ocupa el marxismo al que se adscribe Lombardo requiere que nos detengamos brevemente en el socialismo decimonónico mexicano.²⁰ Su desarrollo tuvo lugar en el marco de los diferentes idealismos metafísicos que competían con el positivismo por el espacio de atención intelectual. La disolución del estadio de dominio positivista reconfiguró la estructura de posibles y la jerarquía de las redes. En la nueva fase que se inaugura, la metafísica irracionalista de Caso vendría a ocupar una posición dominante en torno a la cual gravitaría la vida intelectual y filosófica mexicana. En este contexto, el socialismo mexicano del primer tercio del siglo XX se reinventa despojándose de sus credenciales idealistas decimonónicas y aproximándose al marxismo. A través de esta incursión en el materialismo histórico, el nuevo socialismo ocupa el hueco dejado por la disolución del positivismo, retoma la bandera del materialismo y del cientifismo y las combina con las aspiraciones de reforma social que conservaba de su pasado utópico. Por otro lado, esta reconversión del socialismo mexicano tiene lugar en un contexto político favorable a la extensión de la ideología marxista. De hecho, buena parte de los encuentros que conforman la red en la que se ubica Lombardo Toledano tienen lugar en el ámbito de la arena pública y de la política educativa, si bien no deben olvidarse empresas que, aun subordinadas a las urgencias temporales, poseen vocación intelectual y académica: la fundación de la Universidad Obrera y su medio de difusión, la revista *Futuro*, la Editorial Revolucionaria fundada por Bassols, la posterior Liga de Acción Política y su revista *Combate* o la magna traducción de *El capital* realizada por Wencelsao Rocés.²¹

El profundo rechazo que muestra Antonio Caso hacia el marxismo radica entonces en el temor a que ese nuevo socialismo pudiera llegar a convertirse en una reedición del positivismo que él entendía contribuyó a destronar; véase: un materialismo cientifista que apoyado desde el poder político aspirara a convertirse en la ideología oficial del régimen (Caso, 1971b: 322).²² Por

Preparatoria y Altos Estudios (posteriormente Filosofía y Letras). A lo largo de su magisterio, Caso imparte las cátedras de ética, estética, sociología, epistemología, lógica, historia de la filosofía, filosofía de la historia e introducción a la filosofía, muchas de estas materias, introducidas por primera vez en los programas académicos por él mismo.

²⁰ Sobre el socialismo mexicano del siglo XIX, véase Illades (2008b).

²¹ La red marxista estaría compuesta entre otros, amén del propio Lombardo, por Narciso Bassols, Francisco Zamora, Víctor Manuel Villaseñor, Jesús Silva Herzog y Wenceslao Rocés, quien no dejaría de reconocer la estrecha amistad que le unía a los dos primeros (Rocés, 1984).

²² Por otro lado, el marxismo tuvo una acogida especialmente calurosa entre los profesores de escuela (Fuentes, 2011), hecho que sin duda agravaría la preocupación de Caso y su percepción

su parte, Lombardo no puede dejar de ver en la metafísica irracionalista de Caso y en la posición que este ocupa en las redes filosóficas mexicanas de los años treinta una rememora del idealismo conservador que obstruye el progreso intelectual y social.

4. Las condiciones de posibilidad: autonomía, conflicto generacional y nuevas redes filosóficas

Los tres indicadores sobre los que nos informa la polémica entre Caso y Lombardo remiten a las condiciones sociales e intelectuales en las que tuvo lugar el primer contacto entre el marxismo y la filosofía académica mexicana. ¿De qué manera estas condiciones de posibilidad conformaron el contexto específico de recepción, una unidad histórica diferenciada frente a estadios filosóficos anteriores y posteriores?

Las tres cuestiones implícitas en la polémica relativas al grado de autonomía remiten a un proceso de transición entre dos estadios filosóficos que apunta hacia un incremento de la de autonomía intelectual, hacia una definición de fronteras y una afirmación del interés específicamente filosófico. Efectivamente, desde finales de la década de los treinta seremos testigos de cómo la diferenciación de la actividad filosófica se intensifica a partir de dos grandes líneas de acción: la constitución de una base institucional adecuada para la investigación filosófica y el incremento del profesionalismo de la disciplina (Villoro, 1995: 36-37). En relación con el primer punto cabe destacar la creación en 1941 del Centro de Investigaciones Filosóficas, la implantación de un programa de becas para estudios en el extranjero, la fundación de revistas que dan cabida a temas específicamente filosóficos —como *Filosofía y Letras* y más tarde *Dianoia*— o la monumental labor de traducción que lleva a cabo el Fondo de Cultura Económica. En relación con el segundo punto debemos señalar el fortalecimiento de nuevas formas de consagración académica e intelectual como respuesta a una despersonalización de las interacciones, merced al fortalecimiento del entramado institucional y al incremento de las competencias y habilidades técnicas que se iban a requerir para ingresar e interactuar de manera exitosa en el campo.

La polémica entre Caso y Lombardo nos informa del proceso de transición hacia esta nueva etapa: si bien conserva elementos característicos del

en clave amenaza filosófica, ideológica y política. El mismo Jorge Fuentes nos recuerda cómo la emigración alemana a México, como consecuencia del ascenso del nazismo, también contribuyó a extender y fortalecer el socialismo marxista en tierra azteca.

estadio filosófico anterior (dependencia del debate filosófico de intereses, grupos y urgencias políticas; conflicto por la jerarquía y las competencias de la propia disciplina; personalización de los envites), presenta otros que apuntan en la nueva dirección (mayor grado de eufemización del debate político y subordinación al conjunto de problemas legítimos y operaciones específicamente racionales que impone la discusión filosófica; reconocimiento por parte de los contendientes de la legitimidad de un dominio filosófico intelectual e institucionalmente diferenciado; debate sobre la validez de los argumentos esgrimidos en función de su racionalidad y ajuste al estado de la disciplina).²³

En esta misma línea, el conflicto generacional que subyace a la polémica se sitúa en el marco de un proceso global de reorganización de la estructura generacional. La consagración intelectual de Antonio Caso viene marcada por la creación de un linaje propio capaz de generar nuevas problemáticas a partir de la herencia filosófica del maestro. La formación de este linaje tendría su origen en unas interacciones formales e informales intensamente focalizadas en la figura del maestro, cuya jefatura espiritual y moral se convirtió en un símbolo colectivo cargado de energía emocional. A este carácter sagrado del “maestro fundador” contribuye, por un lado, el magisterio profético de Caso; por otro, la disposición de los alumnos a consagrar esta aureola sacra, toda vez que acuden a su prédica en busca de dos demandas específicas: como sabio, una verdadera iniciación en los misterios del saber; como profeta, una misión de apostolado y un mensaje de salvación ajustados a las demandas del proceso revolucionario que estaban viviendo como jóvenes estudiantes. Ahora bien, desde finales de la década de los veinte y comienzos de los treinta esta cooperación maestro-discípulo deviene en un progresivo distanciamiento que cuaja en posturas enfrentadas, no sólo relativas al dogma sino a la propia contribución del maestro al acervo de la filosofía mexicana y a las formas proféticas de su magisterio.

La razón fundamental reside en que Antonio Caso y sus discípulos pertenecen a complejos generacionales distintos. A diferencia del complejo generacional en el que se sitúan los antiguos miembros del Ateneo, aquel al que pertenece la denominada *Generación del 15* experimenta la etapa militar de la Revolución durante sus años formativos en la Preparatoria o en la Universidad, lo que les impide, a diferencia de sus mayores, intervenir como protagonistas en alguno de los bandos enfrentados. El salto a la vida pública de este complejo generacional tendrá lugar a partir de 1920, cuando

²³ Para evaluar con mayor detalle la magnitud de esta transición en relación con el grado de autonomía del estadio filosófico anterior, puede consultarse mi artículo “La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos” (Estrella, 2010b).

la Revolución comienza a tomar la senda de la institucionalización y de la construcción del aparato estatal. Como consecuencia, a lo largo de la década de los veinte, el mundo intelectual mexicano se encuentra cada vez menos sometido a la demanda de bienes de salvación; demanda que comienza a ser sustituida por la de conocimientos técnicos adecuados para encarar el proceso de reconstrucción nacional en ciernes. Producto de dos momentos de la historia de México y del campo intelectual mexicano, esta joven generación —la primera formada completamente en el entramado institucional creado por Sierra y Caso y la primera en hacer del viaje iniciático al extranjero una señal de identidad— incorpora, por un lado, disposiciones salvíficas y proféticas vía Vasconcelos y Caso; pero también, hijos de una Revolución que toma la senda de la institucionalización y que genera nuevas demandas intelectuales, una disposición sacerdotal y burocrática, un afán de racionalización y gestión técnica que huye de la improvisación del genio creador.²⁴

En definitiva, el *ethos* de “los hijos del Ateneo” posee una ambigüedad estructural que les permite, en una primera etapa, responder a la particular oferta del maestro Caso, para posteriormente, en un nuevo marco histórico, distanciarse de la misma. Según Luis Villoro, estas nuevas condiciones inauguran para el campo filosófico un movimiento de autognosis y profesionalización que contrasta con el periodo anterior (Villoro, 1995: 29-30). Este fenómeno constituye un indicativo del proceso de diferenciación y autonomía en el que, como vimos más arriba, se estaba embarcando la filosofía mexicana. El nuevo complejo generacional será entonces quien protagonice la entrada de la filosofía mexicana en ese nuevo estadio. El conflicto entre Caso y Lombardo debe entenderse bajo estas coordenadas y situarse en el marco de ese proceso de sucesión generacional que culminaría a finales de la década de los treinta con el desplazamiento de Caso del centro de atención filosófica.

²⁴ La oposición entre disposiciones proféticas y sacerdotales proviene de la relectura que realiza Pierre Bourdieu de la sociología de las religiones de Weber. Según Bourdieu, el principio fundamental de diferenciación de los agentes religiosos es aquel que opone los productores de una visión cuasi-sistemática del mundo (el profeta) a las instancias de reproducción (el sacerdote) organizadas y legitimadas para inculcar tal visión (sistematizada) mediante una acción duradera. Este principio permite oponer el profeta al sacerdote “como lo discontinuo a lo continuo (*Ausseralltäglich*), lo extraordinario a lo ordinario, lo extra-cotidiano a lo cotidiano” (Bourdieu, 2005: 52). En otras palabras, mientras que la acción religiosa del profeta viene caracterizada por su naturaleza carismática, extraordinaria y discontinua, la del sacerdote responde a un método racional que se ejerce de forma cotidiana y rutinaria. La presencia de analogías estructurales y funcionales entre el campo religioso y el intelectual —algo que destacan tanto Bourdieu como Collins, quien este caso se apoya en los estudios religiosos de Durkheim para revelar ciertos paralelismos entre los objetos, las producciones y los rituales intelectuales y religiosos (Collins, 2005: 19-20)— justificaría extrapolar estos tipos del primer al segundo caso.

Por otro lado, la polémica entre maestro y discípulo tiene lugar dentro de una misma red filosófica: aquella que inaugura el positivismo crítico de Justo Sierra y que había demostrado una mayor capacidad de innovación filosófica durante los últimos 40 años. Ahora bien, el hecho de que el marxismo filosófico de Lombardo surgiera en conflicto con la posición del maestro y supusiera la precipitación de una red alternativa, no constituye un hecho aislado. El marco en el que se produce esta ruptura responde a un proceso de reorganización de la morfología de las redes filosóficas al amparo de la reestructuración generacional que estaba teniendo lugar en el campo filosófico. Los debates entre el maestro y los antiguos discípulos darán lugar a un serie de tomas de posición específicas en el seno del nuevo complejo generacional, el cual se polarizaría en unidades generacionales que terminarían cristalizando ya en los años cuarenta en redes diferenciadas. Podemos distinguir cuatro grandes redes a las cuales se sumará el contingente del exilio español. En primer lugar, la red orteguiana, en la que destacan figuras como Samuel Ramos, José Gaos o Recasens Siches y en la cual se formarán tres promociones de alumnos de Gaos, entre los que destacan —amén de Leopoldo Zea, su primer discípulo mexicano— los historiadores de las ideas, los *hiperiones* y los hegelianos (Gaos, 1980: 168-169); en segundo lugar, la red de la filosofía científica (o de la filosofía como ciencia rigurosa), en la que destacan figuras como García Maynez o Eduardo Nicol y a la que se sumarán Robert S. Hartman o Eli de Gortari (García, 1966: 245-246); en tercer lugar, la red neokantiana, formada por Guillermo Héctor Rodríguez, Francisco Larroyo o Miguel Bueno, entre otros (Granja, 1999); y finalmente, la red marxista, a la que pertenece y contribuye a crear el propio Lombardo Toledano.²⁵

Conclusiones: la tardía recepción del marxismo en la academia mexicana

La polémica entre Caso y Lombardo puede considerarse representativa de la primera irrupción del marxismo en el espacio de atención de la filosofía mexicana de los años treinta. Dicho contacto tuvo lugar en el marco de unas

²⁵ Este proceso de subdivisión adquiere a nivel filosófico el carácter de una rehabilitación de la esfera de la razón frente a la metafísica irracionalista de Caso. Las polémicas de Lombardo, Samuel Ramos (Ramos, 1971: 139-168) y Guillermo Héctor Rodríguez (Rodríguez, 1971: 599-665) con el antiguo maestro van en esta dirección. García Máynez, quien no polemiza directamente con Caso, también se sitúa en la estela de esta empresa de reconstrucción de la razón. Otro elemento que acompaña el proceso de transición generacional y reconfiguración de las redes filosóficas es la sustitución del predominio de la filosofía francesa por la alemana.

motivaciones enfrentadas y bajo un conjunto de condiciones sociales e intelectuales específicas que remiten a un proceso de transición entre dos estadios filosóficos diferenciados. Este proceso afectó a la autonomía del campo filosófico —en la dirección de un incremento de la diferenciación y profesionalización de la disciplina—, a la estructura generacional —irrumpiendo un nuevo complejo generacional que acabó desplazando al anterior del espacio de atención— y a la morfología de las redes filosóficas —produciéndose una diversificación que nace a partir de la subdivisión de la red filosófica principal de Antonio Caso—.

Ahora bien, cabe preguntarse entonces por qué dadas estas condiciones favorables a la oferta que realizaba, el marxismo, a diferencia de otras propuestas sociológica e intelectualmente similares, no terminó de instalarse en el espacio de atención de la filosofía académica mexicana y hubo que esperar para ello hasta bien entrada la década de los sesenta. Para responder esta pregunta debemos relacionar los motivos y las condiciones estructurales con una serie de contingencias históricas.

En primer lugar, la llegada del exilio español puede considerarse un evento azaroso, ajeno a la propia dinámica del campo filosófico mexicano, que condicionó la recepción del marxismo. Porque, efectivamente, en el contingente del exilio ninguna de las grandes figuras —a excepción de Wenceslao Roces y posteriormente García Bacca— practicaba de manera sistemática el pensamiento marxista. Los dos grandes contingentes del exilio filosófico provienen de las llamadas Escuelas de Madrid y Barcelona. En el caso de la primera, la figura de Ortega resulta decisiva. El historicismo orteguiano conforma el campo de formación y discusión de esa nueva generación de la que saldrá parte del exilio español hacia México. Si bien es cierto que ya desde los años treinta pueden apreciarse ciertas divergencias entre algunos alumnos y a las posiciones filosófica y política del maestro (v. g. Zubiri, Gaos), se trata, podríamos decir, de una discusión dentro de un mismo espíritu de escuela. En este sentido, el universo del materialismo histórico, a diferencia por ejemplo de la fenomenología husserliana, el historicismo diltheano o del existencialismo heideggeriano, no forma parte de ese horizonte conceptual compartido desde el que trabaja la descendencia de Ortega. Por su parte, en la Escuela de Barcelona (dentro de la cual cabe destacar a los futuros exiliados Serra Hunter, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol o García Bacca) se practica un pensamiento heterogéneo que combina desde la filosofía del sentido común (Hunter) a la escolástica (Gracia Bacca), pasando por la fenomenología y las aportaciones del pensamiento pedagógico de la Institución Libre (Xirau).

En definitiva, el marxismo no se encontraba en la agenda filosófica de los integrantes de ambas Escuelas que habrían de tomar el camino del exilio

hacia México. El papel decisivo que éstos van a desempeñar en el desarrollo y la consolidación de la filosofía académica mexicana como espacio diferenciado y profesionalizado constituye en consecuencia un obstáculo para una recepción prolongada del marxismo en este ámbito.

Por otro lado, la morfología de las redes que surge en la década de los cuarenta conoce una división fundamental entre aquellas que adquieren un perfil esencialmente académico y aquellas que se caracterizan por una vocación mundana, por una supeditación global del trabajo intelectual a las urgencias temporales. De esta forma, las redes orteguianas y científica —ubicadas en la Facultad de Filosofía y Letras, El Colegio de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas— copan la atención de la filosofía académica mexicana. Revistas como *Filosofía y Letras* o *Dianoia* dan cuenta de este hecho. Por otro lado, la red neokantiana conocerá a partir de la década de los cuarenta un desarrollo importante, especialmente en el ámbito de la educación secundaria —donde contará con el decidido apoyo de ciertas instancias políticas— y en el de la formación de nuevas generaciones de juristas.²⁶ En este marco, la vocación mundana que caracteriza a la red de marxista viene determinada por el peso que adquieren las redes políticas en la formación intelectual de sus integrantes; fenómeno que, por otra parte, como vimos en el caso de Lombardo, está asociado a la confluencia entre los acontecimientos políticos y las disposiciones sociales de origen. De esta confluencia emergería una posición intelectual específica, un “modo de ser” intelectual al que, en el marco del proceso de institucionalización del estado revolucionario, se adscribirían los diferentes miembros de la red marxista y que, finalmente, afectaría a su relación con la filosofía académica mexicana de los años cuarenta.

Para comprender cómo emerge esta posición específica, este modo de ser intelectual, debemos retrotraernos al debate que, desde mediados de los

²⁶ Recordemos en este sentido la voluminosa producción de manuales escolares de Francisco Larroyo (más de 40), orientada a ofrecer a los estudiantes de la ENP una visión de conjunto de los principales problemas filosóficos desde el punto de vista neokantiano. A través de los nexos que establece gracias a los diversos cargos administrativos que desempeña en la Secretaría de Educación Pública durante el mandato presidencial de Mateo Alemán, Larroyo logra la creación en 1955 de la licenciatura de pedagogía en Filosofía y Letras, facultad que, por otro lado, dirigirá en 1958 (Granja, 1999: 23). En este sentido, cabe hablar de un auténtico monopolio del neokantismo en el ámbito de la educación secundaria del segundo tercio del siglo pasado. Sin duda, este hecho está relacionado con la buena acogida del neokantismo por parte del poder político. Recordemos que Manuel Gual Vidal, Secretario de Educación Pública con el que había colaborado Larroyo, llegó a declararse explícitamente neokantiano y proporcionó a partir de 1947 subsidios al Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica y a la *Gaceta de los neokantianos* (Granja, 1999: 25).

años veinte hasta la década de los treinta, enfrentó entre sí a la inteligencia mexicana en torno a su condición y función en el marco del proceso revolucionario. A partir de 1924, el idilio entre el poder político y la facción intelectual que había dirigido la empresa de reconstrucción de la cultura nacional comienza a romperse. Las razones son varias. Primero, el poder político no estaba dispuesto a asumir ningún tipo de sofocracia en la gestión del proceso revolucionario (Cosío, 2005: 74-78). Segundo, ante esta negativa, parte de la inteligencia se haría eco de la irresoluble contradicción entre la sagrada misión de civilizar el proyecto revolucionario mediante la cultura y el escenario de violencia política que aún dominaba la vida nacional. Tercero, esta atmósfera se enturbia aún más ante las ambiciones políticas que comienzan a demostrar algunos de los integrantes del frente intelectual, como por ejemplo —amén del propio Lombardo— Vasconcelos, quien presenta su candidatura a la presidencia de la República. Finalmente, el intento de subordinar el poder académico al político, primero bajo la deriva corporativista que desde 1928 adquiere el proceso de centralización estatal del maximato y, segundo, bajo la creciente ideologización de corte socialista que tiene lugar durante el cardenismo. Estos cuatro eventos invitarían a una profunda revisión de la relación entre la inteligencia y el poder político.

Como recuerda Christophe Charle al estudiar la secuencia europea, la creación de nuevos aparatos políticos de masas obliga a los intelectuales a redefinir su relación con el poder político, lo que desemboca en “un combate interno entre intelectuales de partido e intelectuales sin afiliación que denuncian la traición de los primeros” (Charle, 2010: 253). En el marco de esta reorganización del universo intelectual y en la cadena de acontecimientos políticos que la acompañan, se sitúa el debate entre Caso y Lombardo sobre la implantación de la educación socialista en la Universidad y de aquí, la polémica sobre las credenciales del materialismo y el idealismo. Caso representa en este envite el papel del intelectual como maestro, forjador en las aulas de una nueva ciudadanía y de un sistema moral capaz de reconciliar los apetitos individuales y los derechos colectivos, cuya misión sólo puede llegar a buen puerto mediante la salvaguarda de la laicidad y la libertad de cátedra.

Frente a esta postura se sitúan quienes reivindican la necesidad de subordinar el mundo intelectual y académico a los intereses de la Revolución, identificando éstos con los de las clases populares políticamente organizadas. La función del intelectual deja de entenderse exclusivamente como la de un servidor público independiente, como aséptico asesor cultural del proceso de construcción nacional, para convertirse en integrante de esas organizaciones políticas de masas que encarnan el espíritu revolucionario. En esta posición se situarían jóvenes marxistas como Lombardo Toledano o Narciso Bassols,

vinculados como ya hemos visto al *establishment* político-intelectual del callismo y del cardenismo. Posición, por otro lado, que retoma la desconfianza de los anteriores gobiernos revolucionarios ante una institución universitaria que se considera hija del porfiriato, reaccionaria, elitista y orientada hacia la formación de “profesionistas liberales”. Refiriéndose a la educación básica, afirmaba Bassols:

En vez de una escuela liberal, destinada ante todo a formar unidades individuales vigorosas, aptas para sobrevivir en la lucha y vencer en el proceso de selección y adaptación, en vez de ese propósito individualista que caracteriza a la escuela del siglo XIX, ustedes deben crear una Escuela Primaria que animada de propósitos y tendencias sociales haga de la educación personal simplemente un medio de realizar mejor las aspiraciones colectivas, y para ello supeditado estrictamente el desenvolvimiento de los instintos, aptitudes y energías de los educandos, a las exigencias nacidas de la moderna aspiración social que se empeña en dar forma a nuevos tipos de sociedades humanas apoyadas por la justicia. (Citado en Silva, 1986: 60)

Frente al proyecto representado por Caso y la Universidad, los intelectuales “mundanos” como Lombardo apuestan, amén de la implicación directa en los equipos de gobierno (v. g. Bassols como secretario de Educación), por la fundación de nuevas instituciones (v. g. Universidad Obrera, Instituto de Investigaciones Sociales), volcadas fundamentalmente hacia los saberes técnicos y hacia las ciencias sociales; ámbitos que se consideran adecuados para la formación de una clase obrera cualificada, capaz de contribuir al esfuerzo modernizador de la Revolución.

En definitiva, la red intelectual del marxismo mexicano no sólo encontró saturado el espacio de atención de la filosofía académica por las redes orteguiana y científica, sino que su propia trayectoria de corte mundano condicionó que sus integrantes consideren otras vías alternativas para el desarrollo de su proyecto intelectual. De esta forma, no sería hasta la década de los sesenta, con la disolución del estadio filosófico inaugurado a finales de la década de los treinta, cuando el marxismo pudo aprovechar las nuevas condiciones que se presentaban para instalarse en el ámbito de la filosofía académica mexicana.²⁷

²⁷ Ciertamente, los *hiperiones* que se forman en la red orteguiana se sintieron atraídos en algún momento por la figura de Sartre. No obstante, esta aproximación al filósofo francés se realizó en virtud de su filiación existencialista antes que marxista. La razón de esta simpatía por Sartre quizás haya que buscarla en una estrategia de distinción frente al maestro Caso quien, dentro de la filosofía existencialista, siempre prefirió a Heidegger. Por otro lado, la influencia de Sartre fue breve. Efectivamente, desde el punto de vista de una sociología de la filosofía, la red

En primer lugar debemos referirnos al contexto político en el que se produce este giro. Más allá del nuevo referente que introduce el triunfo de la Revolución cubana, la esclerotización del régimen priista y la erosión de las relaciones con el mundo académico —donde el 68 constituiría la trágica expresión de este divorcio— generarían condiciones externas favorables a la recepción de una filosofía que, si bien había dejado de contar para las elites políticas, no había logrado aún sin embargo un lugar en un mundo académico saturado. La potencial heterodoxia que en estas nuevas condiciones adquiere el marxismo comienza a apreciarse favorablemente entre los círculos intelectuales. A este hecho cabe sumar la llegada a partir de la década de los setenta de un nuevo contingente exiliado (ahora del Cono Sur) que, a diferencia del exilio español de 1939, sí se ha formado en la tradición marxista.

Por otro lado, el agotamiento biológico y el nuevo contexto político y académico hace que a lo largo de la década de los sesenta comience a entrar en escena un nuevo complejo generacional cuyo campo de experiencia compartido remitía, no ya a la conquista y regulación de un espacio distintivo para la filosofía, sino a una especialización temática y de las competencias específicas. Senda de la especialización que, sin embargo, no diluía (aún) la presencia de problemas comunes a los aspirantes a competir por el espacio de atención. Cuestiones como el problema del lenguaje y la crítica a la metafísica, la relación entre ciencia e ideología, la función revolucionaria de la filosofía o la deriva tecnocrática de la analítica constituyen algunas de esas nuevas temáticas que irrumpieron en el orden del día de la filosofía mexicana “post-sesentayocho”.

En torno a estos debates se reordenaron las redes filosóficas y las bases materiales sobre las que éstas se edificaban. Así, la red orteguiana se diluyó y de ella emergieron la red de los estudios latinoamericanos y la red de la filosofía analítica que, por otro lado, supo monopolizar el rubro de filosofía científica hasta entonces asociado a la red de Máynez. Por otro lado, la red neokantiana se extinguió dejando una escasa influencia en la filosofía académica, pero habiendo desempeñado un papel clave en la formación de normalista y juristas. Esta reestructuración de las redes filosóficas al calor del cambio generacional permitieron abrir un espacio que, en el marco del contexto político al que nos hemos referido más arriba, respondía a una demanda específica a la que pudo responder el marxismo: una filosofía que fuera capaz de incorporar

a la que se vinculan los *hiperiones* continúa, hasta su disolución, siendo la orteguiana y no la marxista. En esta misma línea, si bien podría hablarse de las contribuciones de Eli de Gortari al desarrollo de la lógica dialéctica y de la filosofía de la ciencia desde una perspectiva marxista, un enfoque sociológico obliga a situarlo en el entramado de la filosofía científica inaugurada por García Máynez.

los logros de la filosofía mexicana anterior, capaz de mantener un debate académico bien fundado con las nuevas redes que surgían tras la disolución del estadio anterior, capaz en definitiva de conjugar este academicismo con posiciones políticas heterodoxas en relación con la dirección que adquiriría el régimen priista y con su apuesta por una sociedad abiertamente capitalista. En estas condiciones el marxismo hizo su entrada en la academia filosófica dividiéndose en tres grandes núdulos: el de la filosofía práctica de Sánchez Vázquez —que a su vez resulta de la convergencia de la red orteguiana (José Gaos), la científica (Eli de Gortari) y la marxista (Wencelsao Roces)— el del marxismo cultural de Bolívar Echeverría y el de los althusserianos. Reconstruir la forma en que, a partir de estas nuevas condiciones, tuvo lugar esta nueva recepción queda no obstante fuera de los límites de este trabajo.

Recibido: junio de 2011

Revisado: marzo de 2012

Correspondencia: Calle Varsovia/depto 501/Col. Juárez/Delegación Cuauhtémoc/México D.F./México/correo electrónico: alejandro.estrella@uca.es

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2006), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (2005), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, P. (1991), *La ontología política de Martin Heidegger*, Madrid, Siglo XXI.
- Caso, A. (1971a), “El dilema del socialismo materialista”, en A. Caso, *Obras completas vol. II*, México, UNAM, pp. 233-257.
- Caso, A. (1971b), “La filosofía no es magia blanca ni negra”, en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM, pp. 289-327.
- Caso, A. (1971c), “Primera intervención del maestro Caso en contra de las conclusiones formuladas por el congreso de universitarios”, en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.
- Caso, A. (1971d), “Segunda intervención del maestro Caso en contra de las conclusiones formuladas por el congreso de universitarios”, en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.
- Charle, C. (2010), “La historia comparada de los intelectuales en Europa: algunas cuestiones de método y propuestas de investigación”, en J. Schrierwer y H. Kaelble (comps.), *La comparación en las ciencias sociales e históricas. Un debate interdisciplinar*, Barcelona, Octaedro.
- Collins, R. (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, Barcelona.
- Collins, R. (2005), *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer.

- Cosío, D. (2005), "El intelectual mexicano y la política", en G. Zaid (comp.), *Daniel Cosío Villegas. Imprenta y vida pública*, México, FCE.
- Estrella, A. (2010a), "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual", *Revista Mexicana de Sociología*, año 72, núm. 2, pp. 311-342.
- Estrella, A. (2010b), "La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos", *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, pp. 141-181.
- Fuentes, J. (2011), "El exilio alemán en México y la difusión del marxismo", *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, año 1, núm. 6.
- Gaos, J. (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza.
- García, E. (1966), "Breve historia del Centro de Estudios Filosóficos", *Dianoia. Revista de Filosofía*, vol. XII, núm. 12, pp. 240-248.
- Granja, D. M. (1999), "El Neokantismo en México", *Signos Filosóficos*, vol. 1, núm. 2, pp. 9-31.
- Hernández, J. (1971), "La polémica sobre el marxismo. Prólogo", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.
- Illades, C. (2008a), "Ciencia y metafísica en el siglo XIX", en Carlos Illades y Georg Leidenberger (eds.), *Polémicas intelectuales del México moderno*, México, UAM, Conaculta.
- Illades, C. (2008b), *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850-1935*, México, UAM, Biblioteca Era.
- Krauze, E. (2008), *Caudillos culturales de la revolución mexicana*, México, Siglo XXI.
- Kusch, M. (2006), *Psychological Knowledge: a Social History and Philosophy*, Londres, Routledge.
- Lombardo, V. (1971a), "El reculamiento del espiritualismo", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM, pp. 329-362.
- Lombardo, V. (1971b), "Primera intervención del doctor Vicente Lombardo Toledano en defensa de las conclusiones formuladas por el congreso universitario", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.
- Mannheim, K. (1993), "El problema de las generaciones", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62/93, pp. 193-242.
- Mendoza, J. (2001), *Los conflictos de la UNAM en el siglo XX*, México, Plaza y Valdés.
- Moreno, J. L. (2012), "Un programa para la sociología de la filosofía", *Revista Internacional de Sociología*, vol. 70, núm. 2, mayo-agosto, pp. 263-284.
- Moreno, J. L. (2007), "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía", *Revista Española de Sociología*, núm. 8, pp. 115-137.
- Moreno, J. L. (2006), *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Madrid, Montesinos.
- Moreno, J. L. (2005), "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 112, pp. 13-42.
- Moreno, J. L. y F. Vázquez (2006), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Madrid, Montesinos.
- Ramos, S. (1971), "Antonio Caso", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.

- Roces, W. (1984), "Filosofía y exilio (entrevista con Wenceslao Rocés)", *Dialéctica*, núms. 14-15.
- Rodríguez, G. H. (1971), "La filosofía científica neokantiana y el valor de la metafísica y de la intuición", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM.
- Silva, J. (1986), "El hombre y el político. El político y el hombre de pensamiento", en F. Paz, *Narciso Bassols*, México, Nuestro Tiempo.
- Vázquez, F. (2009), *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada.
- Vázquez, F. (2008), "La sociología de la filosofía y su aplicación al estudio de los campos intelectuales en la España actual", *Revista de Historia Actual*, núm. 6, pp. 153-164.
- Villoro, L. (1995), *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, El Colegio de México, FCE.
- Zamora, F. (1971), "Un dilema sin cuernos", en A. Caso, *Obras completas vol. I*, México, UNAM, pp. 258-281.

Acerca del autor

Alejandro Estrella González es doctor en filosofía y letras por la Universidad de Cádiz, España. Es profesor investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Sus áreas de interés son la sociología de la filosofía, epistemología de las ciencias sociales e historia intelectual. Entre sus publicaciones recientes citamos *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E. P. Thompson*, Universidad de Cádiz-UAM, Cuajimalpa (en prensa); así como "La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos", *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio, 2010, pp. 141-181.

