

El legado filosófico de José Vasconcelos.

Perspectivas desde una historia social de la filosofía mexicana

Alejandro Estrella González



DEBO COMENZAR CONFESANDO que siento cierto rubor al compartir este espacio con tan distinguidos especialistas en la figura de Vasconcelos, pues mi relación con el filósofo oaxaqueño es, podríamos decir, meramente tangencial. Hace aproximadamente año y medio yo me encontraba en España trabajando con un equipo de la Universidad de Cádiz en un proyecto de investigación titulado “Intelectuales y calidad democrática en España”. El objetivo de este proyecto era realizar un análisis sociológico sobre la filosofía española del siglo xx. Por circunstancias que no vienen ahora al caso, 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.

Desde las herramientas que suministra esta novedosa línea de investigación que es la sociología o historia social de la filosofía, mi trabajo tenía como objetivo analizar el fenómeno del exilio filosófico, no desde una perspectiva meramente interiorizada, sino explorando las condiciones sociales e institucionales de posibilidad que fueron necesarias para que los exiliados desarrollaran el tipo de filosofía que finalmente produjeron. Y estas condiciones, tanto en España como en México, venían asociadas a la lenta y progresiva formación de un campo filosófico autónomo, distintivo de otras disciplinas, profesionalizado e institucionalizado a través de la creación de centros de investigación, de la edición de revistas especializadas o de la articulación de nuevos tipos de comunidades académicas. Para comprender este acontecimiento fundamental me ví obligado a establecer una onda de larga duración que abarcaba desde

el último tercio del siglo xix a la década de los 60 del siglo pasado. Tras comparar la evolución política e intelectual de España y México hasta 1939, pude pasar a analizar la fusión entre ambas poblaciones; fusión, queda dicho, que se produjo en el marco de la definitiva eclosión del campo filosófico mexicano.

Como podrán deducir, al verme situado en este marco de larga duración, el encuentro con

la figura de Vasconcelos resultó inexcusable. Sin embargo, es precisamente en este punto donde debo reconocer el rubor que me embarga. Pues lejos de un análisis de la obra filosófica de Vasconcelos, lo que voy a desarrollar se encuentra sesgado por el enfoque que orienta mi investigación sobre el exilio: mi objetivo no será otro que responder a la pregunta de cómo contribuyó Vasconcelos a crear condiciones necesarias para que fuera posible la forja del campo filosófico mexicano, en los términos que he presentado más arriba. Ruego entonces a quienes esperaban una digresión sobre el monismo estético, las revulsiones de energía o la raza cósmica, sepan tratar con indulgencia el enfoque que aquí les propongo, deudor de la idea de que tanto o más importante que la obra personal de un pensador, son las acciones con las que éste crea las condiciones impersonales, para que muchos otros piensen de manera personal.

Hay, no obstante, una segunda razón que refuerza el valor de este enfoque. El impacto de la obra estrictamente filosófica de Vasconcelos sobre la evolución posterior del pensamiento mexicano fue relativamente pobre. No creo que podamos explicar este hecho apelando a una inherente falta de calidad de la obra vasconcelista sino a condiciones estrictamente estructurales, relativas a los cambios acae-

cidos 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, deja de ser un producto atractivo para una joven generación de filósofos que encuentran 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 debe 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, cuya jefatura respondía más bien a principios intelectuales y académicos. Es por tanto en la senda de esa doble autoridad política y carismática donde debemos ubicar nuestra pregunta de cómo influyó Vasconcelos en la forja del campo filosófico mexicano. Y en este sentido, es posible identificar dos líneas de acción fundamentales. En primer lugar, la construcción desde el poder político de unas condiciones institucionales y estructurales que contribuyeron a la posterior emergencia de un campo filosófico autónomo. En segundo lugar, como forjador de subjetividades intelectuales, de unos *habitus* específicos –concepto éste que proviene de la sociología de P. Bourdieu– característicos de quienes posteriormente comenzarían la labor de profesionalización e institucionalización de la filosofía mexicana.

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 porfirismo-positivismo, 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 registro filosófico, donde los propios ateneístas dimensionaron los elementos

de ruptura como forma 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. Y 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 gobernante entre un polo hegemónico donde domina el capital económico y político (Limantour) y otro subordinado donde domina el simbólico e intelectual (Sierra). Esta oposición de intereses se superpuso con el proceso de rutinización y agotamiento creativo en el que entró la filosofía positiva. Convertidas 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. En esta oposición de intereses dentro del bloque dominante y en el agotamiento del positivismo es donde cabe ubicar las reformas de las instituciones educativas que, desde la Secretaría de Instrucción Pública, implementarían la dupla Sierra-Chávez y que darían como principal fruto la UNM; 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.

También en este contexto de reestructuración de la red oficial, es donde debemos situar la sustitución de los cuadros académicos positivistas por un nuevo personal, donde destacarán los jóvenes miembros del Ateneo. La literatura filosófica presenta este proceso en términos de una ruptura doctrinaria entre generaciones. Sin embargo, debemos recordar que la empresa antipositivista del Ateneo contó con el padrino de Sierra y Chávez. ¿Cómo interpretar este extraño maridaje que pone en cuestión el paradigma rupturista? En primer lugar, debemos recordar



que el Ateneo era un grupo más en la nueva generación de estudiantes y que, dentro de ésta –donde dominaba una mayoría de católicos y positivistas– fueron ellos quienes apoyaron de forma más decidida las reformas de Sierra y Chávez. En segundo lugar, 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. En ningún momento entendieron que este padrinazgo promoviera una completa ruptura generacional. Ni siquiera los propios ateneístas lo entendieron en estos términos. De hecho, reconocieron este pupilaje en dos dimensiones claves: políticamente, subordinándose –es posible que merced al liderazgo de Sierra– al régimen de Díaz y académicamente respetando los tiempos de sucesión generacional. 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 mayores.

Al diferenciarse del paradigma rupturista de la interpretación canónica e interpretar el proceso en términos de transición, la segunda problemática –relativa a la relación que guarda el Ateneo con el proceso revolucionario, recordemos– adquiere un nuevo cariz. Como saben, el debate enfrenta *grosso modo* a quienes consideran que los ateneístas fueron precursores ideológicos de la revolución y a quienes niegan esta afirmación, al cuestionar todo vínculo causal entre la instancia intelectual y política. Sólo señalaré que 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 poder

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 dentro de su generación; por otro, reconstruir dentro de este marco las trayectorias individuales que nos permitan comprender, por ejemplo, por qué Vasconcelos se compromete con la Revolución, mientras que muchos de sus colegas lo hacen con 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 específicos.

Resulta complicado esbozar un perfil del ateneísta tipo dada la heterogeneidad del grupo. Pero si nos fijamos en las cuatro figuras más activas –Vasconcelos, Caso, Henríquez Ureña y Reyes– es posible identificar ciertos elementos comunes. Proviene normalmente 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, como saben, 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 (Henríquez 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. Hasta lo que podemos considerar la fundación oficial del Ateneo en 1910, sus futuros integrantes habían llevado a cabo algunas acciones colectivas, entre las que quizás valga destacar las jornadas en

defensa de Gabino Barreda —cáigase en la cuenta, el padre fundador del positivismo mexicano— frente a los ataques de sectores católicos. No sería hasta los fastos del centenario de la independencia que el grupo definiría una posición clara frente al positivismo, en unas jornadas —fijémonos bien— apadrinadas por Sierra, Chávez y Macedo. 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. ¿Cuáles fueron las principales líneas filosóficas que inspiraban el manifiesto ateneísta y cómo relacionar este discurso con el proceso revolucionario en ciernes?

Grosso modo, el programa ateneísta es el resultado de la creación de nuevas demandas filosóficas y éticas. 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 pragmatismo utilitarista). Una reintroducción de la metafísica que tiene su origen en las disposiciones religiosas de los filósofos ateneístas y que adopta la senda de una filosofía del cambio de contenido vitalista, 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. 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 lo inevitable 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 también de las disposiciones religiosas heterodoxas— se adecua a la retórica universalista que esgrime la burguesía revolucionaria 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 estrictamente intelectuales. Pero tampoco podemos, como hace la tesis contraria, conside-

rar dicha propuesta como mera expresión intelectual del proceso revolucionario: ¿por qué entonces los estudiantes católicos y positivistas que compartían la misma generación cronológica que los ateneístas, expresaron el “espíritu de la época” de forma tan distinta, e incluso opuesta, a la de éstos?

Para resolver esta cuestión es necesario reintroducir cierto principio de causalidad que, sin embargo, no funciona de manera determinista. Me explico. 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 cientificistas 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.

En relación al propio Vasconcelos ¿qué elementos de su trayectoria individual lo distinguen dentro del grupo ateneísta donde lo hemos ubicado? A mi entender existen dos factores claves que caracterizan la subjetividad o el *habitus* vasconcelista. Como ya saben, Vasconcelos se cría en Piedras Negras, un pueblo dedicado al comercio en la frontera con Estados Unidos, donde “todos éramos más o menos forasteros”. Este entorno introduce en el joven 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*. Movilidad, no sólo geográfica, también histórica, pues tras la obligada comparación 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*. 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.

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 un tal 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. La madre también contribuía en esta dirección, si bien desde una perspectiva particular que nos introduce en el segundo elemento característico del *habitus* vasconcelista: 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 a la que acudía su hijo, residía en la exposición del joven a la herejía protestante. Ferviente católica, la señora de Vasconcelos serviría entonces 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— 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 —le contaba su madre— y te llevan consigo, 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.

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 empaparán 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 suerte a la 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 ungimiento 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. Sentido de elección que finalmente se adecua con las disposiciones proféticas de un joven Vasconcelos que pronto descubre en sí mismo la figura de un héroe, llegando a afirmar: *a los diez años ya me sentía solo y único y llamado a guiar* o *antes que la lujuria conocí la soberbia*.

Resulta especialmente relevante el hecho de que la madre de Vasconcelos potenciara este sentido heroico de llamada, no sólo por vías específicamente religiosas, sino a través del ámbito escolar. Una pronta afición por la lectura hace de Vasconcelos un alumno brillante, *el más famoso del pueblo por aplicado*, según propias palabras. En el medio fronterizo, donde las jerarquías se difuminan y donde las peleas entre chicos mexicanos y estadounidenses eran constantes, la excelencia escolar aparecería así como una forma de distinción que se ajustaba a las expectativas heroicas de Vasconcelos. Pero esta misma carrera escolar que arranca del 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. Por otro lado, se enfrenta por primera vez 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 con el que se iba forjando el aspirante a filósofo:

Por eso mi temperamento anti-matemático creyó encontrar su afinidad en la mecánica [...] Ya no una aritmética ni una analítica, sino una dinámica [...] El sólo nombre, fuerza, me producía un arrobamiento 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. Me decepcionaba, por lo mismo, hurgar en la entraña científica para recoger tan sólo afirmaciones modestas.

A medida que Vasconcelos se imbuía 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 bergsonian. Es posible que el encuentro con la red ateneísta –pese a la condescendencia con la que años después la trataría– ayudará 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.

En esta singularidad dentro del colectivo ateneísta debemos ubicar la particular posición política de Vasconcelos frente al maderismo. Más allá de una adecuación ideológica, a lo que asistimos es a una empatía entre el personaje y el movimiento político que se funda, amén de orígenes de clase compartidos, en el hecho de que el movimiento representaba la oportunidad de cumplir con su misión redentora, en una empresa sagrada de salvación colectiva.

Para eso íbamos a la revolución –señala Vasconcelos– 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.

El asesinato de Madero y las pugnas entre los diferentes caudillajes llevarían a nuestro personaje a valoraciones mucho más agrias del proceso revolucionario. Bajo una misma etiqueta de violencia, la revolución acaba presentándose como expresión de la barbarie mexicana. La misión de salvación, por tanto, pasaba ahora por una empresa de civilización que el político-filósofo debía liderar, ya como moralista, ya como educador-legislador. Y es precisamente en este ámbito, retomando con ello nuestra tesis, donde la obra de Vasconcelos ha producido efectos más duraderos sobre la evolución posterior del mundo intelectual mexicano. Su labor como apóstol de la educación está ligada sin duda a la suerte que corren las sucesivas facciones revolucionarias con las que se identifica. Me desplazo al triunfo de la facción 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.

En primer lugar, una clara conciencia de la misión histórica que debe cumplir en el contexto de la revolución, que no es otra que civilizar la vida nacional a través de la cultura. Esta posibilidad se funda sobre las cualidades moralizantes que Vasconcelos imputa al saber, como herramienta



de liberación y dignificación de la persona. Concepción universalista entonces de la empresa cultural que desafía el elitismo hasta entonces dominante en la vida académica mexicana. La cultura, lejos de encerrarse en templos inaccesibles debe salir a la búsqueda del pueblo, de la realidad nacional que late más allá de los muros universitarios. 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, supo que debía ganarse el apoyo de la comunidad universitaria e implicarla en la tarea educativa y cultural de la revolución. Para implementar esta política, Vasconcelos desarrolló una serie de estrategias. Primero, contando con buen presupuesto y completa autonomía, se rodeó de un equipo eficiente en el que se daban cita antiguos ateneístas —como Caso o Henríquez Ureña— y jóvenes prometedores de la nueva generación del 15. Segundo, desarrolló una amplia campaña de alfabetización, acompañada por la creación de escuelas y bibliotecas especialmente en ámbitos rurales. Tercero, creó un cuerpo de profesores —los llamados “maestros misioneros”— que hicieron efectiva esta campaña de escolarización. Y cuarto, 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.

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. Sólo un año después, la elección presidencial de Plutarco Elías Calles provocó la dimisión de Vasconcelos —próximo a la facción de la huertista— y su salida de México. A partir de este momento, observamos una trayectoria descendente en la influencia de Vasconcelos que, a nuestro juicio, debe situarse en el contexto de estabilización del proceso revolucionario. La institucionalización de la revolución y la construcción de nuevos aparatos de estado conocen un impulso sin precedentes bajo el maximato. En este proceso, cuando lo que comienza a reclamarse del mundo intelectual es capacidad de gestión y racionalización de las diversas instancias estatales, se aprecia una contracción de la demanda de bienes salvíficos. Entre la nueva demanda y la vieja oferta vasconcelista se produce entonces un desequilibrio.

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 rutine bajo la gestión del sacerdote-burócrata. Y no obstante, la derrota electoral —más allá de su fraudulencia— se debe en parte a esta 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. Ante este fracaso, la autoestima del pensador oaxaqueño sufre un severo revés que le obliga a revisar uno 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 conculcar 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 llevará a defender al fascismo italiano, al franquismo español y al nazismo alemán.

Algo parecido ocurre, como ya adelantamos al principio, con la obra filosófica que desarrolla en los años de

retraimiento político. 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 tecnificación. Tampoco su utopía ideológica de la raza cósmica –sublimación en este caso de la vivencia del mundo de frontera como respuesta al desafío del marxismo– encuentra, pese a los primeros éxitos, un sustrato adecuado en un mercado filosófico cuya reflexión sobre la esencia de México iba a tomar la senda del análisis historicista, existencial o marxista.

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 Vázquez del Mercado, entre otros) como otros miembros más jóvenes de esta generación (Basols, Cosío 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. Hacedores antes que escritores, este grupo forjará todo un elenco de instituciones de diferente signo que contribuirán a la construcción del aparato estatal posrevolucionario. 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 comienzo 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 –especialmente con Gómez Morín– 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 reivindican su autonomía y un viejo maestro que les acusa de perpetrar una nueva traición.

Y nos obstante, la obra de Vasconcelos 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 es a mi juicio la gran contribución de Vasconcelos al desarrollo de la filosofía mexicana. Una contribución fundamental, pero quizás demasiado impersonal e indirecta como para ser apreciada en toda su relevancia por quienes, como el propio Vasconcelos, tienden a entender la historia de la filosofía como una saga épica hilvanada por acontecimientos heroicos. •

ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ. Doctor en Historia por la Universidad de Cádiz, España. Correo electrónico: alejandrostrellagonzalez@hotmail.com