

01011
22

1
Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas
UNAM a difundir en formato electrónico e im-
primir el contenido de mi trabajo de grado

NOMBRE: Jesús Carlos
Jaimes Bautista

FECHA: julio 14, 2003

FIRMA: [Signature]

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA PRÁCTICA DE LA LECTURA DE TEXTOS FILOSÓFICOS EN MÉXICO

EL CASO DEL ATENEO DE LA JUVENTUD

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JESÚS CARLOS JAIMES BAUTISTA

ASESOR: DR. HÉCTOR GUILLERMO ALFARO LÓPEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2003

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA PRÁCTICA DE LA LECTURA DE TEXTOS FILOSÓFICOS EN MÉXICO
EL CASO DEL ATENEO DE LA JUVENTUD**

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I. La importancia del ejercicio de la práctica de la lectura.....	9
Capítulo II. El pensamiento en México en la primera mitad del siglo XX.....	30
Capítulo III. El Ateneo de la Juventud y la lectura de textos filosóficos.....	52
1. Antonio Caso y el bovarismo nacional.....	74
2. José Vasconcelos y la raza cósmica.....	84
Conclusiones.....	95
Bibliografía.....	97

En contra de la concepción, cara a los historiadores de la literatura o de la filosofía, según la cual el sentido de un texto estaría oculto como un mineral en su ganga [...], hay que recordar que todo texto es producto de una lectura, una construcción de su lector.

Roger Chartier

Introducción

En los últimos años, la práctica de la lectura ha ido adquiriendo mayor importancia como objeto de estudio dentro de las disciplinas de las Ciencias Humanas y Sociales. Desde luego, la forma en la que cada una de estas disciplinas aborda dicha práctica se distingue a partir de sus propios enfoques, así como por el uso que cada cual hace de sus distintas herramientas metodológicas y de los supuestos epistemológicos de los que parten. Sin embargo, y sin despreciar lo provechosos que puedan ser los resultados a los que por estos caminos se llegue, la práctica de la lectura precisa de un estudio que dé razón de su propia articulación con la Realidad. La lectura, al ser una forma de interpretar los signos de un texto (es decir, un conjunto de palabras escritas articuladas de acuerdo a la inteligencia y la voluntad de un autor), da lugar a un tipo específico de comunicación. Comunicar es que alguien, que sepa algo, se lo haga saber a otro. No hace falta decir que todo saber tiene que ver con la Realidad y tampoco que la única forma de hacerle saber algo a alguien es a partir del lenguaje, en cualquiera de sus manifestaciones.

De todas las manifestaciones lingüísticas, nos parece que en la actualidad la escrita es la de mayor importancia. Las razones de este parecer se exponen más adelante, de manera que no habremos de referirnos a ellas en estas líneas. Ahora bien, toda manifestación lingüística, por el hecho de ser una manifestación específica del lenguaje, tiene sus propias características. El lenguaje escrito no es la excepción. Entre sus características, acaso la más notable sea la flexibilidad que posee para la construcción de sentido en los textos. La flexibilidad, ciertamente, también se presenta en el lenguaje oral, pero, en este caso, el provecho que puede sacarse de ella es muy reducido. El lenguaje oral exige la presencia simultánea de aquellos que lo ejecutan, lo que hasta cierto punto les

permite controlar dicha flexibilidad y, por tanto, al alimón construir un mismo sentido en sus discursos. El lenguaje escrito, en cambio, no ofrece semejante garantía ante la multiplicidad de sentidos de pueden adquirir los textos. A diferencia de los discursos oralizados, los textos no tienen a su productor para que defienda el sentido con el que los ha escrito; por el contrario, se encuentra indefenso ante la inteligencia y la voluntad del que lo lee y, por lo mismo, al sentido que éste último le dé.

Por si esto fuera poco, el lector en cuestión tampoco es un sujeto libre, exento de condiciones; por el contrario, también él se encuentra, si no indefenso, al menos sí moldeado por el lugar y el momento histórico al que pertenece, es decir, por su circunstancia. Esto, dicho sea de paso, sucede con cualquier texto. Nosotros, sin embargo, hemos centrado nuestra atención en textos de carácter filosófico. Si así hemos procedido ha sido porque nos interesa descubrir la especificidad de las representaciones a las que puede dar lugar la lectura de éstos. Pero tampoco nos hemos propuesto rastrear todas las representaciones a las que haya dado lugar la lectura de dichos textos, sino más bien aquellas que acerca de México, sus problemas y sus posibles soluciones, se hayan hecho. La elección de este tipo de representaciones nos la dio una tendencia predominante del pensamiento filosófico mexicano a lo largo del siglo XX. No hemos hecho el recorrido completo de toda la centuria. Nos hemos limitado a plantear la cuestión a principios de siglo y en un grupo específico: el Ateneo de la Juventud. Se trata, por tanto, de un estudio de caso.

Así pues, al comenzar esta investigación nos propusimos como objetivo fundamental mostrar que la construcción de sentido de los textos filosóficos no sólo depende de la inteligencia y la voluntad de quien los escribe sino también de la inteligencia y la voluntad de quien los lee. Lectura que, claro está, debe ser entendida como un proceso

históricamente determinado y cuyas modalidades y modelos varían según el tiempo, los lugares y los grupos que la llevan a cabo. De ahí la multiplicidad de significaciones que puede llegar a tener un mismo texto filosófico; significaciones que dependen, sí, de las formas a través de las cuales son enviados por quienes los escriben, pero también por las formas a través de las cuales son recibidos y apropiados por quienes los leen. Para tal efecto, decidimos tomar un caso específico: el del Ateneo de la Juventud.

Elegimos a este grupo en virtud de la importancia que tuvo en el campo cultural mexicano a lo largo del primer tercio del siglo XX. La investigación está dividida en tres capítulos. En el primero de ellos exponemos el marco teórico conceptual del que nos servimos y al mismo tiempo justificamos la importancia del ejercicio de la práctica de la lectura. El marco teórico al que nos referimos es el que ha desarrollado Héctor Guillermo Alfaro López en sus investigaciones: “Los usos de la lectura y la representación cultural: elementos para una teoría de la lectura” y *Fundamentos de la constitución y autonomía del campo bibliotecológico. La bibliotecología española 1898-1936*. A éste se suman otros elementos de carácter teórico conceptual como es el caso de la teoría de las representaciones expuesta por Corinne Enaudeau y la historia cualitativa de la lectura de Roger Chartier.

En el segundo capítulo ofrecemos un panorama general del pensamiento filosófico mexicano durante la primera mitad del siglo XX. Nos remontamos, pues, en esta visión panorámica de ese medio siglo a los últimos tiempos del positivismo mexicano, los primeros de los jóvenes ateneístas, los Siete Sabios, el grupo de los Contemporáneos, Samuel Ramos, Gaos, Zea y, finalmente, el grupo Hiperión. La finalidad que perseguimos con este capítulo es ofrecer un contexto más amplio que nos permita contextualizar al Ateneo. La influencia del grupo, sin embargo, no pasará del primer tercio de la centuria,

aún cuando puedan encontrarse algunos elementos en posteriores movimiento intelectuales. Este mismo capítulo deja ver, aunque en líneas muy generales, el desplazamiento del pensamiento filosófico mexicano hacia la fenomenología y, más tarde, el existencialismo.

Finalmente, en el tercer capítulo, exponemos la forma en que fueron leídos los textos filosóficos por los miembros del Ateneo de la Juventud. Para ello, nos remontamos a los orígenes mismos del grupo, allá por el año de 1906 con la publicación de la revista *Savia Moderna* hasta el ocaso de las aspiraciones políticas de Vasconcelos en 1929. Exposición, pues, que sigue históricamente el desarrollo del grupo y la labor posterior a su disolución por parte de Caso y Vasconcelos.

Capítulo I

La importancia del ejercicio de la práctica de la lectura

“¡Lee para vivir!” No se trata de un manual para la buena vida sintetizado en un aforismo de tres palabras, no. Se trata más bien del consejo que, según refiere Daniel Pennac¹, daba Gustave Flaubert a su amiga Louise Collet. Qué tan necesitada estuviera del mismo es cosa que a ciencia cierta no sabemos ni tampoco intentaremos descubrir. Lo que nos interesa son la pertinencia del consejo y su verosimilitud. De entrada, no parece ser un consejo del todo disparatado, a fin de cuentas, la importancia del ejercicio de la práctica de la lectura puede sustentarse a partir de los más variados argumentos, desde los más comprometidos (hay que leer para saber quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos para así poder encontrarle a la vida uno o más sentidos, si es que los tiene) hasta los más superficiales (para estar bien informados de las cosas que suceden en el mundo) pasando por los más dramáticos (para evadimos de la tortuosa realidad a la que pertenecemos) y los más optimistas (para ser mejores cada día). Argumentos, en fin, que desde muy distintos puntos de vista suscriben con entusiasmo el consejo del célebre escritor francés. Tan abrumador consenso, sin embargo, resulta sospechoso y, por lo mismo, debe ser tomado con cautela, digamos, con la suspicacia suficiente como para preguntar ¿cómo es posible que la conveniencia del ejercicio de dicha práctica esté dada por tantas y tan distintas razones? y ¿cómo podemos estar tan seguros de dicha conveniencia?

A esto último debemos responder simple y sencillamente reconociendo que, en efecto, nada hay que nos ofrezca una garantía absoluta al respecto y que, sin embargo, a partir de nuestra propia experiencia, como individuos y como especie, legítimamente

¹ Daniel Pennac, *Como una novela*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 69.

podemos suponer que así es, que la conveniencia de dichas prácticas está dada por muchas razones. Y para apuntalar nuestro dicho, el que se conoce a sí mismo podría decirnos que lo hace a partir de sus lecturas, mismas que le han permitido comprender quién es, cuál es su origen para, de ese modo, darle uno o más sentidos, si no a *la* vida, al menos sí a la suya; por su parte, el conocedor de los hechos que acontecen en el mundo, podría ofrecernos como prueba de ello una síntesis informativa; aquél otro, el que se evade de la realidad, podría contarnos los maravillosos mundos que se crea y recrea a partir de sus múltiples lecturas y, por último, el que se juzga mejor que ayer y no tan bueno como mañana podría hacernos el recuento de sus pasadas fechorías y mezquindades así como del lento pero seguro proceso filantrópico en el que, para fortuna suya y de sus congéneres, la lectura lo ha encaminado.

A lo primero, en cambio, habrá que responder que si la conveniencia del ejercicio de la práctica de la lectura está dada por tantas y tan variadas razones, esto se debe a que dicho ejercicio nos permite conocer mejor la Realidad, lo que, desde luego, de ninguna manera significa que ésta sólo pueda conocerse a partir de aquél. Sólo significa que de esa forma podemos conocerla *mejor*. Ahora bien, conocer la Realidad supone, de entrada, una doble distinción entre ella y nosotros mismos. Por un lado, esta distinción es *ontológica*, en la medida en que nos distinguimos de ella de la misma manera en que la parte se distingue del todo o, lo que es lo mismo, en la medida en que reconocemos a la Realidad como la totalidad a la que pertenece tanto aquello que somos como lo que no somos.

Por el otro, esta distinción es *epistemológica*, en la medida que en el proceso de conocimiento nos distinguimos de ella al hacerla objeto de nuestro conocimiento y al hacer de nosotros mismos los sujetos cognoscitivos que lo abordan. De ahí se sigue que el conocimiento de la Realidad es el resultado de la relación que el sujeto cognoscitivo y el

objeto de conocimiento entablan entre sí. Mas, para entablar dicha relación, es menester que el sujeto revista al objeto con la cobertura simbólica del lenguaje.

Desde los orígenes de la menesterosa especie a la que pertenecemos, entre nuestras muchas necesidades hemos tenido la de transmitir la información, el conocimiento y acaso la sabiduría que poseemos así como la de expresar nuestras ideas y nuestros sentimientos. En pocas palabras, hemos tenido la necesidad de comunicarnos. El medio del que nos hemos servido para satisfacer dicha necesidad es posiblemente el más eficaz instrumento que hemos creado: el lenguaje. Dado que la necesidad de comunicarnos subsume dentro de sí las necesidades de transmitir información, conocimiento y sabiduría así como la de expresar ideas y sentimientos, la satisfacción de aquella supone la satisfacción de éstas. Por ello, como dice Edgar Morin: “El lenguaje humano no responde solamente a necesidades prácticas y utilitarias. Responde a las necesidades de comunicación afectiva”². A la satisfacción de esta necesidad podemos llamarle función comunicativa del lenguaje.

Mas también nos servimos del lenguaje para satisfacer otras dos necesidades igualmente importantes: la necesidad de conocer y la necesidad de crear. A la satisfacción de la primera podemos llamarle función cognoscitiva del lenguaje y función creativa del lenguaje a la satisfacción de la segunda. Ahora bien, que de el lenguaje nos servimos para comunicarnos es algo tan evidente que ni hace falta decirlo; menos evidente es que de él nos servimos para conocer, pero, bien miradas las cosas, tampoco tardaremos mucho en advertir que así es, pues no hay pregunta o respuesta que pueda formularse sin recurrir a él y, finalmente, que de él nos servimos para crear es cosa que ya genera, al menos en un primer momento, cierta desconfianza: “¡Bah!”, se nos dirá, “un artista, por ejemplo, crea simplemente sirviéndose de la materia sobre la que trabaja, de las herramientas con las que

² Edgar Morin, *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 56.

lo hace y de la pericia que le sea propia". Es verdad, pero esto en modo alguno nos desmiente; que el artista crea sirviéndose de cierta materia prima, de determinados instrumentos y de la habilidad con que los trabaja no lo ponemos en duda. Lo que nosotros decimos es que todo eso es posible en la medida que el artista parte de ciertos conocimientos (qué materia prima ha de usar, de qué instrumentos ha de servirse y, sobre todo, de qué manera ha de hacerlo), conocimientos, pues, que necesariamente ha adquirido a partir del lenguaje.

Ahora bien, dado que estas tres funciones, satisfacen necesidades que son comunes a todos los seres humanos son funciones primarias del lenguaje. Pero el lenguaje no sólo cumple este tipo de funciones. También satisface otro tipo de necesidades. Necesidades que, pese a no ser comunes a todos los seres humanos, son igualmente importantes para los individuos que las comparten. Necesidades de pocos, que sólo atañen a los miembros de ciertos grupos sociales y a cuya satisfacción, por tanto, podemos llamar funciones secundarias del lenguaje, tal es el caso de su función distintiva.

Por ejemplo, para algunos grupos sociales, el lenguaje, igual que el consumo, es un medio para distinguirse de los demás; baste recordar la afirmación de Thorstein Veblen de que la forma de hablar de la clase ociosa era, necesariamente, 'recargada y anticuada', y que tales usos implicaban una pérdida de tiempo, y, por lo tanto, la 'eliminación de la necesidad de un habla directa y eficaz'³.

La estrecha relación que guardan entre sí las funciones comunicativa, cognoscitiva y creativa del lenguaje puede verse con claridad si advertimos la dinámica de su interacción.

³ Peter Burke. *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997, p. 115. Para mayor información al respecto véase del mismo autor *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.

El lenguaje nos sirve para *comunicarnos*, pero sólo en la medida en que haya algo que podamos comunicarnos. Ese algo que podemos comunicarnos es lo que conocemos, pues lo que no conocemos, lo que ignoramos, simple y sencillamente es incomunicable. El carácter de este conocimiento, si efectivamente es tal o si nada más creemos que lo, no interesa en lo más mínimo para estos efectos, entre otras cosas, porque no es de su verosimilitud de lo que hablamos, sino de su comunicabilidad. Así pues, el lenguaje nos sirve para *conocer*, pero sólo en la medida en que haya algo que podamos conocer. Ese algo que podemos conocer es lo que a partir del lenguaje creamos, pues lo que no hemos creado a partir de él, simple y sencillamente es incognoscible. Así pues, el lenguaje nos sirve para *crear* conocimiento y comunicarlo.

No obstante, aquellos que estén convencidos de que “(sólo) lo mismo puede ser y pensarse”⁴, dirán que, según nosotros, no todo lo que existe puede conocerse. Eso es, en efecto, lo que pensamos. “¡Qué noticia —nos dirán—, tiene gracia, como si no supiéramos que podemos hacer de cualquier cosa nuestro objeto de conocimiento!” Precisamente, ese es el problema, puesto que, si para hacer de cualquier cosa nuestro objeto de conocimiento tenemos que servirnos del lenguaje, entonces no todo lo podemos conocer. Y hechos ya unos energúmenos, lanzándonos furibundas miradas y a punto ya de golpearlos, nos dirán: “Al grano, señores, al grano, déjense ya de tantos rodeos y díganlos de una buena vez, ¿qué es eso que, según ustedes, existe sin que se pueda conocer?” Pues bien, diremos, *lo que existe sin ser humanamente cognoscible es aquello que no ha sido humanamente creado a partir del lenguaje, esto es, aquello que no ha sido humanamente conceptualizado: “lo Real”*.

“¿Lo Real?”, se nos preguntará entonces, “Y, díganlos, ¿qué entienden por ‘lo Real’?” “Lo Real” es aquello que es sin haber sido humanamente conceptualizado y, dado que

⁴ Parménides, B 3.

los seres humanos, como dijera Gaibattista Vico, sólo conocemos y comprendemos aquellas cosas que hemos hecho⁵, queda claro que a “lo Real” no lo podemos conocer. Si, llegados a este punto nos dijeran que no todas las cosas que hemos hecho, las hemos hecho sirviéndonos del lenguaje, nos veríamos obligados a repetirles que todo hacer humano implica el conocimiento, al menos, de qué es lo que se hace, con qué se hace y cómo se hace; conocimientos que hemos adquirido a partir del lenguaje.

Se nos objetará entonces que si “lo Real” no puede conocerse, cómo podemos saberlo y, de otro modo, si podemos saberlo, entonces tendremos que retractarnos y reconocer que “lo Real” sí puede conocerse. Pues bien, aún ante esta réplica podemos sostener que “lo Real” es incognoscible. Para ello bastará con señalar que al decir que “lo Real” no puede conocerse, nos servimos del lenguaje, de modo que nos hallamos en el territorio de lo cognoscible y que, por tanto, no nos las vemos directamente con “lo Real” sino con el término que ante nosotros lo representa.

Así pues, con “lo Real” procedemos de manera análoga a como lo hiciera Parménides con respecto a la nada. Y, ya que hemos traído a cuento al filósofo, debemos admitir que no se equivocaba cuando declaraba que la nada no puede conocerse. “[...] no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) / ni lo mostrarás”⁶. Pero, como hemos visto, se equivocaba al considerar que el ser (es decir, “lo Real”) sí puede conocerse. Gorgias, en cambio, se equivocaba al considerar que nada existe, mas estaba en lo correcto al sostener que, si existiera, sería incognoscible e incommunicable.

La palabra es con lo que declaramos, pero la palabra no es substancias y seres; por tanto, no declaramos a los vecinos seres, sino la palabra, que es distinta de las

⁵ José Ferrater Mora. *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 49.

⁶ Parménides, B 2, 7-8.

substancias. Pues así como lo visible no podría llegar a ser audible y viceversa, así el ser, ya que subsiste fuera, no podría llegar a ser la palabra nuestra. Y no siendo [el ser] la palabra, no podría ser mostrado al otro⁷.

Esto, sin embargo, no significa que no hay conocimiento humano posible. La sola experiencia de la vida cotidiana se presenta como prueba irrefutable de que efectivamente lo hay. Así pues, la pregunta que debemos plantearnos es ¿qué es lo que humanamente puede conocerse? La respuesta a esta interrogante podemos inferirla precisamente de lo antes dicho. Si hemos convenido que no podemos conocer la nada como tampoco “lo Real”, entonces nuestro conocimiento ha de situarse precisamente entre la nada y “lo Real”. Y lo que entre la nada y “lo Real” se encuentra, *lo que es humanamente cognoscible, es precisamente aquello que ha sido construido humanamente a partir del lenguaje, esto es, aquello que ha sido humanamente conceptualizado: la Realidad.*

Y no es poca cosa, pues con esto nos basta y sobra para vivir en el mundo y sin ello simple y sencillamente no podríamos hacerlo. No es que neguemos la existencia material de “lo Real”, es sólo que, sin importar cuán sólida y palpable sea, “lo Real” por sí mismo nada nos dice ni puede decirnos de sí. Somos nosotros los que fingiendo fungir como sus auténticos voceros hablamos a su salud y en su nombre. Somos nosotros los que pretendemos oírle decir lo que queremos escuchar. Y, sobre todo, somos nosotros los que, al objetivarle, le damos sentido y a partir del mismo pretendemos explicármolo⁸. Mas, cuando hacemos esto, ya no tratamos con “lo Real”, ese ser primigenio y humanamente

⁷ Gorgias. *Fragmentos*, B 3, 84 y 85.

⁸ Se nos dirá que es el sujeto el que conoce. Es verdad, pero a esto hay que agregar que el sujeto no conoce aislado, sino que, por el contrario, lo hace como integrante de una comunidad determinada, la cual, dicho sea de paso, le proporciona el lenguaje del que ha de servirse para conocer. Para mayor información al respecto véase Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires Amorrortu, 1968.

incognoscible, sino con otro distinto, con la Realidad, aquel otro que hemos creado a partir de lo que sobre el primero hemos dicho. Así pues, con el lenguaje *cubrimos* “lo Real” al mismo tiempo que de la nada, de la no existencia en que hasta ser nombrada se encuentra, *descubrimos* (y *construimos*) la Realidad⁹. De ahí que Ortega sostenga que:

El nombre es sólo ‘referencia a la cosa’. Está *por* ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta *como* representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. [...] La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Ésta es su gracia —permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde no estuvo nunca¹⁰.

Ahora bien, dada la estrecha relación que guardan entre sí las funciones cognoscitiva, comunicativa y creativa del lenguaje, queda claro que la Realidad puede conocerse en la medida que revestimos a “lo Real” con la cobertura simbólica del lenguaje. Es de ese modo que creamos, conocemos y comunicamos la Realidad. Por ello, como dice Roger Chartier:

[...] el lenguaje no puede ya ser considerado como la expresión transparente de una realidad exterior o de un sentido dado previamente. Es en su funcionamiento mismo, en sus figuras y sus acuerdos, como la significación se construye y la ‘realidad’ es producida¹¹.

⁹ Aquí pudiera ser que se nos pregunte, si aquello a lo que llamamos “lo Real” y la Realidad son respectivamente cómo el nónimo y el fenómeno en Kant. Para responder a esta cuestión, antes debemos recordar que para el filósofo de Königsberg, los fenómenos no son cosas, sino hechos de la experiencia percibida, representaciones que el sujeto se hace de las cosas; mientras que los nónimos, en cambio, son las cosas mismas o, para decirlo con mayor precisión, las *cosas en sí*. A partir de esta distinción podríamos responder afirmativamente a esta pregunta, no sin antes señalar que los mismos hechos de la experiencia, esto es, los fenómenos, lo son en la medida en que haya un lenguaje que nos permita reconocerlos como tales.

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1977, p. 51.

¹¹ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. IV.

Se nos dirá que esto sólo prueba la importancia del lenguaje y no la de la práctica de la lectura. Es verdad, lo que hemos dicho se aplica a toda manifestación lingüística. Sin embargo, si damos mayor importancia al ejercicio de la práctica de la lectura, ello se debe a que consideramos que de las distintas manifestaciones lingüísticas de las que en la actualidad nos servimos, ninguna tiene tanta importancia como el lenguaje escrito. Intentemos explicarnos.

Desde los orígenes de nuestra especie, lo hemos dicho ya, los seres humanos hemos tenido entre nuestras muchas necesidades la de comunicarnos, conocer y crear; y el medio del que nos hemos servido para satisfacer estas tres necesidades ha sido el lenguaje. Así pues, siendo satisfactor de tan antiguas necesidades, el lenguaje ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia, aunque no siempre lo ha hecho de la misma manera. Actualmente existe el consenso según el cual la primer manifestación lingüística fue a base de gestos, lo que, desde luego, la hacía de lo más rudimentaria y si a ella se recurrió fue porque ninguna otra se había desarrollado.

En cuanto fue posible, ese lenguaje primigenio, pasó a segundo plano, sólo a segundo plano, nunca desapareció, tan es así que hoy en día, pese a disponer de otras manifestaciones lingüísticas, aún hacemos uso de los gestos y, de hecho, la misma escritura, que por su propia naturaleza no puede acompañarse de gestos (los simula a partir de los signos de exclamación e interrogación). Fue el habla la manifestación lingüística que desplazó al lenguaje a base de gestos. Y pudo hacerlo porque trajo consigo un nuevo horizonte de posibilidades por la complejidad simbólica que alcanzó, así como por las ventajas que tuvo en comparación con la manifestación lingüística que le antecedió (por ejemplo, que con el habla podemos comunicarnos incluso en la oscuridad). El lenguaje hablado, sin embargo, no pudo superar todas las deficiencias del lenguaje a base de gestos.

No pudo, sobre todo, brindar un sólido soporte que fuera capaz de preservar el conocimiento y la información transmitidos más allá de lo que dura su mera enunciación. Así pues, pese a su probada eficacia en muchos otros aspectos, en todos y cada uno de sus usos específicos, el habla siempre mostró la desventaja de su irremediable fugacidad. Con la invención del lenguaje escrito por fin pudo fijarse en un soporte estable el conocimiento y la información, lo que a su vez permitió liberar a la memoria individual y colectiva de enormes contingentes de datos y transformó la forma de transmisión de los mismos. En la actualidad, con la revolución multimedia y el desarrollo de la cultura audiovisual de los medios masivos de comunicación (radio, televisión e Internet) se está produciendo una nueva transformación, en la forma en la que la especie humana adquiere y transmite sus conocimientos (ahora, por ejemplo, mucha de la información de la que disponemos la hemos adquirido no a partir de medios escritos sino electrónicos). Transformación que a su vez ha dado lugar a una nueva manifestación lingüística a la que podemos llamar telemática y que, según Sartori, puede verse en el paso de *Homo sapiens* al *Homo videns*¹².

En cualquier caso, ninguna de estas cuatro manifestaciones lingüísticas es por sí misma suficiente como para que renunciemos al uso de todas las demás. Esto, sin embargo, no significa que todas tengan la misma importancia. Al contrario, según el momento histórico en el que nos ubiquemos, podemos distinguir una jerarquía específica que las ordena de acuerdo a la importancia que en ese momento tiene cada cual. Así pues, en nuestra opinión, la importancia del ejercicio de las prácticas de la lectura se debe a que en la actualidad, de todas las manifestaciones lingüísticas de las que disponemos,

¹² Véase Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998. Martin Heidegger, por su parte, rastrea los orígenes de esta transformación en el comienzo de la Edad Moderna. Cfr. su texto, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995. En él, el filósofo alemán ubica el origen de esta transformación en el comienzo mismo de la Edad Moderna.

posiblemente ninguna otra tiene tanta importancia como la escrita¹³. Primado que puede verse a partir de la actitud favorable de la gente hacia el lenguaje escrito, tal y como lo demuestran algunas frases célebres y un refrán popular: Las frases: “Lo que está escrito, escrito está”, “No escribo contra quien puede proscribir”, “Quisiera no saber escribir”. La primera era la respuesta que daba Poncio Pilatos a los judíos que le reclamaban cambiara la inscripción colocada en la cruz de Jesús y, pese a su aspecto de perogrullada, sirve para expresar que al escribirse una resolución judicial es inquebrantable. La segunda era la respuesta que Polión daba a quienes le aconsejaban contestar a los epigramas que Octavio le dedicaba y, por tanto, aconseja no criticar por escrito a aquellos que, gozando del poder político suficiente, pueden mandarle a uno al destierro: quede claro que no es sumisión lo que recomienda, sólo advierte del peligro que entraña la crítica escrita y, por tanto, deja abierta la puerta a la crítica de viva voz (después de todo, “a las palabras se las lleva el viento”). La tercera es lo que Nerón decía cada vez que firmaba una sentencia de muerte y, de otro modo, deja ver la fuerza de las resoluciones escritas. El dicho: “La letra con sangre

¹³ Según Raffaele Simone, la importancia de la invención de la escritura radica en el hecho de que con ella coincide la Primera de las Tres Grandes Fases en las que divide la historia del modo en el que la especie humana forma sus conocimientos e incrementa el patrimonio de su saber. La Segunda Fase de esta historia, dice, comenzó con la invención de la imprenta y, finalmente, la Tercera Fase, misma en la que nos encontramos, coincide con el uso de la computadora y los medios masivos de comunicación. De ahí que, a diferencia de las dos Fases que le preceden, ésta última privilegie la manifestación lingüística telemática en vez de la escrita. Sin duda, entre los muchos aciertos del libro del lingüista italiano destaca precisamente el advertir la importancia de dicha historia. Sin embargo, nos parece que se equivoca en dos cuestiones fundamentales:

Primero. El criterio de demarcación de las distintas Fases. Nos parece que Simone se equivoca porque deja de lado todo conocimiento que no haya sido creado a partir del lenguaje escrito (Primera y Segunda Fases de su propuesta) o telemático (Tercera Fase de la misma), como si antes de éstos el lenguaje gestual y el hablado no hubiesen creado conocimiento alguno. *Segundo. Las Fases.* Como consecuencia de esa falta de claridad, el lingüista italiano no puede distinguir correctamente cuáles son dichas fases. De ahí, por ejemplo, que considere la invención de la imprenta como el punto de partida de la Segunda Fase.

En nuestra opinión, el criterio de demarcación entre cada fase debe ser la hegemonía de una manifestación lingüística sobre todas las demás. Así, según lo dicho, la historia del modo en el que la especie humana forma sus conocimientos debe dividirse, en efecto, en tres Grandes Fases, aunque no en las que propone Simone (manuscrita, impresa y telemática) sino en gestual, oral y escrita, ya que, el lenguaje telemático, pese a su innegable presencia, aún no ha conquistado la posición hegemónica que en su momento han ocupado las otras tres. Véase, Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus, 2001.

entra" deja ver la importancia que culturalmente se le ha otorgado al lenguaje escrito, a tal extremo que justifica el castigo como recurso didáctico.

Consideremos ahora el hecho de tradición jurídica occidental. En las sociedades como la nuestra, donde el conjunto de relaciones económicas, políticas y sociales, están sometidas a un marco jurídico específico, los profesionistas que trabajan con códigos, leyes y, en general, cualquier otra disposición legal que se les parezca, lo hacen, precisamente, apoyándose en cuanto documento escrito se les presenta y no es gratuito que al funcionario autorizado por la ley para dar fe pública de los contratos, testamentos y demás actos extrajudiciales se le llame *notario*, y *escritura* al instrumento público del que se sirve para hacerlo. Pero no sólo ellos, también lo hace cualquier otra persona: al firmar un contrato laboral o al contraer matrimonio. Aquí se nos podrá objetar que hay gente que trabaja sin firmar contrato alguno y que muchas parejas prefieren compartir sus vidas en feliz concubinato. Es verdad, pero esto no cambia las cosas, un trabajador que no ha sido formalmente contratado aún así tiene derechos laborales, según lo estipula la legislación laboral y el concubinato, en la actualidad, está igualmente regulado. Más aún, en los actuales Estados democráticos (o presuntamente democráticos), el trabajo que llevan a cabo los poderes públicos se realiza, fundamentalmente, a partir del lenguaje escrito: el poder legislativo hace y reforma leyes a partir del lenguaje escrito, el poder ejecutivo toma decisiones que solamente pueden materializarse después de emitirlas por escrito en forma de decretos presidenciales y el poder judicial administra legalmente la justicia a partir de resoluciones escritas.

Pero la hegemonía del lenguaje escrito no sólo se manifiesta en el ejercicio del poder político sino que puede verse en todos lados. El arte, el mito, la ciencia y la poesía están signadas por su presencia, tanto en el aprendizaje y la enseñanza que los posibilita así

como en la cotidianeidad de su producción y su consumo. Más aún, el lenguaje escrito no sólo se encuentra presente en la esfera pública de nuestras vidas, está presente también en la esfera privada de nuestra existencia, en los lugares más recónditos de nuestra intimidad, no es gratuito que atesoremos con tanto cuidado las cartas de nuestros seres queridos y les escribamos otras tantas para hacerles saber cuáles son nuestros sentimientos para con ellos. Pero la relación del lenguaje escrito con la esfera de la vida privada no se limita al género epistolar, prueba de ello es la existencia de autobiografías, diarios, memorias, y demás géneros literarios propios de la subjetividad. Que no todo el mundo sepa leer o escribir en nada cambia las cosas, pues siempre es posible encontrar alguien que escriba o lea para y por aquel que no puede hacerlo por sí mismo¹⁴. Así pues, en sociedades como la nuestra, configuradas dentro de los marcos de la cultura escrita, el primado del lenguaje escrito es manifiesto pues aún cuando no todos y cada uno de los individuos que la integran sepan leer y escribir, de todas maneras, de una u otra forma, rige la cotidianeidad de nuestras vidas. Se trata, pues, de sociedades en las que, como dice Roger Chartier:

[...] lo escrito está instalado en el corazón mismo de la cultura de los analfabetos, presente en los rituales, los espacios públicos, los lugares de trabajo. Gracias a la palabra que lo descifra, gracias a la imagen que lo repite, se vuelve accesible incluso para aquellos incapaces de leer o que sólo pueden obtener por sí mismos una comprensión rudimentaria¹⁵.

¹⁴ Aquí pudiera ser que se nos pregunte, ¿qué ocurre con los indígenas y otros grupos marginados? Pues bien, a esto debemos responder que, en este caso, el problema no necesariamente radica en el hecho de no saber leer o escribir por parte de los miembros de estas comunidades, prueba de ello es la existencia de códices que prueban el conocimiento de un lenguaje que les es propio. Si este conocimiento lo preservan o no, es algo que no sabemos y que, por lo mismo, no podemos pronunciar. Pero, aún en el supuesto de que el conocimiento de ese lenguaje en su manifestación escrita se haya perdido como consecuencia de la conquista, aún en ese caso podemos decir que nuestra sociedad está configurada dentro de los marcos de la cultura escrita, pues una de las formas en que se marginan y explotan grupos sociales como éste es precisamente a partir del conocimiento del lenguaje, en sus manifestaciones oral y escrita, por parte del grupo o grupos sociales dominantes.

¹⁵ Roger Chartier, *op. cit.*, p. 117.

Centremos ahora nuestra atención en la forma específica en que se lleva a cabo el ejercicio de la práctica de la lectura para, de esa manera, ver cómo es que a partir de él podemos conocer mejor la Realidad. Para ello habremos de servirnos del modelo teórico histórico de las prácticas de la lectura y la representación cultural desarrollado por Héctor Guillermo Alfaro López¹⁶. Comencemos, pues, por advertir que toda práctica se lleva a cabo por individuos concretos dentro del marco de su propio *contexto sociocultural*. Dicho contexto está formado por el conjunto de prácticas sociales que los miembros de una comunidad llevan a cabo en un momento histórico determinado. Estas prácticas a su vez se relacionan entre sí, algunas más que otras, pero, en la medida en que todas ellas comparten una misma finalidad (la satisfacción de necesidades humanas) y se realizan dentro de un mismo contexto sociocultural (al que constituyen y al que pertenecen), todas ellas se vinculan entre sí. Pongamos un ejemplo: la práctica de la lectura está estrechamente relacionada con las prácticas de la enseñanza escolarizada así como con las prácticas de la producción industrial, aunque esto sea menos evidente. No obstante, dado que persiguen el mismo objetivo y pertenecen a un mismo contexto sociocultural, ahí también existe una relación entre unas y otras (en los manuales de producción, en las normas de higiene y seguridad, en los contratos laborales así como en los contratos mercantiles que, dicho sea

¹⁶ Véase Héctor Guillermo Alfaro López, "Los usos de la lectura y la representación cultural: elementos para una teoría de la lectura" en el libro colectivo *La información en el inicio de la era electrónica. Información, sociedad y tecnología*, México, CUIB—UNAM, 1998. Es importante señalar que de esta propuesta teórica sólo hemos tomado lo que hemos creído conveniente a nuestros intereses argumentativos, de ahí que, por ejemplo, hayamos sustituido el concepto de "Horizonte integrador social histórico", que Alfaro define como el espacio en el que "se integra la totalidad de los campos que componen la multiplicidad de las prácticas sociales" (*Ibid.*, p. 36; véase además su libro *Fundamentos de la constitución y autonomía del campo bibliotecológico. La Bibliotecología española, 1898-1936*, México, CUIB—UNAM, 2000), por el de "contexto sociocultural", que, nos parece, al ser un concepto más general, nos permite apreciar con mayor claridad la relación que se da entre las prácticas sociales y una realidad social específica como es, en este caso, México en la primera mitad del siglo XX.

de paso, vinculan las prácticas de producción industrial con las de distribución mercantil). No sólo esto, otro elemento que relaciona a las distintas prácticas entre sí es el hecho de que todas ellas comparten un mismo fundamento: la razón y lo imaginario.

La razón por mediación de la complejidad de los procesos mentales comprende el movimiento de la realidad otorgándole coherencia lógica, para que el hombre pueda actuar sobre ella. Lo imaginario por su parte es el impulso creador que permite a los individuos proyectar la construcción de su identidad y de su posible Horizonte social histórico¹⁷.

Al ser el fundamento de todas las prácticas sociales, la razón y lo imaginario no sólo configuran y posibilitan a éstas sino al contexto sociocultural en su conjunto. Dado que las prácticas sociales no son objetos materiales su existencia sólo puede verificarse a partir de los vestigios que dejan a su paso: *obras y representaciones*. Las prácticas de producción dan lugar a obras, mismas que son asimiladas en las prácticas de consumo. Pero las prácticas de consumo no se agotan en el mero consumo de las obras, su ejercicio conlleva también un proceso productivo, pero no de obras sino de ideas, creencias y, en general, todo tipo de representaciones, mismas que son consumidas en las prácticas de producción.

De ahí que no sólo debemos hablar de consumo productivo, sino también de producción consuntiva: el primero consume obras y produce representaciones, mientras que la segunda produce obras y consume representaciones. Así pues, a partir del ejercicio de ambos tipos de prácticas producimos y consumimos los productos que nos permiten darle sentido a la Realidad. Pero esto sólo es posible en la medida en que ambos tipos de

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

prácticas ejercen una acción recíproca entre sí, pues es la interacción de obras y representaciones lo que nos hace comprensible la Realidad. Por ello,

Mundo no es una suma de cosas que existen, ni tampoco la existencia de una realidad que se opone al hombre; mundo es [...] *cosmos* y *taxis*, esto es, orden bello de ver, armonía y proporción de partes. Ante el hombre, la totalidad de los entes se vuelve mundo¹⁸.

Desde luego, en la medida en que obras y representaciones son producto del ejercicio de prácticas sociales, también ellas tienen por fundamento la razón y lo imaginario, mas la forma en que expresan dicha interacción difiere en unas y otras según sus propias características.

Entre las prácticas de producción se encuentra la práctica de la escritura y las obras a las que da lugar su ejercicio son los textos, no los impresos. Éstos, desde luego, son también obras, pero a diferencia de los textos son obras de producción colectiva. Así, mientras que en la producción de los impresos intervienen la inteligencia y la voluntad de varios productores (el autor, el corrector de estilo, el editor, el tipógrafo, etc.), en la producción de los textos sólo intervienen la inteligencia y la voluntad de un solo productor (el autor). Esto, dicho sea de paso, deja ver que los textos no son un conjunto de signos organizados automáticamente.

Al contrario, los textos son sistemas de signos organizados por sus autores que, al hacerlo, plasman en ellos sus ideas, creencias y demás representaciones, no sólo acerca de lo que escriben sino también acerca del mundo, de sus semejantes y de sí mismos. De ahí que los textos no sólo transmitan información y conocimiento acerca de lo que hablan sino

¹⁸ Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962, p. 20.

también acerca de los individuos que los producen. A su vez, la práctica de la lectura, práctica de consumo a partir de la cual son asimilados los textos, da lugar a determinadas representaciones que son consumidas en la producción de nuevas obras, sean éstas escritas o no. Pero apenas dicho esto, de inmediato nos preguntamos ¿cómo es posible que los textos transmitan información y conocimiento?

Así, de entrada, semejante pregunta parece un despropósito, pero, bien miradas las cosas, se trata de una cuestión de la mayor importancia y de la respuesta que demos depende que podamos aclarar de qué manera es que la interacción entre obras y representaciones nos permite darle sentido a la Realidad. Digamos, pues, que lo que permite a los textos transmitir información y conocimiento es el hecho de que se mueven en una dimensión material y otra simbólica. La primera está constituida por los elementos de carácter físico que conforma a los textos (el material en el que están escritos: papel, piedra, plástico, tela, etcétera y el material con el que han sido escritos: bolígrafo, dactilógrafo, lápiz, marcador, etcétera). La segunda, en cambio, se compone de los objetos a los que el texto se refiere sin que le sea posible al lector percibirlos o reproducirlos materialmente al momento de leer los textos. Sin duda, el lector que comparta los mismos códigos que el autor, podrá percibir y reproducir dichos objetos, pero sólo simbólicamente, lo que le permitirá hacerse una idea de lo que se le dice en el texto. Idea que no será más que la representación de lo que trata el texto.

Sin embargo, este movimiento de una dimensión material a una dimensión simbólica y viceversa, no es en modo alguno característica exclusiva de los textos ni, en general, de las manifestaciones lingüísticas. En cierto sentido, este movimiento es más bien característico de la forma en que los seres humanos damos sentido al mundo (y no sólo al mundo sino a todo aquello que intentemos entender). De ahí que sea ese doble movimiento

el que nos permite cubrir "lo Real" para descubrir la Realidad. Esto puede corroborarse tan sólo con advertir que los objetos que constituyen nuestro mundo son tales no nada más porque ocupan materialmente un lugar en el mundo sino también porque simbólicamente le hemos dado un lugar en el mismo. De ahí que la vida humana, como dice el historiador rumano, Mircea Eliade, no sea posible sin la combinación de lo material y lo simbólico.

La existencia más mediocre está plagada de símbolos. El hombre más realista vive de imágenes. Repetimos [...], que jamás desaparecen los símbolos de la *actualidad* psíquica: los símbolos pueden cambiar de aspecto; su función permanece la misma. Se trata sólo de descubrir sus nuevas máscaras¹⁹.

Los símbolos, pues, están presentes no solamente en las obras que han sido producidas con el único propósito de transmitir información y conocimiento, como es el caso de los textos y demás manifestaciones lingüísticas. También pueden manifestarse en cualquier otra obra. Así, por ejemplo, podemos percatarnos de las intenciones con las que determinada obra ha sido fabricada. Desde luego, esto sólo podemos saberlo si disponemos de los símbolos adecuados. Si se tratara de una obra producida por personas a las que no conocimos o ha sido fabricada bajo el anonimato que ofrece la producción industrial (anonimato que, dicho sea de paso, no puede ser absoluto, pues la sola existencia de la producción industrial es símbolo de una forma de trabajar propia de un momento histórico determinado), difícilmente podremos saberlo pues careceríamos de los símbolos adecuados para reconstruir el sentido originario de su producción. La dimensión simbólica de las obras también da lugar a que podamos reconocer las intenciones con las que sus consumidores se

¹⁹ Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1995, p. 16.

apropian de ellas, aunque no siempre sea fácil reconocer específicamente en qué consisten las bondades que aquellos encuentran en éstas.

Queda claro que para sus consumidores dichas obras simbolizan algún beneficio pues, de otro modo, simplemente no las consumirían. De ello se sigue no sólo que las obras que constituyen nuestro mundo poseen una dimensión material y otra simbólica sino también que la forma en que tratamos con ellas va y viene de una a otra dimensión, lo que a su vez explica que Alfaro haya definido a las obras como constructos *material—simbólicos*. Las representaciones sólo poseen una dimensión simbólica aunque con esto basta para que, en un momento dado, puedan llegar a materializarse²⁰.

Dicho de otro modo y parafraseando a Alfaro, las representaciones son constructos *simbólicos—materializables*. Su dimensión simbólica se actualiza en todo momento debido a que, en tanto que representaciones, su función esencial es hacer referencia a algo o a alguien que materialmente es distinto de ellas pero simbólicamente es idéntico a ellas. Las representaciones, pues, en tanto que sustitutos de aquello que representan, nos remiten en todo momento a su dimensión simbólica al mismo tiempo que evocan una dimensión material que no poseen.

Así pues, es la dimensión simbólica de las obras la que permite producir las representaciones a partir de las prácticas de consumo. No obstante, es preciso reconocer la diferencia que existe entre la dimensión simbólica de las obras que no han sido producidas como medios de comunicación y la de aquellas que, como los textos, se han producido para ello. Las primeras nos remiten a aspectos que van más allá de su propia materialidad (las

²⁰ "Representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar su ausencia. Por una parte, transparencia de la representación: ella se borra ante lo que muestra. Gozo de su eficacia: es como si la cosa estuviera allí. Pero, por otra parte, opacidad: la representación sólo se presenta a sí misma, se presenta representando a la cosa, la eclipsa y la suplanta, duplica su ausencia". Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Piados, 1999, p. 27.

intenciones con que son producidas y consumidas), debido a que su dimensión simbólica puede hacer de ellas más que obras, símbolos.

Las segundas, en cambio, son producidas a partir de sistemas de signos o símbolos que, unidos de acuerdo con determinadas reglas, permiten el ejercicio de las funciones primarias del lenguaje por parte de los miembros de una comunidad (en el caso de los textos, por ejemplo, éstos se producen a partir de la combinación de distintos caracteres — letras del alfabeto, números, etc.—, de acuerdo a un conjunto de reglas —gramaticales, ortográficas, etc.—). No sólo esto, pueden incluso suplantar lo que está presente en la medida que se ofrecen como su explicación. Su dimensión simbólica se refiere ya no a los sujetos que las producen o consumen sino a la Realidad y a los objetos mismos que la constituyen. Las representaciones son producto de las prácticas de consumo²¹. Esto significa que el consumo de toda obra puede generar representaciones en el individuo que la lleva a cabo. Pero entre las obras los textos han sido producidos con la intención explícita de comunicar y tienen como finalidad generar y transmitir información y conocimiento acerca del mundo y los objetos que lo conforman. Información y conocimiento que, según hemos dicho, lleva consigo las ideas, creencias y demás representaciones que su productor (el autor) suscribe. Representaciones que, sin embargo, no habrán de salir indemnes del ejercicio de la práctica de la lectura de sus consumidores.

La apropiación de los textos, pues, ofrece un amplio abanico de posibilidades en cuyos extremos se encuentran las interpretaciones salvajes, propias de los lectores irreverentes, rebeldes y vagabundos y las sumisas, propias de los lectores obedientes y

²¹ "En las prácticas de consumo también se ponen en actividad la razón y lo imaginario, de ahí que, como propone el sociólogo Norbert Elias, daba hablarse de *consumo productivo*. Es un consumo que no produce obras pero sí manifestaciones creativas, como por ejemplo representaciones, actitudes, visiones, creencias, resistencias, inclusive usos de la corporeidad". Alfaro, *Op. cit.*, p. 49.

sedentarios. Pero aún éstas últimas difieren de las del autor porque llevan consigo las ideas, creencias y obsesiones del lector.

En el nivel más inmediato de lectura se está en contacto con la matriz de información y conocimiento del texto, que es procesada intelectivamente por el lector. Simultáneamente se pone en marcha el proceso ya no del todo intelectual con el que se accede a un segundo nivel del texto en el que se capta el rejuego simbólico entre texto y mundo. Lo que remite a otro nivel de lectura donde lo subconsciente se entreteje con lo intelectual, aquí confluyen los niveles anteriores para constituir las representaciones²².

De lo anterior se sigue que a partir del ejercicio de la práctica de la lectura podemos generar las representaciones necesarias para darle sentido a la Realidad y así poder conocerla. Desde luego, esto no significa que ésta sólo pueda conocerse a partir del ejercicio de esta práctica pero, dada la hegemonía del lenguaje escrito a la que ya nos hemos referido, es posible que las representaciones generadas a partir de su ejercicio nos ayuden a conocerla mejor. Llegados a este punto es necesario que hagamos un recorrido del pensamiento filosófico mexicano de la primera mitad del siglo XX para, de esa manera, darnos una idea general de sus características y así poder entrar, en el último capítulo, al estudio de la práctica de la lectura de textos filosóficos del Ateneo de la Juventud.

²² *Ibid.*, p. 53.

Capítulo II

El pensamiento en México en la primera mitad del siglo XX

La filosofía no es una ciencia, ni siquiera un conocimiento; no es un saber entre otros: es una reflexión sobre los saberes disponibles [...]. La filosofía es un preguntar radical, la búsqueda de la verdad total o última (y no como en las ciencias, de tal o cual verdad particular); creación y utilización de conceptos (aunque esta práctica exista también en otras disciplinas); reflexividad (un volver del espíritu o de la razón sobre sí mismos: pensamiento del pensamiento), reflexión sobre la propia historia y sobre la de la humanidad; búsqueda de la mayor coherencia posible, de la mayor racionalidad posible (es el arte de la razón si se quiere, pero que desemboca en un arte de vivir); es, en ocasiones, construcción de sistemas; es, siempre, elaboración de tesis, argumentos, teorías²³.

Queda claro que esto tampoco es un manual para la buena vida. Acaso pudiera ser un mensaje promocional a favor del estudio de la filosofía. Si tal fuera el caso, no se crea que somos cómplices o socios de la campaña publicitaria encabezada por el filósofo André Comte—Sponville. Sacamos a cuento esta cita porque nos parece que la mejor manera de comenzar este capítulo es a partir de una reflexión acerca de la especificidad de los textos filosóficos. Pero como para hablar de la especificidad de este tipo de textos es necesario partir previamente de una idea general de la filosofía, pues he ahí la necesidad de proponer una definición de la misma. Ni hace falta que se nos diga que la filosofía no se reduce a esta definición y que cada filosofía particular es una forma de responder a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”. No hace falta porque, aún concediendo lo anterior, eso de ninguna manera contradice la definición propuesta sino que, de hecho, la confirma. En efecto, la condición de posibilidad de que toda filosofía particular pueda ser vista como una respuesta a la pregunta que interroga por el ser de la filosofía en general, es precisamente que todas ellas,

²³ André Comte—Sponville. *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 12-15.

pese a sus diferencias, tienen en común algunas características. Por ello, en vez de impugnar dicha definición más provechoso será reflexionar lo que ella implica.

Comencemos, pues, por advertir las acciones que, según dicha, definición se relacionan con la filosofía: “reflexión”, “pregunta”, “búsqueda de la verdad”, “creación y utilización de conceptos”, “construcción de sistemas” (no siempre, sólo ocasionalmente, se nos advierte) y, finalmente, “elaboración de tesis, argumentos, teorías”. Apenas dicho esto, de inmediato nos damos cuenta que la filosofía es un tipo de conocimiento especial. Con ello queremos decir que el conocimiento filosófico se distingue de los demás por lo temas que aborda y la forma en que lo hace. Así, mientras que el conocimiento científico se encarga de descubrir o postular la existencia de determinados objetos, la filosofía se ocupa del análisis, justificación e interpretación de enunciados y conceptos. Se nos dirá que esto no es exclusivo de la filosofía, que también en el trabajo científico se analizan, justifican e interpretan conceptos y enunciados. Desde luego, no sólo la filosofía crea y utiliza conceptos, esta práctica también se da en otras disciplinas y, de hecho, sin el uso de conceptos expresados a través de alguna manifestación lingüística no puede haber conocimiento. Lo que distingue a la filosofía de las demás disciplinas es que, a diferencia de ellas, la primera trabaja con conceptos de un mayor nivel de abstracción. Así puede verse, por ejemplo, al considerarla “una reflexión sobre los saberes disponibles”.

Reflexión sobre los saberes disponibles que no forma parte de todos ellos sino que es exclusiva del saber filosófico. Desde luego, la producción de los demás saberes (particularmente los científicos) exige no una sino muchas reflexiones, pero ninguna de ellas es sobre los mismos sino, en general, sobre aquello que han tomado como objeto de conocimiento. La transmisión de dichos saberes, en cambio, puede ser que esté exenta de reflexiones. Esto, dicho sea de paso, también puede hacerse con el saber filosófico. Pero la

difusión del saber filosófico no debe confundirse con la producción del mismo. Éste, en tanto que reflexión sobre los saberes disponibles, hace de ellos su objeto de conocimiento. Más aún, teniendo en cuenta que el saber filosófico es uno más entre el conjunto de saberes disponibles, también puede ser objeto de su propia reflexión. Los demás saberes, en cambio, carentes de esta dimensión auto—reflexiva, abrazan con fe de fundamentalista sus propios postulados.

En la era de la razón formalizada —nos dice Horkheimer— hasta las masas coadyuvan a la ruina de los conceptos e ideas. El hombre de la calle o, como hoy se dice en ocasiones, el hombre de los campos y de las fábricas aprende a usar las palabras de modo casi tan esquemático y ahistórico como los expertos. El filósofo tiene que evitar su ejemplo. No puede hablar sobre el hombre, el animal, la sociedad, el mundo, el espíritu y el pensamiento como habla el científico natural sobre una sustancia química: el filósofo no tiene la fórmula²⁴.

Pero si el filósofo no tiene la fórmula, sabe (o debe saber) que nadie puede tenerla, ni siquiera aquellos que creen poseerla. Creencia que, dicho sea de paso, deja ver su falta de conciencia respecto a los supuestos de los que parte su propio saber. Se nos dirá que nosotros procedemos del mismo modo al no creer en la existencia de fórmulas universales. Es verdad, pero abrazar esta creencia en modo alguno nos desmiente, sino que, al contrario, confirma nuestro planteamiento. En él, en efecto, dicha creencia juega el papel de un supuesto y como tal, según hemos dicho, puede ser filosóficamente cuestionado como los supuestos de cualquier otro saber²⁵.

²⁴ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 172.

²⁵ "A menudo [los problemas filosóficos] se refieren a ciertos supuestos, en los que se fundamenta una gran cantidad de creencias generalizadas [...]. Cuando se examinan críticamente, resultan, en ocasiones, mucho menos firmes, y su significado e implicaciones, mucho menos claros y firmes de lo que parecían a primera vista. Al analizarlas y cuestionarlas, los filósofos amplían el autoconocimiento del hombre". Isaiah Berlin "Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin", en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1982, p. 17.

Ahora bien, tratándose de un saber que puede hacer de los demás saberes su objeto de conocimiento, nada más lógico que la forma en que se desarrolla no se sujete a los cánones de producción de los mismos. Y si no se sujeta a ellos, entonces tampoco ha de comunicarse a su modo sino por los medios que juzgue más convenientes. Esto puede verse, por ejemplo, en la diversidad de formas y estilos que adopta la reflexión filosófica; no en balde los filósofos se sirven de los más variados medios de expresión: desde los más efímeros aforismos hasta los más descomunales tratados. En prosa o en poesía, en diálogos o en ensayos, la filosofía no tiene una forma de expresión propia y, por lo mismo, no tiene ningún empacho en adoptar la que sea.

Tampoco se ocupa de un solo tema. Aborda, sin duda, temas fundamentales: lo verdadero, lo bello, lo bueno. Pero ni de lejos se ocupa solamente de este tipo de cuestiones. Ni tarda, ni perezosa, va también al encuentro de los objetos de estudio de las demás disciplinas o, mejor dicho, al encuentro de los marcos conceptuales y supuestos ontológicos de las mismas. No es, claro está, que no pueda ocuparse directamente de los objetos de conocimiento de estas disciplinas, es simple y sencillamente que, al no contar con el lenguaje y, en general, los conocimientos propios de ellas, las más de las veces se ve obligada a ocuparse de los fundamentos de dichas disciplinas y que, en cuanto tales, pasan desapercibidos a los individuos que dentro de ellas participan (de ahí la existencia de la filosofía de la ciencia, de la historia, de la religión, etcétera). Ocupación, pues, que da lugar a la elaboración de argumentos, conceptos, teorías y tesis de elevados niveles de abstracción y que, por lo mismo, en no pocas ocasiones dan la impresión de que los que de estos menesteres se ocupan se hallan alejados de la Realidad inmediata y se pierden en el más nebuloso territorio de las ideas. Pero en verdad no hay tal. Lo que sucede es que los

que se afanan en el estudio del saber filosófico pretenden hacerse una visión global del mismo, una cosmovisión.

Pero semejante imagen exige necesariamente renunciaciones, sacrificios. Para lograrla estamos obligados a no reparar en la singularidad de cada objeto, a impedir que cada cual destaque ante los demás. Una imagen de conjunto sólo puede conseguirse soslayando las características específicas de cada uno de los elementos particulares que la conforman. Debemos renunciar a la observación minuciosa de las partes para aguzar la vista hacia la totalidad. Así pues, el saber filosófico ha de esforzarse por trascender las fronteras que marcan los límites de los saberes especializados. Esfuerzo que, de prosperar, ha de dar lugar a representaciones que se correspondan con el mismo, es decir, a representaciones cuyo nivel de generalidad permita, por un lado, analizar, justificar e interpretar los conceptos, enunciados y supuestos de los saberes disponibles y, por el otro, construir una determinada concepción del mundo. Bien miradas las cosas, ambas tareas son complementarias, pues lo que en última instancia se analiza, justifica e interpreta no es más que una visión del mundo o parte de ella, de la misma manera que la construcción de toda concepción del mundo no es más que el resultado de analizar, cuestionar e interpretar las que le anteceden. Complementariedad que sólo puede darse bajo ciertas condiciones.

Así, por ejemplo, la reflexión crítica de una cosmovisión determinada puede, sin duda, dar lugar a una nueva visión del mundo; pero difícilmente esta nueva cosmovisión se cuestionará a sí misma a partir de sus propios supuestos. Lo que sucederá es exactamente lo contrario: será a partir de sus propios supuestos que habrá de evaluar e interpretar críticamente otras visiones del mundo, al mismo tiempo que se legitima a sí misma. Incluso pudiera ser que al cuestionar los supuestos de las demás llegará a la conclusión de que sólo la propia expresa cabalmente la Realidad.

En cualquier caso, a nosotros nos basta con saber que en otros tiempos y bajo otras circunstancias otras visiones del mundo han prevalecido para percatarnos de la historicidad de todas ellas, incluyendo la nuestra. Diversidad de visiones del mundo que, medidas en relación con el trasfondo social del que proceden, debe reconocerse el contenido de verdad que conllevan sus ideas fundamentales. Así pues, a lo largo de las siguientes páginas, nos esforzaremos por ofrecer un panorama histórico del pensamiento filosófico mexicano de la primera mitad del siglo XX, sin que esto nos impida incorporar en dicho panorama elementos propios de otro tipo de pensamiento.

Pero hacer un panorama del pensamiento mexicano de la primera mitad del siglo XX es una tarea que, de hacerse tomando en cuenta la vastedad del tema, probablemente se llevaría mucho tiempo. Por desgracia no disponemos de tanto tiempo, por lo que no nos queda más remedio que hacer una selección. El problema entonces será escoger conforme a qué criterio habremos de hacerla. La solución nos la ofrece una constante que sobresale a lo largo del periodo estudiado. Se trata de un tema obsesivo alrededor del cual gira gran parte del pensamiento mexicano aquí estudiado: el tema de México.

Curiosamente, hasta antes de la Revolución esta preocupación no existía de manera clara y precisa; después de ella, en cambio, fue central en el pensamiento mexicano de todo el siglo XX. Esto se explica si tenemos en cuenta que el proceso revolucionario fue considerado como un encuentro con nosotros mismos, como un re—descubrimiento de nuestro propio ser. Según esta explicación, antes del estallido revolucionario, el México profundo estuvo escondido para propios y extraños en ropajes históricos que nunca le fueron propios, con los que fue disfrazada nuestra historia y falseada nuestra identidad, tal y como nos lo explica Leopoldo Zea:

Toda la temática y orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad tiene como base un hecho histórico, el conocido con el nombre de Revolución Mexicana. Fue esta revolución la que puso de manifiesto, ante el mexicano, una abigarrada realidad que apenas ayer se había tratado de ocultar²⁶.

Nosotros, que pensamos que la identidad de los sujetos (sean éstos individuos, pueblos o naciones) se constituye por lo que han sido a lo largo de la historia (su pasado), por lo que piensan ser de sí mismos en adelante (su futuro) y, siempre, por lo que hacen o dejan de hacer a cada instante (su presente), no compartimos esta consideración. Aún en el vestir ropajes ajenos podemos reconocer nuestra reconocemos cierta autenticidad y, en todo caso, si sólo apostamos por la autenticidad de nuestro pasado, entonces corremos el riesgo de negar la parte de nuestro ser que a futuro se proyecta. Mas, sea de ello lo que fuere, al trasluz de este parcial o total falseamiento, se juzgó no solamente necesario, sino absolutamente indispensable sumergimos en nuestro propio ser.

Conocernos a nosotros mismos fue la consigna y por ello el tema de México fue tan importante en el pensamiento mexicano del siglo XX. El saber filosófico no se mantuvo al margen de este esfuerzo de auto—conocimiento. Los filósofos se encargaron de desmentir las que, a su juicio, eran falsas ideas de nuestro ser, al tiempo que ofrecían otras, según ellos, verdaderas y, a partir de ellas, de esbozar proyectos que permitieran resolver los problemas a los que, según ellos, nos enfrentábamos. La forma en que dicho tema fue estudiado fue cambiando con el paso del tiempo, en parte, porque las circunstancias cambiaron, en parte, porque los pensadores que lo abordaban no siempre fueron los mismos. Cambios, pues, que generaron nuevos enfoques, nuevas preguntas y, desde luego, nuevas respuestas. No sólo eso, también despertaron caras ilusiones, ambiciosos proyectos

²⁶ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1978, p. 13.

de renovación moral y entusiastas expectativas de modernización pero también amargos desencantos y profundos pesares. Sea de ello lo que fuere, éste ha de ser el eje de nuestra exposición. Comencemos, pues, con la misma.

“Poca política y mucha administración”, he ahí la fórmula que sintetiza la idea que tenía Porfirio Díaz acerca de la principal tarea de gobierno. En términos prácticos, dicha fórmula significa que mientras el pueblo mexicano no estuviese en condiciones para el ejercicio de la democracia era necesario que se pospusiera la confrontación abierta de intereses partidistas y que, en vez de ello y a la espera de tiempos mejores, se le diera un voto de confianza al presidente de la República, quien no escatimaría esfuerzos para lograr el progreso material de su pueblo. De lo contrario, la confrontación de distintos grupos, además de estéril, traería consigo guerras que a la larga sólo retrasaría el desarrollo nacional.

La justificación ideológica de semejante política fue el positivismo. Pero no el positivismo comtiano introducido por Gabino Barreda, cuyos límites pronto quedaron demostrados ante la complejidad de la Realidad mexicana y las aspiraciones de una ambiciosa clase social: la burguesía. De ahí que durante el régimen porfirista tuviera más éxito el positivismo spenceriano según el cual el progreso consiste en la medida que el organismo social se integra y unifica más y sus partes se diferencian y especializan.

Siguiendo a Spencer, los teóricos del régimen porfirista sostenían que la sociedad, como todo organismo, se encontraba sujeta a leyes necesarias de la evolución: las cuales, en su parte esencial, constaban de un doble movimiento de integración y diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo definido a lo indefinido²⁷.

²⁷ Leopoldo Zea. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952, p. 145.

El positivismo daba al régimen la justificación teórica que precisaba para mostrarse como la única opción para superar la etapa de anarquía que había seguido a la destrucción del orden colonial. Etapa que no era más que la manifestación de la falta de especialización de las partes integrantes del país. El gobierno de Díaz, en cambio, representaba el proceso de integración y unificación de México y, por lo mismo, el de especialización de todas y cada una de sus partes. Así, mientras Díaz mantuvo el orden político y social, fue posible cierto progreso económico, pero sus beneficios no fueron repartidos equitativamente. A comienzos del siglo XX, sin embargo, el régimen porfirista llegó a una difícil situación: por un lado, el desarrollo económico había despertado las ambiciones políticas de parte de la burguesía y, por el otro, la desigualdad con que se repartía la riqueza trajo consigo el deterioro en el nivel de vida de las clases bajas, lo que a su vez fue despertando el descontento popular.

Así pues, la inconformidad contra el régimen se manifestaba en dos frentes distintos. Con todo, el régimen sobreviviría pacíficamente hasta 1910. Mientras tanto, la burguesía intentaría abrirse espacios dentro del mismo régimen sin confrontarlo abiertamente. Pero abrirse espacios no era cosa fácil en un régimen donde los pocos puestos en los campos del periodismo, el arte y la administración pública los ocupaban viejos funcionarios que, para colmo de males, no se veía para cuando fueran a retirarse.

Venciendo poco a poco tales obstáculos, fue surgiendo una nueva generación de jóvenes que en la escuela obtuvieron sus títulos de abogados, médicos o ingenieros, y sentían la necesidad de hacerse presentes; abrirse paso; destacarse en la vida pública del país. Apetecían ocupar puestos en la burocracia oficial, el Parlamento, la Judicatura, en la enseñanza o el periodismo; pero los encontraban ocupados

desde un tiempo inmemorial por viejos, y por unos viejos que vivían mucho más de la cuenta²⁸.

Entre esa nueva generación se encontraba un grupo de jóvenes profesionistas, muchos de ellos abogados porque, conforme a las restricciones de la educación positivista, la única licenciatura que se estudiaba en ese momento, que tenía que ver con humanidades era la licenciatura en Jurisprudencia; uno de ellos, de hecho, llegó a decir:

Creo que nuestra generación tiene derecho de afirmar que debe a sí misma casi todo su adelanto: no es en la escuela donde hemos podido cultivar lo más alto de nuestro espíritu. No es allí, donde aún se enseña la moral positivista, donde podríamos recibir las inspiraciones luminosas, el rumor de música honda, el misterio con voz, que llena de vitalidad renovada y profusa el sentimiento contemporáneo. El nuevo sentir nos lo trajo nuestra propia desesperación: el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza²⁹.

Algunos de sus miembros: Jesús T. Acevedo, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos. Su nombre: *Ateneo de la Juventud*. La inquietud intelectual de estos jóvenes se manifestó desde antes de la fundación del grupo. En 1906, por ejemplo, Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón publicaron la revista *Savia Moderna* en la que colaboraron los futuros ateneístas. En 1907, el arquitecto Jesús T. Acevedo fundó la Sociedad de Conferencias, antecedente inmediato del Ateneo, en la que participaron muchos de sus miembros. En 1908, con motivo de la celebración de un "Homenaje a Gabino Barrera" reciben el apoyo de sus maestros positivistas, particularmente de Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez. Maestros que, sin soltar los vínculos con el régimen porfirista, manifestaban un cierto escepticismo ante el uso que se hacía de la filosofía positivista. No

²⁸ Daniel Cosío Villegas, "El tramo moderno" en Daniel Cosío Villegas, *et. al.*, *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1994, pp. 133-134.

²⁹ José Vasconcelos, "Don Gabino Barrera y las ideas contemporáneas" en Juan Hernández Luna (prólogo, notas y apéndices), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 2000, p. 100.

es que renegaran de su pasado positivista, es sólo que consideraban que, de seguir las cosas por el camino en el que iban, el positivismo, en vez de contribuir a resolver los problemas nacionales, lo impediría. De ahí el apoyo entusiasta que daban a las iniciativas de esos jóvenes.

Apoyo que en modo alguno significó subordinación al régimen. De hecho, en el campo filosófico ningún otro grupo dio una lucha sin cuartel contra el positivismo, puntal ideológico del régimen de Díaz³⁰. Desde luego, la revolución no se limitaba a este campo, pues era producto de conflictos sociales más profundos. Conflictos que, según los ateneístas, podrían resolverse a partir de un proyecto de renovación cultural. Proyecto que tuvo su mejor momento en el período en el que Vasconcelos fue secretario de Educación (1921-1924). Antes y después de ese periodo, el campo de acción ateneísta para la realización de su proyecto estuvo perfectamente acotado. Antes, porque la revolución disolvió al grupo: algunos de ellos ligaron su suerte a la de algunas facciones revolucionarias pero varios de sus más notables representantes terminaron en el exilio (Henríquez Ureña en 1914, Reyes en 1913). Después, porque el proyecto educativo del presidente Calles no coincidía con el enfoque humanista de Vasconcelos sino que, movido por un afán de modernización y progreso, apostaba por un enfoque de carácter más bien técnico. Así pues, pese a la brevedad de su existencia oficial, la influencia de los miembros del Ateneo de la Juventud se sitúa desde antes de la fundación de éste (allá por 1906) hasta los inicios del gobierno del presidente Calles (en 1924).

En cualquier caso, los integrantes del Ateneo que no salen al exilio continúan su labor cultural en tres instituciones educativas: la Universidad Popular Mexicana (fundada

³⁰ "El porfirismo y el positivismo eran unos hermanos siameses; como la noche sigue al día, así el destino del uno siguió inexorablemente el destino del otro". Patrick Romanell. *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1954, p. 75.

por ellos mismos), la Escuela Nacional Preparatoria y la Escuela de Altos Estudios (antecedente de la futura Facultad de Filosofía y Letras). Fue en la primera de ellas donde Caso se puso en contacto con un grupo de jóvenes abogados que, en 1916, emulando a sus maestros positivistas, fundaron una nueva sociedad de conferencias. Este grupo de jóvenes fue el de los Siete Sabios³¹. ¿Sus miembros? Alfonso Caso (hermano menor de Antonio), Antonio Castro Leal, Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Jesús Moreno Baca, Teófilo Olea y Leyva y Alberto Vázquez del Mercado. El propósito de estos jóvenes al fundar esta nueva sociedad de conferencias era continuar la obra del Ateneo de la Juventud aunque, a diferencia de éste, los temas que abordaron en ellas pretendían referirse con mayor claridad a los problemas sociales que el país enfrentaba. No sólo esto: más allá de la sociedad de conferencias, tenían una fuerte preocupación sobre las relaciones de los intelectuales con el poder político. De ahí la desacostumbrada entrega apostólica con que desempeñaron su trabajo en la administración pública al incorporarse, en 1921, al proyecto educativo vasconcelista. Pareciera entonces que con Vasconcelos como secretario de Educación, el Ateneo y los Siete Sabios se convierten en los dirigentes culturales de la revolución. Pero, en verdad, sólo se trataba de una coincidencia coyuntural de intereses. El impulso que dio Obregón a la educación no era producto de su filiación personal al proyecto de renovación cultural vasconcelista, sino más bien de su necesidad de legitimación política. Además, los viejos maestros o habían muerto de puro viejos o habían salido al exilio, temerosos de lo que pudiera ser de ellos ante la vorágine de la revolución.

La filiación porfirista o huertista de la gran mayoría de los intelectuales reconocidos ha despoblado, vía el exilio físico o el interior, la vida cultural. Hay

³¹ Para mayor información sobre este grupo véase el libro de Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Tusquets, 1999.

que ocupar con rapidez los sitios vacíos: al lado de los gobernadores casi adolescentes, aparecen, por ejemplo, un director de la Facultad de Derecho de 25 años (Gómez Morín), un director de la Preparatoria tres años mayor (Lombardo Toledano), un maestro universitario de 18 años (Cosío Villegas)³².

Desde luego, más allá de la legitimidad que obtuviera a partir de su cruzada en favor de la educación, Obregón contaba con el apoyo del ejército del que se sirvió para reprimir disidencias. Pero la misma existencia del ejército era también un peligro para Obregón, de ahí que optara por una política de reducción en las filas militares. Cuando Plutarco Elías Calles asumió la presidencia, sin prescindir del apoyo militar, se esforzó por diversificar sus apoyos. Su principal apuesta en este aspecto la hizo en el sector laboral, a través de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). Pero además del apoyo de los trabajadores organizados, Calles también buscó legitimarse en el terreno educativo aunque, como hemos visto, lo hizo renegando del proyecto misionero vasconcelista y recurriendo más bien al desarrollo y promoción de una educación de carácter más técnico. De ahí que el régimen de Calles represente la liquidación política de los miembros del Ateneo.

A esto hay que agregar los conflictos internos que fueron minando la unidad del grupo³³. Escandalizado por el caos que, dice, asola a la Escuela Nacional Preparatoria, Vasconcelos designa a Lombardo Toledano director de la misma en 1922. Ya bajo su dirección, la Preparatoria establece un estrecho lazo político con la CROM, ya desde entonces proclive a Elías Calles. No sabemos hasta dónde esto lo haya tomado el secretario de Educación como un acto de deslealtad, lo que sí es que al año siguiente, en 1923, decide remover a Lombardo de su cargo. La CROM salió en defensa del joven director, lo mismo

³² Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, t. 2, México, El Colegio de México, 1981, p. 1412.

³³ Para mayor información sobre este aspecto de la historia del Ateneo de la Juventud véase el último apartado del libro de Fernando Curiel, *La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, UNAM, 1999.

que Henríquez Ureña (quien había vuelto de su exilio en 1921 para trabajar al lado de Vasconcelos), que hace públicas sus diferencias con el secretario dimitiendo a la dirección de la Escuela para Extranjeros, seguido, finalmente, por la renuncia del entonces rector de la Universidad de México, Antonio Caso.

Se ve, pues, que ya antes de que Calles llegara a la Presidencia de la República, el Ateneo de la Juventud se había desintegrado como grupo. Tan profunda es la ruptura que al lanzar su candidatura para la presidencia de la república en 1928, Vasconcelos no volvió a convocar a sus antiguos compañeros. En cualquier caso, independientemente de la desintegración del Ateneo de la Juventud, el hecho es que ni siquiera el propio Vasconcelos pudo darse cuenta de la coincidencia coyuntural de la que hemos hablado. Prueba de ello es que a su salida de la secretaría de Educación se postula como candidato al gobierno del estado de Oaxaca creyendo que no tendrá dificultades para ser electo. Es como si creyera que su exitosa carrera como rector de la Universidad de México y ministro de Estado le aseguraran el triunfo en esta nueva empresa. Pero lo que sucedió fue lo contrario: ahora ya no estaba con los hombres del nuevo régimen, sino que se oponía a ellos y, como era de esperarse, con fraude o sin él, perdió las elecciones, de la misma manera que cuatro años después perdería otra vez, al competir por la presidencia de la república.

Pero si con Calles representa la liquidación política de los miembros del Ateneo de la Juventud, culturalmente su influencia todavía perdura en años posteriores. De 1929 a 1931 se publicó una revista cultural titulada *Contemporáneos*. Entre sus fundadores se encontraban: Octavio G. Barreda, Jorge Cuesta, Enrique González Rojo, José Gorostiza, Salvador Novo, Bernardo Ortiz de Montellano, Gilberto Owen, Carlos Pellicer, Jaime Torres Bodet y Xavier Villaurrutia. Si bien es cierto que esta publicación era fundamentalmente literaria, también lo es que entre sus colaboradores se encontraba el

filósofo Samuel Ramos. Éste había sido discípulo de Caso y Vasconcelos pero, a diferencia de los integrantes del grupo de los Siete Sabios, no participó en la administración pública nacional. Su campo de acción estaba más bien en la academia. Su principal aporte: describir y explicar lo mexicano a través del análisis de su cultura y su intimidad. Esta preocupación, sin embargo, tenía ya algunos antecedentes: en la literatura con las novelas de Mariano Azuela y la poesía de Ramón López Velarde y en la pintura con Diego Rivera y los demás muralistas. Pero en el campo filosófico, esa preocupación por lo propio de México tardó un poco más en llegar. Retraso que se explica por la necesidad de distancia, de perspectiva, propia del saber filosófico. Distancia necesaria para contemplar, en una visión de conjunto, determinado fenómeno; perspectiva sin la cual sólo puede verse una parte del todo, aquella en la que uno mismo se encuentra. En palabras de Samuel Ramos:

Una generación que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico [...]. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto [...]. El mismo Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esta dirección. Entre tanto la filosofía parecía no caber dentro de ese cuadro ideal de nacionalismo, porque ella ha pretendido colocarse en el punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas de espacio y tiempo, es decir, a la historia³⁴.

Y, en efecto, bajo el supuesto de que la filosofía sólo se ocupa de temas universales, difícilmente podría emprenderse una reflexión acerca de lo propio. En ese sentido, el historicismo de José Ortega y Gasset daba la justificación epistemológica para el desarrollo de una filosofía acerca de lo mexicano. Ramos fue el primero en emprender esta tarea.

³⁴ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, O. C., t. II, México, UNAM, 1985, p. 219-220.

Armado conceptualmente del psicoanálisis de Alfred Adler, de la fenomenología de los valores de Max Scheler y del historicismo de Ortega y Gasset, Ramos sostuvo que los fracasos culturales en México se debían a la falta de adecuación entre nuestra cultura (derivada de la europea) y nuestra circunstancia (diferente de la europea), y que, la consecuencia de todo ello, era un sentimiento de inferioridad en el mexicano.

Los fracasos de la cultura en nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema con que se ha aplicado. Tal sistema vicioso es la *imitación* que se ha practicado universalmente en México por más de un siglo³⁵.

La solución propuesta por Ramos era que el mexicano se deshiciera de su pernicioso sentimiento de inferioridad a partir de un pensamiento propio que se adecuara a su propia circunstancia. Esto no sólo era aplicable al campo filosófico, sino a cualquier otro, en virtud de que Ramos entendía por cultura una forma de vida. De ahí que el sentimiento de inferioridad del mexicano se manifestara no sólo en la importación indiscriminada de filosofías, sino también en la vida cotidiana en las distintas clases y grupos sociales. Con todo, la labor docente de Caso había dado lugar al desarrollo de nuevas corrientes por parte de sus discípulos. En la misma década, mientras Ramos reflexiona acerca de lo mexicano, Lombardo Toledano desarrolla su pensamiento filosófico desde una perspectiva marxista. Francisco Larroyo promueve el neokantismo y Oswaldo Robles el neoescolasticismo. Nosotros, sin embargo, dejaremos de lado el estudio de estas últimas debido a que, en general, fue la vertiente que abriera Ramos la más cercana a las condiciones históricas y sociales de México y acaso la más adecuada en la búsqueda de la identidad nacional. A esto

³⁵ Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*, O. C., t. I, México, UNAM, 1985, p. 98.

hay que agregar que estas corrientes, a excepción del neokantismo, no tuvieron más seguidores.

El neokantismo, pese haber hecho escuela, tuvo una influencia moderada en el campo filosófico, no así en el educativo donde por muchos años marcó con su impronta la orientación de los libros de texto, sobre todo en la Preparatoria y las Escuelas Normales tal y como nos dice Dulce María Granja:

A mi juicio, entre las causas de aparición del neokantismo mexicano pesaron más las de índole histórica y sociológica que las de carácter propiamente filosófico. Estas mismas causas históricas y sociológicas permiten explicar el hecho de que el neokantismo haya perdurado, casi hasta el fin de la década de los sesentas, como un movimiento prácticamente hegemónico en las escuelas normalistas y en la Escuela Nacional Preparatoria. Colocándose en puestos importantes del sistema educativo del país, elaborando muchos libros de texto para la enseñanza media y normalista y desarrollando una intensa labor docente en las normales y las preparatorias, Larroyo y los numerosos miembros de la corriente neokantiana marcaron una línea pedagógica que desplazó en buena medida, durante casi treinta años, a las restantes posiciones filosóficas en México³⁶.

Pero volvamos a la década de los treinta; a finales de la misma, el pensamiento filosófico mexicano se vio renovado por la oleada de los españoles exiliados o, como dijera José Gaos, transterrados³⁷, es decir, aquellos españoles que, derrotada la Segunda República, dejaron España —su patria de origen— para venir a México —su patria de destino—. Entre ellos, algunos habían sido discípulos de Ortega y Gasset en España y, por lo mismo, en Hispanoamérica continuaron la tarea que éste les había designado: traducir al castellano las grandes obras del pensamiento europeo. Gaos, además, se esforzaría por

³⁶ Dulce María Granja Castro, *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2001, p. 179. Cfr. también de Abelardo Villegas, "La Filosofía", en Arturo Arnaiz y Ireg et al., *México y la cultura*, pp. 716 y ss.

³⁷ "Algunos autores calculaban la inmigración española en unas 25 mil personas, pero entre los intelectuales se encontraban los filósofos Joaquín Xirau, Luis Abad Carretero, Wenceslao Roces (también jurista e historiador), José Gaos, Eugenio Ímaz, José María Gallegos Rocafull, David García Bacca, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez". Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993, p. 147.

conducir a sus alumnos en un proyecto de salvación nacional a partir del análisis de la historia del pensamiento mexicano. Así pues, a la preocupación de Ramos se sumaba ahora la invitación de Gaos a salvar nuestra propia circunstancia dando a la filosofía un objetivo concreto. De ahí que Ramos sostuviera:

[...] que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en su eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio; para ayudarnos a definir nuestra personalidad en formación. La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo y la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tienen en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo³⁸.

Al respecto, Gaos decía que:

la filosofía mexicana original debía seguir haciéndose sobre un conocimiento cada vez más perfecto de la historia ideológica del país; la actualidad de la filosofía universal requería fomentar el ambiente favorable a la comprensión histórica de los productos de la cultura en general, de la filosofía en especial, y la mejor, si no la única, manera de fomentar tal ambiente era, es, el cultivo de la Historia de las Ideas³⁹.

Hacia ese objetivo orientó los esfuerzos de sus alumnos y éstos comenzaron a estudiar sistemáticamente el pasado mexicano en el campo de las ideas. Estudio que los llevó a reflexionar acerca del ser del mexicano. De ahí que la llamada filosofía de lo mexicano se volviera la corriente hegemónica en el pensamiento filosófico mexicano de esos años. Hegemonía que conservaría hasta entrada la década de los cincuenta. Dentro de esta corriente jugaría un papel destacado quien fuera discípulo predilecto del maestro

³⁸ Ramos, *Historia de la filosofía...* Op. cit, pp. 150-151.

³⁹ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 84.

Gaos⁴⁰: Leopoldo Zea. De su reflexión acerca de la historia de las ideas en México, influida por la fenomenología y el existencialismo, va derivando a una filosofía de la historia, no sólo de México sino de Latinoamérica que tiene como propósito la salvación de su particular circunstancia. Fue de ese modo que llegó a la conclusión de que el ser del continente americano había sido impuesto, desde sus orígenes, por los europeos. América se presentaba, a ojos de los hombres del viejo continente, como el lugar adecuado para la realización de sus utopías. El problema consistía en que eran utopías europeas las que daban sentido al ser americano, sin tener en cuenta las expectativas que los habitantes de estas tierras tuvieran de las mismas⁴¹. Más aún, si los fracasos de la cultura en México (y en toda Latinoamérica) se debían, como había dicho Ramos, a la imitación de fórmulas que no se adecuaban a nuestra circunstancia, ello se debía a que habían sido los europeos y no los americanos los que habían dado sentido a la historia de América de acuerdo a sus propios intereses. Situación que, de hecho, compartimos con todos los pueblos que, habiendo sido colonizados, se encuentran en condiciones análogas a las nuestras. La solución que proponía Zea es que tomando conciencia de nuestra propia circunstancia dejemos de lado los proyectos ajenos y nos dediquemos a la elaboración de nuestro propio proyecto. Desde luego, el estudio y desarrollo de la filosofía de lo mexicano no terminaba con Zea, sino que otro grupo de jóvenes también lo abordaría.

Pronto —nos dice Luis Villoro—, un grupo de discípulos de José Gaos nos reunimos para estudiar en común y compartir nuestras preocupaciones intelectuales. Con la petulancia de la juventud, nos bautizamos *Hiperión*, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas. El hermano mayor, *primus inter pares*, era Emilio Uranga. Además de él,

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 82.

⁴¹ Cfr. los textos de Leopoldo Zea en los que sistematiza esta problemática: *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970; *América como conciencia*, México, UNAM, 1972; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990 y *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

formábamos el grupo Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y yo⁴².

El arsenal teórico y conceptual con el que estos jóvenes se armaron fue la fenomenología de Edmund Husserl y el existencialismo de Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty y, mediada por las enseñanzas de Gaos, la filosofía de Ortega y Gasset. A partir de la propuesta teórica de estos autores y teniendo como tema la filosofía de lo mexicano, los miembros del Hiperión desarrollan su propia reflexión filosófica a partir de su propia circunstancia. Reflexión que difunden en ciclos de conferencias, impartidas en la Facultad de Filosofía y Letras. Reflexión que desembocó en la necesidad de plantearse la posibilidad del desarrollo de una filosofía auténticamente latinoamericana, entendida como un pensamiento riguroso que tuviera en cuenta las circunstancias en que se generaba. Esto significó el acercamiento de algunos de los miembros del grupo Hiperión a la corriente de la filosofía analítica; otros, en cambio, se aproximaron a los planteamientos filosóficos del marxismo para, desde la realidad latinoamericana, generar una reflexión propia.

Más allá del grupo de los hiperiones, el tema de lo mexicano fue desarrollado por otros autores desde otros frentes culturales. En 1950, Octavio Paz publicó *El laberinto de la soledad*, un ensayo en el que intentó descubrir las raíces de México y lo mexicano a partir del análisis de las actitudes, las formas de expresión y las tradiciones de nuestro pueblo así como de su historia y su mitología. En este texto, Paz cree haber encontrado una característica del ser del mexicano aún más radical que el sentimiento de inferioridad señalado por Ramos: la soledad. El título del ensayo es significativo. Por un lado, hace

⁴² Luis Villoro, "Emilio Uranga: Análisis del ser del mexicano", en su libro *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, 1995, pp. 119-120.

referencia a un hecho histórico: se trata de la soledad de la especificidad de nuestra circunstancia, misma que se manifiesta en la experimentación de proyectos ideológicos importados. Por el otro, hace referencia a un hecho metafísico, si acaso hay tal:

Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación⁴³.

En este último sentido, es precisamente la soledad lo que hermana nuestro destino con el del resto de la humanidad. Se trata, pues, de una obra cultural impregnada de los supuestos filosóficos, literarios y sociológicos de la época en la que Paz aborda desde su condición de poeta el tema de lo mexicano.

En todos los casos, sin embargo, puede apreciarse como una constante, si no es que como una obsesión, el tema de México. Ya sea como proyecto de renovación cultural (Ateneo de la Juventud), crítica a la corrupción de los regímenes postrevolucionarios (Siete Sabios), reflexión acerca de la forma de vida y psicología del mexicano (Ramos), invitación a salvar nuestra propia circunstancia (Gaos) o filosofía de lo mexicano como pensamiento propio de lo propio (Zea y los hiperiones); en todos ellos el imperativo de conocer a México puede rastrearse a lo largo del pensamiento en esa primera mitad del siglo XX. Pensamiento que, desde luego, en cada caso forjó distintas representaciones acerca de México y lo mexicano. Representaciones producidas por la lectura de textos filosóficos y la visión particular sobre la realidad mexicana a que éstos daban lugar, misma que a su vez contribuía en la elaboración de proyectos destinados a resolver los problemas nacionales de

⁴³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1963, p. 17.

mayor gravedad. Así pues, la especificidad de la práctica de la lectura de textos filosóficos radica en el tipo de representaciones a las que da lugar. Representaciones acerca de nosotros mismos y los problemas a los que nos enfrentamos, según las circunstancias específicas en las que se han desarrollado. Llegados a este punto, la pregunta que debemos plantearnos es ¿qué clase de representaciones ha producido el ejercicio de la práctica de la lectura de textos filosóficos en el México del siglo XX? Para dar respuesta a dicha interrogante, centraremos nuestra atención, como ya hemos dicho, en un grupo específico: El Ateneo de la Juventud. De la respuesta que demos a dicha interrogante dependerá que podamos analizar, comprender y exponer el desarrollo y la especificidad del ejercicio de dicha práctica en los extremos históricos del contexto sociocultural señalado.

Capítulo III

El Ateneo de la Juventud y la lectura de textos filosóficos

Zeus codiciaba a la Titánide Metis, quien adoptó muchas formas para eludirlo, hasta que por fin la atrapo y la dejó encinta. Un oráculo de la Madre Tierra declaró entonces que daría a luz a una niña y que, si Metis volvía a concebir, pariría un varón que estaba destinado a destronar a Zeus, como Zeus había destronado a Crono y Crono había destronado a Urano. En consecuencia, habiendo instado a Metis con palabras melosas, a que se acostara sobre un lecho, Zeus abrió de pronto la boca y se la tragó; éste fue el fin de Metis, aunque él pretendía luego que ella le aconsejaba desde dentro de su vientre. Cuando transcurrió el tiempo debido, Zeus sintió un furioso dolor de cabeza al dirigirse a las orillas del lago Tritón, hasta el extremo de que parecía que le iba a estallar el cráneo, y lanzaba tales gritos de ira que todo el firmamento resonaba con su eco. Corrió a su encuentro Hermes, quien inmediatamente adivinó la causa del malestar de Zeus. Convenció a Hefestos, o, según dicen algunos, a Prometeo, para que tomase su cuña y su martinete y abriese una brecha en el cráneo de Zeus; de ella salió Atenea, plenamente armada y dando un potente grito". He ahí la historia del nacimiento de la diosa Atenea tal y como la relataban sus propios sacerdotes, según refiere Robert Graves⁴⁴.

Si la sacamos a cuento, no es con la intención de probar su autenticidad y verosimilitud en relación con las otras versiones que hay acerca de los orígenes de la diosa, sino más bien porque nos parece necesario advertir por qué el Ateneo de la Juventud adoptó ese nombre. A decir de Fernando Curiel:

Una salida razonable pero fácil podría ser la de suponer un preciso antecedente: el Ateneo de Madrid [...]. Sólo que también contamos con antecedentes nacionales, o si se prefiere, capitalinos. Dos por lo menos [el Ateneo Mexicano, fundado en 1840 y, en 1872, el Ateneo Mexicano de Ciencias y Artes]⁴⁵.

⁴⁴ Robert Graves. *Los mitos griegos*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 53. Véase Hesiodo, *Teogonía*, 886-900.

⁴⁵ Fernando Curiel. *Op. cit.*, pp. 231-232. Y por si esto fuera poco, nos dice el mismo Curiel "Don Alfonso Taracena [...] consigna un Ateneo Mexicano, Literario y Artístico, inaugurado el 8 de mayo de 1902 por el presidente Díaz y del que formaban parte, entre otros, Amado Nervo, Luis G. Urbina, Balbino Dávalos, Victoriano Salado Álvarez y Ezequiel A. Chávez". *Ibid.*, p. 237-238.

Es verdad, pero acaso circunscribimos exclusivamente a los antecedentes históricos sea también una salida razonable pero fácil. Fácil, sí, porque de esa manera dejamos de lado los elementos de carácter simbólico que lleva consigo la adopción de dicho nombre. Se nos dirá que acaso ni haga falta hablar de ellos, que, a fin de cuentas, sabido es que en la Grecia clásica un "Ateneo" era un templo dedicado al culto de Atenea, la diosa del pensamiento, las artes, las ciencias y la industria, en el que los oradores y poetas leían sus obras y que en la actualidad, por extensión, se llama así a toda asociación cultural. Así, la cuestión parecería no ofrecer problema alguno: si el Ateneo de la Juventud recibió ese nombre fue simple y sencillamente porque los jóvenes que lo fundaron estaban interesados en que la suya fuese una asociación cultural. Seguro, pero se equivoca quien crea que los elementos de carácter simbólico a los que aludimos se agotan en la mera referencia mitológica. Al contrario, van mucho más allá de ésta, pero sólo pueden descubrirse si reflexionamos lo ya sabido. Reflexión, pues, que bien podemos comenzar preguntándonos ¿por qué una asociación cultural?

Desde luego, por una cuestión de preferencias pero no sólo por esto. Si así fuera, ninguna asociación hubiesen fundado, sino que, simplemente, se hubieran afiliado a alguna ya existente. El problema era que no había ese tipo de asociaciones y no las había por una política de Estado. El régimen de Díaz, el régimen de la "poca política y mucha administración", no sólo no concebía la importancia de fomentar el desarrollo cultural mexicano, sino que, de hecho, tampoco concebía su mera existencia.

La política cultural del régimen era tecnocrática. El positivismo había asfixiado a las humanidades, pero lo más grave era el proyecto político y moral que encubría la doctrina ideológica oficial: obturar el pasado y borrar la memoria histórica en aras de un difuso futuro de progreso y satisfacción material, que por supuesto estaba

destinado a jamás cumplirse debido a los intereses económicos de clase que extrañaba⁴⁶.

Pero, a la larga, un proyecto así estaba destinado al fracaso, pues no sólo representa la marginación económica de las clases bajas, sino también la marginación política y cultural de algunos sectores de la burguesía, lo que a su vez da lugar a un sentimiento de insatisfacción generalizada en gran parte de la sociedad. Esto último puede verse con claridad en el recuerdo que de esos años guardaron los ateneístas.

Sentíamos la opresión intelectual —nos dice Pedro Henríquez Ureña—, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse⁴⁷.

La representación que de México se formaron estos jóvenes intelectuales en los últimos cuatro años del porfiriato era la de un país que había estado oculto a sus habitantes por el velo que ante sus ojos había corrido el positivismo, base ideológica del régimen político. Esta situación, a su vez, había estimulado la capacidad de autocomplacencia de la población, de manera que, al no ejercer una actitud crítica ante su circunstancia y haber enajenado su memoria, se dejaba llevar a la deriva y tendía al conformismo.

En México esto había ocurrido en mayor o menor grado con la intelectualidad preateneísta debido a que tenía una comprensión enajenada del país: ya fuera por

⁴⁶ Héctor Guillermo Alfaro López. "La ironía americana de Alfonso Reyes", en Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 24, 1991, p. 225.

⁴⁷ Pedro Henríquez Ureña. "La revolución y la cultura en México" en Juan Hernández Luna, *Op. cit.*, p. 147. Alfonso Reyes, por su parte, señalaba las implicaciones que traía consigo el que los positivistas (ya no los de la vieja guardia sino aquellos que por esos años eran conocidos como los Científicos) se hubiesen adueñado de la enseñanza superior. "Ayuna de humanidades, la juventud perdía el sabor de las tradiciones, y sin quererlo se iba descastando insensiblemente. La imitación europea parecía más elegante que la investigación de las realidades más cercanas". Alfonso Reyes. "Pasado inmediato" en *Ibid.*, p. 189.

un exceso de agresividad o por la lasitud de los estímulos sociopolíticos, económicos y culturales. Algunos intelectuales eran rechazados por el régimen u otros se dejaban seducir por los cánticos modernizadores de la larga *pax* porfiriana, los cuales quedaban satisfechos con las migajas que el dictador graciosamente les concedía⁴⁸.

Desde luego, la representación que estos jóvenes se habían hecho de México respondía a la posición social que ocupaban (profesionistas de clase media) y, por lo mismo, no era compartida por otras clases y grupos sociales. Pero aún así, fue de esta representación de donde surgió la convicción del grupo de fundar una asociación cultural que contribuyera al (re)descubrimiento de México por parte de los mexicanos, a partir del estudio y difusión de las humanidades, para, de ese modo, poder tomar en sus manos las riendas de su propia historia y así poder forjar su propio destino.

El 28 de octubre de 1909 se funda el Ateneo de la Juventud, la asociación cultural encargada de realizar dicho proyecto. Esto, sin embargo, no significa que las actividades culturales del grupo comiencen en esa fecha. El grupo se constituye como tal en 1906 con la publicación de la revista *Savia Moderna*, revista que, pese a su breve duración (apenas cinco números) y su tendencia modernista (resultado de la fuerte influencia que sobre ella ejerce la *Revista Moderna de México*), es la primer obra colectiva de estos jóvenes intelectuales. Obra que es producto principalmente de dos prácticas de producción: la escritura y la pintura (no olvidemos que Diego Rivera era el portadista de la revista). Pero la escritura, como toda práctica de producción, no surge de la nada, más bien se genera a partir de las representaciones que el escritor se ha forjado a través de sus prácticas de la lectura y, en general, del conjunto de sus prácticas de consumo. Sacamos nuevamente esto a cuento no sólo para recordar la interacción que se da entre obras, prácticas y

⁴⁸ Héctor Guillermo Alfaro López, "La ironía americana de Alfonso Reyes" en *Op. cit.*, p. 224.

representaciones, sino también para comprender la misma evolución del grupo. En 1906, los futuros ateneístas eran aún muy jóvenes; Pedro Henríquez Ureña ha dicho que “había quienes no alcanzaron todavía los veinte años”. Tan jóvenes, pues, que su periodo formativo aún no había concluido, de hecho, su participación en las prácticas del grupo era parte del mismo. De ahí que sus colaboraciones en la revista más que mostrar la representación que de México se hubieran hecho, reflejan las representaciones que sobre temas específicos se habían forjado, así como las inquietudes intelectuales (muchas de las cuales eran de carácter literario) que en ese momento tenían. Por ello, en este periodo no puede verse aún la orientación filosófica que más tarde derivará en la crítica al positivismo, pero sí su interés por ocupar un lugar en el campo cultural mexicano. Con todo, el periodo de *Savia Moderna*, pese a la efímera existencia de la revista, es importante para la comprensión del grupo por haber sido el primer escenario en el que irrumpió la nueva generación y, sobre todo, porque a partir de esta experiencia pudieron explorar sus intereses y darse cuenta de sus capacidades.

La revista duró poco —escribe Alfonso Reyes—, mas lo bastante para dar conciencia de su ser a la naciente generación. Su recuerdo aparecerá al crítico de mañana como una obsesión general, como un rasgo familiar de nuestro instante literario [...]. Hoy, que ya ha corrido el tiempo, nos parece que también la *Savia Moderna* murió en buena hora: de haber perdurado [...], habría retardado la evolución: nos hubiera atado por más tiempo a los convencionalismos de la poesía *modernista*⁴⁹.

Y no sólo, también les hubiera retrasado la exploración de nuevos horizontes, entre ellos, la organización de la Sociedad de Conferencias. Concluido el periodo de *Savia Moderna*, el grupo continúa su labor cultural con la inauguración de ciclos de conferencias.

⁴⁹ Alfonso Reyes, “Nosotros”, en Juan Hernández Luna, *op. cit.*, pp. 478-479. A decir de Reyes, la revista “habría tenido éxito, si Cravioto [el director y patrocinador de la misma] no hubiera preferido sacrificarla a un viaje por Europa”. *Ibid.*, p. 478.

Esto no significa que hayan renunciado a la práctica de la escritura, es sólo que cambiaran de estrategia: ahora, en vez de publicar en su propia revista, lo harán en la *Revista Moderna de México*. Tampoco abandonan el ejercicio de la práctica de la lectura, de hecho, la preparación de éste y los sucesivos ciclos de conferencias más bien lo fomenta.

Las conferencias de 1907 se llevan a cabo en el Casino de Santa María la Ribera los miércoles de mayo, junio y julio a las 7: 30 de la noche. De las seis conferencias de este ciclo, dos son sobre temas filosóficos: “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno”, de Antonio Caso y “Evolución de la crítica” de Rubén Valenti; conferencia, ésta última, que representa una de las primeras escaramuzas en contra del positivismo a la mexicana y que, por tanto, debe tenerse por

antecedente del discurso de Justo Sierra que remata el desagravio a Gabino Barreda de 1908; del ciclo de conferencias que ofrece Antonio Caso en 1909; de la conferencia sobre Barreda que verifica Vasconcelos en 1910 y del curso sobre historia de la filosofía que don Antonio Caso rinde en 1915 en la Escuela Nacional de Altos Estudios⁵⁰.

De las otras cuatro conferencias, dos son un ejercicio de crítica literaria (la de Pedro Henríquez Ureña, “Gabriel y Galán. Un clásico del siglo XX” y “La obra de Edgar Poe”, de Ricardo Gómez Robelo), una acerca de pintura (la de Alfonso Cravioto, “La obra de Carrière”; fruto del viaje que, a decir de Reyes, puso fin a la publicación de la revista *Savia Moderna*) y una más sobre arquitectura (“El porvenir de nuestra arquitectura”, de Jesús T. Acevedo, a la sazón Presidente de la Sociedad de Conferencias). Como podemos ver, los

⁵⁰ Curiel, *Op. cit.*, p. 132.

temas de carácter filosófico siguen siendo minoritarios en este momento aunque, ciertamente, ya se esboza una actitud crítica ante el positivismo.

El segundo ciclo de conferencias se lleva a cabo en 1908 en el Teatro del Conservatorio Nacional los miércoles de marzo y abril. Los conferencistas: Antonio Caso ("Max Stirner y el individualismo exclusivo"), Max Henríquez Ureña ("La influencia de Chopin en la música moderna"), Genaro Fernández MacGregor ("Gabriel D' Annunzio") e Isidro Fabela ("Pereda"). Por desgracia, la serie se clausura anticipadamente e impide que Valenti repita como conferencista. Según Curiel, en este segundo ciclo: "Es evidente el cambio gravitacional dentro del nuevo ejército: de los poetas a los prosistas (y entre éstos, ascenso de los ensayistas o de plano pensadores)"⁵¹. Sin embargo, aunque conserva la versatilidad del primer ciclo de conferencias, éste no sólo es más breve, sino que además su organización denota cierta improvisación y premura; cosa en verdad muy extraña en un grupo que desde sus comienzos, a decir de Martín Luis Guzmán, se había caracterizado por su *seriedad*:

La seriedad en el trabajo y en la obra; la creencia de que las cosas deben saberse bien y aprenderse de primera mano, hasta donde sea posible; la convicción de que así la actividad de pensar como la de expresar el pensamiento exigen una técnica previa, por lo común laboriosa, difícil de adquirir y dominar, absorbente, y sin la cual ningún producto de la inteligencia es duradero; el convencimiento de que ni la filosofía, ni el arte, ni las letras son mero pasatiempo o noble escapatoria contra los aspectos diarios de la vida, sino una profesión como cualquier otra, a la que es ley entregarse del todo, si hemos de trabajar en ella decentemente, o no entregarse en lo mínimo⁵².

Cosa extraña, decimos, porque en verdad sorprende que gente tan cumplida y responsable en este tipo de cuestiones llegue a improvisar. La explicación de semejante

⁵¹ *Ibid.*, p. 136.

⁵² Martín Luis Guzmán, *A orillas del Hudson* (Ensayos y poemas. Crítica-política-varia), México, Librería Editorial de Andrés Botos e Hijo, s. f., pp. 48-49.

comportamiento la ofrece Pedro Henríquez Ureña en una carta dirigida a Reyes. En ella, el dominicano recuerda como luego de concluido el primer ciclo de conferencias el arquitecto Acevedo y él mismo pensaron en una nueva serie de conferencias cuyo tema sería la Grecia clásica.

Aunque no llegaron a hacerse estas conferencias —explica Henríquez Ureña—, el estudio al que nos obligó la idea de prepararlas fue tan serio y las reuniones cortas (entonces en casa de Acevedo) fueron tan importantes, que aquí surgió el grupo céntrico. Como pasaba el tiempo y no había posibilidad de dar desde luego las conferencias griegas, se organizó una serie a principios de 1908⁵³.

Es, pues, por estas fechas que tiene lugar la famosa lectura de *El banquete* de Platón, lectura de la que poseemos los testimonios del dominicano y de Alfonso Reyes:

Pedro Henríquez Ureña:

Una vez nos citamos para releer en común *El banquete* de Platón. Éramos cinco o seis esa noche; nos turnábamos en la lectura, cambiándose el lector para el discurso de cada convidado diferente; y cada quien le seguía ansioso, no con el deseo de apresurar la llegada de Alcibíades, como los estudiantes de los que habla Aulo Gelio, sino con la esperanza de que le tocaran en suerte las milagrosas palabras de Diótima de Mantinea. La lectura acaso duró tres horas; nunca hubo mayor olvido del *mundo de la calle*, por más que esto ocurría en un taller de arquitecto, inmediato a la más populosa avenida de la ciudad⁵⁴.

Alfonso Reyes:

Poco después [del primer ciclo de conferencias], alentados por el éxito, proyectábamos un ciclo de conferencias sobre temas helénicos. Fue entonces cuando, en el taller de Acevedo, sucedió cierta memorable lectura de *El banquete* de Platón en que cada uno llevaba un personaje del diálogo, lectura cuyo recuerdo

⁵³ Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia 1907-1914*, México, FCE, 1986, pp. 224-225.

⁵⁴ Pedro Henríquez Ureña, "La cultura de las humanidades" en Juan Hernández Luna, *Op. cit.*, p. 156.

es para nosotros todo un símbolo. El proyecto de estas conferencias no pasó de proyecto, pero la preparación tuvo influencia cierta en la tendencia humanista del grupo⁵⁵.

Pero aquí no termina el estudio de Grecia por parte del grupo y mucho menos el ejercicio de una práctica de la lectura colectiva. Éste es, de hecho, solamente el comienzo. En los años siguientes y mientras la Revolución no se los impida, las lecturas y los cenáculos se diversifican. Se trata, sí, de una lectura en voz alta, pero quienes la ejecutan no son lectores poco hábiles y, por lo mismo, el propósito que persiguen con ese tipo de lectura no es sólo la comprensión del texto, sino también, por un lado, la preparación de las conferencias proyectadas y, por el otro, el goce de compartirla. Tan satisfactoria les resulta la experiencia que en adelante habrán de repetirla, ya no sólo con textos griegos sino también con aquellos que habrán de ofrecerles el arsenal filosófico con el que combatirán al positivismo.

En la biblioteca de Caso o en la casa de Alfonso Reyes —recuerda José Vasconcelos—, circundados de libros y estampas célebres, dispartábamos sobre todos los temas del mundo. Preocupados, sin embargo, de poner en orden a nuestro divagar y buscando bases distintas de las comtianas, emprendimos la lectura comentada de Kant. No logramos pasar de la *Crítica de la razón*, pero leímos ésto párrafo a párrafo deteniéndonos a veces en un renglón. Luego, como descanso y recreo de la tarea formal, leíamos colectivamente *El banquete* o el *Fedro*. Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller por entonces reciente. El poderoso misticismo oriental, nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se ensanchaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el contenido griego. El *Discurso del método* cartesiano, las obras de Zeller sobre filosofía griega, y Windelband, Weber, Fouillée en la moderna, con mucho Schopenhauer y Nietzsche por mi parte y bastante Hegel por la de Caso, tales eran los asuntos de nuestro bisemanal departir⁵⁶.

⁵⁵ Alfonso Reyes, "Pasado inmediato" en *Ibid.*, p. 201.

⁵⁶ José Vasconcelos, "Los fragmentos" en *Ibid.*, pp. 137-138.

Otro tanto habrá que agregar acerca de las lecturas realizadas fuera del taller de Acevedo, la biblioteca de Caso y la casa de Reyes, los cenáculos más íntimos del grupo. Digamos, por lo pronto, que las lecturas comunes a las que nos hemos referido van dándole mayor solidez al trabajo intelectual de los futuros ateneístas al tiempo que descubre su espíritu filosófico. Si esto no se ve reflejado inmediatamente en las conferencias de 1908 es, como ya hemos explicado, por la premura con la que éstas se preparan al no poder realizar el proyectado y anhelado ciclo sobre Grecia. No sólo esto, entre las prácticas del grupo hay que añadir aquellas que más que culturales son de activismo cultural. Intentemos explicarnos. Antes de que el primer ciclo de conferencias pudiera llevarse a cabo, los futuros ateneístas toman parte activa en el linchamiento de Manuel Caballero, un periodista que tuvo la malhadada ocurrencia de lanzar al público una segunda *Revista Azul*, cuyo programa, paradójicamente, atacaba a los escritores modernistas. La ex nómina de *Savia Moderna* se lo impidió y, en sendas protestas, los jóvenes intelectuales le cerraron el paso.

Por 1907 —rememora Reyes—, un oscuro aficionado quiso resucitar la *Revista Azul* de Gutiérrez Nájera, para atacar precisamente las libertades de la poesía que proceden de Gutiérrez Nájera. No lo consentimos. El reto era franco, y lo aceptamos. Alzamos por las calles la bandera del arte libre. Trajimos bandas de música. Congregamos en la Alameda a la gente universitaria; los estudiantes acudieron en masa. Se dijeron versos y arengas desde el kiosko público. Por primera vez se vio desfilar a una juventud clamando por los fueros de la belleza, y dispuesta a defenderla hasta con los puños. Ridiculizamos al mentecato que quería combatirnos, y enterramos con él a varias momias que andaban por ahí haciendo figura de hombres, por la noche, en una velada. Urueta nos prestó sus mejores dardos y nos llamó “buenos hijos de Grecia”. La *Revista Azul* pudo continuar su sueño inviolado. No nos dejamos arrebatar la enseña y la gente aprendió a respetarnos⁵⁷.

De la misma manera, antes del segundo ciclo de conferencias, los futuros ateneístas organizaron nuevamente una manifestación pública, ahora en memoria de Gabino Barreda.

⁵⁷ Alfonso Reyes. “Pasado inmediato” en *Ibid.*, p. 201.

Resulta que no bien entrado el año de 1908, Francisco Vázquez Gómez, médico de profesión y a la sazón miembro del Consejo Nacional de Educación, publica un panfleto que lleva por título *La enseñanza secundaria o preparatoria en el Distrito Federal*, en el que a sólo tres años de creado el Ministerio de Instrucción Pública, recicla la crítica que la Iglesia Católica endilgara al proyecto de educación preparatoria positivista, elaborado por Gabino Barreda y aprobado por el presidente Juárez. Antonio Caso, José María Lozano y Jesús Acevedo redactan el llamado “A los liberales de la República” en el que invitan a una manifestación pública para el día 22 de marzo en memoria del fundador del positivismo mexicano. Es precisamente en esta manifestación en la que Justo Sierra salda cuentas con su pasado positivista y, al tiempo que defiende la escuela laica, de nueva cuenta llama a la duda e “invoca ese mar ignoto, ese territorio más allá de las certidumbres positivas: lugar de la filosofía, de la metafísica, de Dios”⁵⁸.

En 1908 —nos dice Reyes—, decidimos honrar la memoria de Gabino Barreda, ante los ataques emprendidos contra la Escuela Preparatoria por los conservadores del periódico *El País*. Hubo una sesión en la Preparatoria: se organizó un acto teatral, una serie de discursos, y los discursos resultaron —aun sin habérselo propuesto—, algo como la expresión de un nuevo sentimiento político. Fue la primera señal patente de una conciencia pública emancipada del régimen. Los maestros positivistas, que esperaban una fiesta en su honor, quedaron tan atónitos como la gallina que crió los patos, y decidimos devolverles el dinero con que habían contribuido al alquiler de la sala. El periódico del régimen no pudo ocultar su sorpresa ante aquellos nietos descarriados del positivismo que, sin embargo, confesaba su solidaridad con la obra de Barreda. Los oradores de aquel verdadero mitin filosófico —entre los cuales se encontraban hombres de generaciones anteriores como Diódoro Batalla y Rodolfo Reyes— se percataron de que habían contraído ante la opinión pública un serio compromiso⁵⁹.

Prácticas de activismo cultural, decimos, porque nos parece que en ellas, la cultura queda en segundo plano mientras que, lo que de fondo está en juego, es la posición que

⁵⁸ Curiel, *Ibid.*, p. 204.

⁵⁹ Alfonso Reyes, “Pasado inmediato” en *Ibid.*, pp. 201-202.

dentro del campo cultural han de ocupar sus participantes. En 1907, con el linchamiento de Manuel Caballero, impiden que éste se erija como autoridad cultural, cosa que, dicho sea de paso, es justamente lo que buscaba el caballero al lanzar al público la segunda *Revista Azul*. En 1908, con la manifestación pública en honor a Gabino Barreda, el grupo se afianza dentro del campo cultural a partir de la inmejorable estratagema de hacerse pasar por los legítimos herederos del educador, sin que esto signifique su suscripción al credo positivista; con el primero se identifican, del segundo se deslindan: se deslindan, mas no lo critican, no ante la plana mayor positivista en ese homenaje⁶⁰.

El deslinde es por sí mismo significativo pero, más allá del mismo, parece ser que Reyes exagera la importancia del papel desempeñado por sus compañeros al tiempo que minimiza la importancia del papel desempeñado por el ministro de Instrucción Pública, cuyo discurso, para sorpresa de propios y extraños, no sólo fue una toma de distancia del positivismo, sino también un ejercicio de crítica. No es, claro está, que las intervenciones de los correligionarios de Reyes hayan sido oscuras. Según refiere Curiel, el discurso de Ricardo Gómez Robelo “enardece a los concurrentes. Igual respuesta reciben los dos oradores que lo suceden: Max Henríquez Ureña y Alfonso Teja Zabre”⁶¹, Antonio Caso, ya por ese entonces distinguido por su facilidad de palabra, seguramente no se quedó atrás. Es simple y sencillamente que el discurso de Justo Sierra no tenía igual, no solamente por haber adoptado una posición disidente respecto al positivismo mexicano, sino también respecto al mismo régimen de Díaz; en él, como recuerda Martín Luis Guzmán, el ministro expuso claramente

⁶⁰ Hace algunos años, Gabriel Zaid se preguntaba: ¿cómo era posible que un homenaje al positivismo pasara a la historia como su ataque? Reyes hubiera podido responderle con toda razón que se equivocaba al formular la pregunta en esos términos, que el homenaje no había sido al positivismo, sino a Gabino Barreda. Véase Gabriel Zaid, “López Velarde Ateneísta” en *Vuelta*, año XV, núm. 179 (noviembre de 1991), pp 15-25.

⁶¹ Curiel. *Op. cit.*, p. 194.

su deseo de que en México se formara un partido de oposición; su creencia en la madurez del pueblo mexicano para practicar la democracia [...] y, por último, su propósito de no aceptar otra reelección⁶².

Sea de esto lo que fuere, lo que nos interesa recalcar es que gran parte de la energía y el entusiasmo del grupo fue quemada en las escaramuzas de activismo cultural, lo cual explica la premura con la que se realizó el segundo ciclo de conferencias. Para 1909, a los frentes cultural y de activismo cultural se añade el frente político. La elección presidencial estaba en puerta y los integrantes del grupo se ven así mismos en frente a la disyuntiva: reelección o no reelección. A favor de la primera se encontraban Antonio Caso y Martín Luis Guzmán; en contra, José Vasconcelos; en ese mismo año, el primero dirige el periódico *El Reeleccionista*, mientras que el último dirige *El Antirreeleccionista*⁶³; los otros, por lo pronto, permanecen a la expectativa. Esto, sin embargo, no es obstáculo para que continúen con las lecturas colectivas.

Con todo, Caso, sin renegar de sus convicciones políticas, deja de lado el activismo político y regresa a las actividades culturales. Regreso que hace posible la organización del tercer ciclo de conferencias, a efectuarse en el Salón *El Generalito* de la Escuela Nacional Preparatoria los viernes del 25 de junio al 13 de agosto. ¿El tema? “Historia del positivismo”; ¿los conferencistas? Sólo hay uno: Antonio Caso. De las siete conferencias, las tres primeras, a decir de Pedro Henríquez Ureña,

apenas responden a lo esperado. Ni en la parte histórica, ni en la expositiva, ni en la crítica ha introducido el conferencista los deseados elementos de novedad: se ha

⁶² Martín Luis Guzmán, *Caudillos y otros extremos*, México, UNAM, 1995, p. 32.

⁶³ Enrique Krauze, *Mexicanos eminentes*, México, Tusquets, 1999, p. 122.

contentado, en general, con la exposición, el trazo de orígenes y los juicios encomiásticos que desde tiempo atrás nos presentan los partidarios del positivismo.⁶⁴

No sólo esto; armado ya con las lecturas colectivas de textos filosóficos (Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche y Friedrich Hegel, principalmente), el dominicano la emprende contra la filosofía de Auguste Comte. La crítica de su amigo y compañero estimula a Caso a enmendar el camino y en las cuatro conferencias restantes compensa las deficiencias de las tres primeras.

Como disertaciones artísticamente compuestas —dice Henríquez Ureña—, las siete conferencias de esta serie sobre el positivismo resultan inferiores a las dos conferencias del mismo Caso sobre Nietzsche y Stirner: hubo en esas más precisión y más brillantez. Pero en las nuevas hubo más historia, más crítica (si se exceptúan las relativas a Comte). Y hubo también la novedad, que Caso reservó para la conferencia final: la profesión de fe. Caso, ante la inminente invasión del pragmatismo y tendencias afines, se declara intelectualista: posición difícil para él, de suyo accesible a las sollicitaciones que constantemente lo apartan del rigor intelectual: palabra, afectividad, sentimiento artístico, seducción del misterio, datos de la conciencia, sentido de la realidad [...]. De todos modos, la conferencia final de Caso fue un alegato a favor de la especulación filosófica. Entre los muros de la Preparatoria, la vieja escuela positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables. Si con esta reaparición alcanzara ella algún influjo sobre la juventud mexicana que aspira a pensar, ese sería el mejor fruto de la labor de Caso.⁶⁵

El 28 de octubre de ese mismo año, el grupo funda el Ateneo de la Juventud. Culturalmente es un año poco productivo en relación a los anteriores. Sólo Caso y Henríquez Ureña continúan de lleno con la labor cultural del grupo. Con todo, es un año en el que ya se dejan ver con claridad los frutos de las lecturas colectivas de textos filosóficos. La demolición del positivismo ya está en marcha; el tiro de gracia lo darán al año siguiente,

⁶⁴ Pedro Henríquez Ureña, "Conferencias sobre el positivismo" en Juan Hernández Luna, *Op. cit.*, p. 306.

⁶⁵ Pedro Henríquez Ureña, "El positivismo independiente" en *Ibid.*, p. 325.

luego de haberse sumergido en la lectura de las obras de Henri Bergson y Émile Boutroux. Fundado el Atenco, las reuniones del grupo dejan de hacerse en la casa de Reyes, la biblioteca de Caso o el taller de Acevedo; ahora el punto de encuentro será el Salón de Actos de la Escuela Nacional Preparatoria, recinto oficial que denotaba las buenas relaciones del grupo con el gobierno de Díaz o, más exactamente, con el ministro de Instrucción Pública. En estas reuniones, los ateneístas continuaban su labor de difusión y estudio de las humanidades. Algunos, los más comprometidos con la causa maderista, asistían de vez en vez para incorporarse a los trabajos del grupo, tal es el caso, por ejemplo, de Vasconcelos.

El cuarto ciclo de conferencias se llevó a cabo durante los meses de agosto y septiembre de 1910. En esta ocasión, las conferencias estuvieron dedicadas a intelectuales latinoamericanos, fueron auspiciadas por el gobierno a través del ministro de Instrucción Pública y publicadas por la Escuela Nacional de Jurisprudencia, sede de las mismas. Este ciclo de conferencias nos sirve como testimonio de las lecturas de las obras de Botroux y Bergson. No sólo de estas lecturas, también de las representaciones a las que dieron lugar así como de la transformación en el ejercicio de la práctica. La lectura de estas obras ya no pertenece al periodo de lecturas colectivas, oralizadas e incluso, en ocasiones, teatralizadas. Son lecturas compartidas en la medida que las comentan, pero ninguno de los ateneístas recuerda que juntos las hayan llevado a cabo. Esto explica por qué en algunos de ellos, la influencia de las mismas fue más profunda que en otros. El ejemplo más patente de ello es el de Antonio Caso, cuya conferencia ("La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos") tenía como propósito hacerle frente a la moral organicista del filósofo antillano con una moral del libre albedrío y para ello recurrió a la lectura de la obra de Botroux. Según recuerda Vasconcelos:

El abanderado [en la crítica al positivismo] fue siempre Caso y nuestro apoyo Boutroux. El libro de éste sobre la contingencia de las leyes naturales, hábilmente comentado, aprovechado por Caso, destruyó en un ciclo de conferencias, toda la labor positivista de los anteriores treinta años⁶⁶.

Pero la influencia de los textos del filósofo francés no sólo puede verse en la conferencia de Caso. En ese mismo ciclo, la conferencia de Pedro Henríquez Ureña ("La obra de José Enrique Rodó") expone la crítica a todo determinismo, lo que a su juicio es de los mayores aportes de Boutroux.

Inspirándose tal vez en el concepto de la discontinuidad de las series de fenómenos que son objetos de las ciencias abstractas fundamentales, concepto que aparece, aunque con vacilaciones, en la filosofía de Comte Boutroux se arriesga a discutir la idea de necesidad. En principio, antes de la aparición de la existencia, "todo lo posible tiende igualmente a ser: ningún hecho es posible, sin que lo sea también su contrario: no hay razón, pues, para que una posibilidad se realice en vez de otra. El ser actual no es, pues, consecuencia necesaria de lo posible: es una forma contingente. El mundo, considerado en la unidad de su existencia real, presenta una indeterminación radical". La atrevida tesis se desarrolla, abarcando todas las formas de la existencia, desde la materia hasta su más compleja organización, el hombre⁶⁷.

La serie de 1910 se clausura el 12 de septiembre con la conferencia de Vasconcelos ("Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas"). Ésta, a diferencia de las de Caso y Henríquez Ureña, no sólo se desarrolla desde una perspectiva filosófica, sino que posee, además, un carácter publicitario. Aparentemente, lo que el conferencista se propone es exponer al Barreda que optó por una filosofía (el positivismo), a partir de la cual "supo pensar su tiempo". De fondo, lo que a Vasconcelos le interesa es establecer una analogía

⁶⁶ José Vasconcelos, "Los fragmentos" en *Ibid.*, p. 135.

⁶⁷ Pedro Henríquez Ureña, "La obra de José Enrique Rodó" en *Ibid.*, pp. 61-62.

entre Barreda y su filosofía, de un lado y, del otro, el grupo al que pertenece y la filosofía (anti—positivista) del mismo a partir de la cual les toca a él y sus correligionarios pensar su tiempo. De ahí que nos ofrezca una síntesis de las influencias que recibieron los ateneístas.

El antiintelectualismo de Schopenhauer y la música de Wagner, dos expresiones de lo ininteligible, son las fuentes de la riqueza que ostenta el espíritu moderno, de su libertad sabia, bien lejana del romanticismo o de cualquier otro desarrollo anterior.

El problema del conocimiento, insoluble dentro de los límites de la razón, se contesta afirmando que la solución debe buscarse mediante el empleo de otras facultades: el criterio antiintelectualista y el pragmatismo se desenvuelven⁶⁸.

¿Y Madero? ¿dónde estaba el ex candidato a la presidencia de la República del Partido Antirreeleccionista, mientras Vasconcelos, su fiel simpatizante, disertaba sobre la obra de Gabino Barreda en la Escuela Nacional de Jurisprudencia? En el mismo lugar desde donde contempló el proceso electoral: la cárcel⁶⁹.

Esto significa que más allá de las expectativas que haya levantado la campaña maderista, la lucha electoral se había dado por perdida. El 4 de octubre el Congreso declaró presidente de la República para los próximos seis años a Porfirio Díaz y, al día siguiente, Madero salió bajo fianza de prisión. Para agosto y septiembre, meses en los que se llevó a cabo el cuarto ciclo de conferencias del Ateneo, la Revolución aún no se vislumbraba. Situación que, dicho sea de paso, parece ser que a los ateneístas poco o nada les importaba. Después de todo, su lucha había sido contra el positivismo, no contra el régimen de Díaz. Más aún, gracias a la amistad del grupo con el ministro Sierra, en ese momento su relación con el gobierno porfirista era inmejorable. Y, sin embargo, la Revolución estalló. Estalló y no tuvo que pasar mucho tiempo, apenas poco más de seis meses, para que don Porfirio

⁶⁸ José Vasconcelos, "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" en *Ibid.*, p. 101.

⁶⁹ Eduardo Blanquel, "La Revolución Mexicana" en Cosío Villegas, *et. al.*, *Historia mínima de México*, *Op. cit.*, p. 139.

(don Perfidio, dirían otros), acompañado de todo su séquito, saliera al exilio. Para los ateneístas, este hecho significaba el triunfo de la revolución; a algunos, los reeleccionistas, seguro les compungía; a otros, los antirreeleccionistas, les alegraba. Entre éstos últimos, desde luego, el homenajead maderista: José Vasconcelos. El 17 de junio de 1911, a poco más de tres semanas de que Díaz abordara el Ipiranga, la dirección saliente del Ateneo, encabezada por Cravioto, organiza una cena en honor del maderista triunfante. Esa noche, el homenajead pronunció un discurso memorable.

Memorable, decimos, porque en él pueden verse claramente las representaciones que de México y del mismo Ateneo se había hecho Vasconcelos así como el proyecto por él propuesto. Según él, acaso el problema más terrible al que se ha enfrentado nuestro pueblo ha sido que en todas las oportunidades que éste ha tenido de reformar su mentalidad, han sido los políticos los que han tomado en sus manos tan importante tarea, dando lugar así a la imposición de su burda orientación intelectual. Así pues, en esta nueva coyuntura, ante esta nueva oportunidad, lo que procedía era que ellos, los ateneístas, asumieran el papel histórico que les correspondía, esto es, que se reconocieran como los defensores de la cultura y la educación en México, particularmente la de nivel superior. De no proceder de ese modo, podíamos estar seguros que las revoluciones se sucederían una tras otra sin que alguna de ellas pueda contribuir verdaderamente a la solución de nuestros problemas.

Por carecer de una cultura autónoma —dijo esa noche Vasconcelos— ha sucedido durante todo el tiempo que abarca nuestra historia, que cada cambio político de importancia modifica radicalmente la orientación de las ideas en materias filosóficas, estéticas, porque han sido por regla general los políticos quienes nos han impuesto sus ideas rudimentarias sobre las altas cuestiones mentales, y será uno de los mejores frutos de nuestra lucha el cooperar para establecer la ilustración superior sobre bases independientes de la política [...]. Continuemos, mientras

tanto, la defensa de los escasos progresos ya conquistados, la construcción de lo que puede llegar a ser un carácter nacional, un perfil definido, quizá un principio de creación del ser mental que está por integrarse realizando la expresión de nuestra raza durante tanto tiempo muda; pero llena de potencialidades que aguardan cierto acorde de armonía remota para vibrar y cumplirse⁷⁰.

Esto, aunque dicho por Vasconcelos, bien puede tomarse como la expresión del sentir común de los ateneístas, pues, como ya hemos dicho, ellos consideraban que el principal problema al que México se enfrentaba era el haber estado oculto a los mexicanos por el velo positivista. Ahora, con el antiguo régimen acabado, veían la oportunidad de hacer que los mexicanos, a partir de la difusión y el estudio de las humanidades, pudieran tomar conciencia de su propio ser. En esto, sin embargo, los ateneístas se equivocaban, para la promoción y realización de su proyecto cultural no precisaban el cambio de régimen: dadas su relación con el ministro Sierra, tarde o temprano, ellos ocuparían las más altas posiciones dentro del campo cultural mexicano, prueba de ello es que ya para 1910, Caso y Henríquez Ureña fueron designados secretario y oficial mayor de la flamante Universidad Nacional de México, respectivamente.

Tampoco precisaban su permanencia: durante el periodo maderista, el contacto del grupo con el gobierno fue Vasconcelos, razón por la cual, según él, fue nombrado, a finales de 1911, tercer Presidente del Ateneo de la Juventud. Más aún, fue en el periodo en el que Madero estuvo en la presidencia de la República que el Ateneo pudo consolidar gran parte de su proyecto cultural. Consolidación que se dio, sí, a partir de las publicaciones de artículos (sobre todo en la *Revista Moderna de México*) y de la impartición de conferencias (en 1911, el ciclo contó con la participación de conferencistas extranjeros como Pedro González Blanco y José Santos Chocano y todavía hubo una última serie entre el 22 de

⁷⁰ José Vasconcelos. "La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país" en Juan Hernández Luna. *Op. cit.*, pp. 133-134.

noviembre de 1913 y el 10 de enero de 1914 en la que participaron: Luis G. Urbina, Manuel M. Ponce, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Manuel Díaz Rayón, Gonzalo de Murga, Federico Gamboa y Jesús T. Acevedo) pero también desde otro frente a partir de 1912: la docencia. Ya fuera desde la Escuela Nacional de Altos Estudios, la Escuela Nacional Preparatoria, la Universidad Nacional de México o la Universidad Popular Mexicana (instituciones todas ellas que dieron cabida nuevamente al estudio de las humanidades) los ateneístas daban clase a todo el que se dejaba. Y aquí, para apuntalar nuestro dicho, vale la pena traer a cuento las palabras de Reyes:

Antonio Caso había presentado, en la nueva escuela, con éxito ruidoso y lleno de augurios, su curso libre y gratuito sobre filosofía. Justo Sierra, que con tanta lucidez emprendió la sed de nuestra mente, aludía al inaugurar la Universidad, a la filosofía: "aquella vaga figura de implorante —dice— que ronda en vano los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial". A Antonio Caso [...] corresponde la honra de haber conducido otra vez a la Filosofía hasta la cátedra⁷¹.

De la misma manera, Pedro Henríquez Ureña ve en Antonio Caso al restaurador de la filosofía en México:

Es, en suma, el movimiento cuya representación ha asumido ante el público Antonio Caso: la restauración de la filosofía, de su libertad y sus derechos. La consumación acaba de alcanzarse con la entrada de la enseñanza filosófica en el currículum de la Escuela Preparatoria⁷².

Desde luego, no nada más Antonio Caso impartía clases en la Escuela Nacional de Altos Estudios; en la nómina de la misma figuraban también los nombres de Alfonso Reyes, Luis G. Urbina, Mariano Silva y Aceves, Pedro Henríquez Ureña, Carlos Lazo y

⁷¹ Alfonso Reyes, "Pasado inmediato" en *Ibid.*, p. 205.

⁷² Pedro Henríquez Ureña, "La cultura de las humanidades" en *Ibid.*, p. 156.

Jesús T. Acevedo. Pero, si el proyecto cultural ateneísta podía llevarse a cabo con Díaz o con Madero, después del cuartelazo huertista (18 de febrero de 1913) será cada vez más difícil (hasta llegar a ser finalmente imposible) continuar con él. La razón: con el huertismo comienza la diáspora ateneísta. Algunos se marchan para sumarse a la revolución constitucionalista (Fabela, Guzmán, Pani y Vasconcelos), otros, simplemente, para salir al exilio (Henríquez Ureña y Reyes).

Escritura, impartición de conferencias y docencia, he ahí las tres prácticas desde las cuales los ateneístas llevaron a cabo su proyecto de renovación cultural. La escritura, claro está, es una práctica de producción; la impartición de conferencias y la docencia, en cambio, son simultáneamente prácticas de producción y consumo, todo depende desde dónde se las ejerza: para el que las ejecuta son prácticas de producción; para el que las recibe son prácticas de consumo. Como prácticas de producción, la obra a que dan lugar son los mismos individuos transformados por su ejercicio, ya sea como conferencistas (o profesores) o bien como público (o alumnos). En ambos casos, luego del ejercicio de estas prácticas, los individuos forjan nuevas representaciones, tanto de su propio ser como del tema que en ellas abordan. Si ha sido una buena conferencia (o clase), el auditorio saldrá satisfecho, convencido de que ha sido provechoso haber escuchado al conferencista (o profesor); a su exposición como la revelación de una verdad irrefutable y, finalmente, a sí mismo, como un público conocedor y afortunado. En cambio, si ha sido mala, saldrá rabioso, convencido de que ha perdido su tiempo, que el supuesto conferencista (o profesor) era, en el mejor de los casos, un *dilettante* y, en el peor de los mismos, un charlatán; a su exposición la verá como una involuntaria confesión de su ineptitud e ignorancia y, finalmente, a sí mismo, como la víctima de aquél. Pero, en ambos casos, el ejercicio de estas prácticas habrá de transformarlos. Transformación, pues, que va de unos

a otros o, dicho de otro modo, que hace del público (o alumnos) obra del conferencista (o profesor) y a éste, obra de aquél (o aquellos).

En el caso de los ateneístas, lo que sucedió fue que poco a poco, en el ejercicio de estas prácticas, se fueron erigiendo como los máximos representantes de la cultura mexicana del primer tercio del siglo XX. Entre sus obras, a más de *Savia Moderna*, se encuentra la fundación de la Universidad Popular Mexicana y la formación intelectual de las futuras generaciones de intelectuales, entre las que destaca la del grupo de los Siete Sabios. Entre sus representaciones, a más de diagnosticar un México escondido tras la cortina positivista, concibe la posibilidad de su (re)descubrimiento a partir de la difusión y el estudio de las humanidades. Y a la base de estas tres prácticas, como fundamento de todas ellas y condición de posibilidad de sus representaciones, la práctica de la lectura, no sólo de textos filosóficos, es verdad, pero principalmente de ellos por lo que a la demolición del positivismo se refiere. Práctica, pues, que dio lugar a la representación que de México y de ellos mismos se hicieron y conforme a la cual articularon su proyecto de renovación cultural. Proyecto que, al no poder sobrevivir al huertismo, tuvo que adecuarse al proyecto personal de Caso, primero, y luego, a la vuelta de su expedición revolucionaria y su correspondiente exilio, al de Vasconcelos. Proyectos que a continuación abordaremos.

1. Antonio Caso y el bovarismo nacional

Si bien es cierto que el proyecto cultural ateneísta pudo con los últimos años del régimen de Díaz y los pocos del de Madero, también lo es que no pudo sobrevivir al huertismo. Esto no porque Huerta así se lo hubiera propuesto; de hecho, algunos ateneístas colaboraron con su gobierno (Luis G. Urbina y Jesús T. Acevedo, son ejemplo de ello, el primero como director de la Biblioteca Nacional y el segundo como director general de Correos). Otros, en cambio, antes de ser cooptados, prefirieron salir al exilio (Reyes y Henríquez Ureña) y otros más prefirieron sumarse a la revolución constitucionalista (Fabela, Guzmán, Pani y Vasconcelos). Hubo unos pocos, sin embargo, que no quisieron afiliarse al régimen, ni luchar en su contra. Entre éstos últimos se hallaba Antonio Caso⁷³.

Ni con el régimen ni en su contra, he ahí la funambulesca posición de Caso que deja ver el poco interés que la política le despertaba. Pero si la política le interesaba poco, la cultura sí que le interesaba. Desde un principio fue uno de los miembros más activos del grupo ateneísta⁷⁴ y, por lo mismo, en muy poco tiempo logró erigirse como una autoridad dentro del mismo, no en balde Vasconcelos se refería a él como el abanderado en la lucha contra el positivismo. Pero ser el abanderado en la lucha contra el positivismo en 1910 no era lo mismo que serlo en 1914, no sólo porque las circunstancias políticas eran diferentes, sino también, y principalmente, porque para 1914 el grupo había dejado de existir, se había

⁷³ Para un estudio más detallado de la obra de Antonio Caso véase Rosa Krauze de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM, 1985.

⁷⁴ En 1906, Caso concursó por oposición para obtener la cátedra de historia que Justo Sierra había dejado vacante en la Escuela Nacional Preparatoria, ese mismo año publicó en *Savia Moderna* un texto que llevaba por título "El silencio"; en 1907 impartió una conferencia sobre Nietzsche; en 1908, otra sobre Max Stirner (misma que fue publicada en la *Revista Moderna de México*); en 1909, toda un ciclo sobre el positivismo; en 1910, aquella célebre conferencia sobre la filosofía moral de Eugenio M. de Hostos; en 1913, otra sobre la filosofía de la intuición, a más de las clases que daba en la Escuela de Altos Estudios, la Facultad de Humanidades y la Universidad Popular Mexicana.

desintegrado. No obstante, poco antes de que esto sucediera, la Escuela Nacional Preparatoria, último bastión del positivismo mexicano, había caído en manos de los pocos ateneístas que quedaban, lo que permitió que éstos renovaran sus planes de estudio y, con ello, el retorno a la misma de las humanidades. El ateneísmo había triunfado, sí, pero a un costo muy elevado. El abanderado en la lucha contra el positivismo podía sentirse satisfecho, pero, como le escribiera a Reyes, también sentía que se había quedado solo.

Nuestro grupo se ha disuelto [...] yo, solo, completamente solo. Hube de vender a la Biblioteca Nacional parte de mis libros para poder comer. Tengo una hija más que no pongo a disposición de usted ni de nadie y extraño sobremanera nuestros días de largas charlas fáciles, nuestros bellos días de la dictadura porfiriana "a mil leguas de la política" [...] aquellos días de pláticas deliciosas y "libres discusiones platónicas"⁵.

En ese momento Caso no comprendía el trasfondo social de la Revolución Mexicana y no sólo no lo comprendía, sino que además no podía comprenderlo porque su mundo, situado "a mil leguas de la política" y compuesto de "libres discusiones platónicas", había quedado hecho pedazos por un movimiento social que nada tenía que ver con él. Y así, con el mundo propio hecho pedazos, ningún triunfo puede ser bien apreciado, porque el punto de referencia de nuestra existencia es precisamente el mundo que construimos a nuestro alrededor. La construcción de este mundo propio va de la mano con aquello que hemos decidido ser o, si se prefiere, con aquello que hemos decidido hacer de nosotros mismos. Tiene que ver, por tanto, con el proyecto de vida que cada cual elige y que, en el mejor de los casos, nos permite hacer placentera nuestra propia existencia o, en el peor de los mismos, hace que valga la pena vivir. Elección que no puede ser tomada de la noche a la mañana y que, una vez tomada, no está dada de una vez y para siempre,

⁵ Citado por Enrique Krauze en *Mexicanos eminentes*, México, Tusquets, 1999, p. 124.

sino que puede modificarse de acuerdo a las expectativas y los intereses de cada cual. Mas la elección de un proyecto no es lo mismo que su ejecución. Es posible, por tanto, que un proyecto, originalmente factible, al momento de intentar llevarlo a cabo, deje de serlo. Eso fue precisamente lo que paso con el proyecto del Ateneo y por cierto con el de Caso también. De ahí la profunda melancolía y tristeza que en ese año lo embargan.

Para 1915, sin embargo, las cosas le ofrecerían un mejor rostro. En enero, Caso es elegido director de la Escuela Nacional Preparatoria por alumnos y profesores de la misma. Ese mismo año son publicados sus dos primeros libros, *Problemas filosóficos y Filósofos y doctrinas morales*. Pero más significativo es el ciclo de conferencias sobre el cristianismo que impartió durante cerca de tres meses en la Universidad Popular Mexicana. De este ciclo habrá de surgir, en 1919, la obra de mayor importancia del filósofo, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Lo que en esta obra se encuentra no es la representación que Caso se hiciera de México, sino más bien la que de la existencia humana se forjó. Ésta, nos dice el filósofo, puede considerarse desde diversos puntos de vista. Puede ser vista como economía, si partimos del criterio de la utilidad, es decir, el del máximo provecho con el mínimo de esfuerzo; puede ser vista como desinterés, si seguimos el criterio del arte (mismo que, cotejado con el primero y matemáticamente expresado), sugiere un provecho directamente proporcional a su esfuerzo y, finalmente, puede ser vista como caridad, si seguimos el criterio del sacrificio, es decir, el del máximo esfuerzo con el mínimo de provecho⁷⁶.

⁷⁶ Por un lado, hablando de la existencia como desinterés, Caso nos dice: "Es maravilloso, en efecto, y por las leyes de la biología sencillamente inexplicable, que un ser como el hombre, es decir, un animal superior más ávido que otro ninguno, y que se da cuenta de que lo es y de que puede serlo cada vez más, proceda sin acatamiento del interés biológico, dedicándose a contemplar aquello que, más juiciosamente aprovechado, habría servido para nutrirlo y desarrollarlo". Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. México, Instituto Politécnico Nacional, 1987, p. 77. A nosotros, en cambio, lo que nos parece maravilloso es el acto contemplativo, entendido como el descubrimiento de la belleza (ya sea en la naturaleza

Se trata, pues, de una obra que nos permite reconstruir la práctica de la lectura de textos filosóficos hecha por Caso. La fórmula que permite dicha reconstrucción es precisamente las representaciones que acerca de la vida como economía, como desinterés y como caridad se hiciera el filósofo. En el primer caso, por ejemplo, sigue a Darwin; en el segundo, a Schopenhauer y a Bergson; y, finalmente, en el tercero, a la filosofía cristiana en conjunto.

Los sigue, sí, pero no lo hace a la manera del epigono sumiso que se satisface tan sólo con repetir las enseñanzas de sus maestros; Caso, por el contrario, se forja novedosas representaciones a partir de estas lecturas y, en el caso de los textos correspondientes a la filosofía cristiana, se arriesga a proponer una nueva interpretación de esta cosmovisión religiosa. Riesgo que corre no solamente por el mero gusto de la especulación filosófica, sino también porque así se lo exige la violenta circunstancia que le ha tocado en suerte vivir. Violencia que no se circunscribe al suelo patrio (escenario de la Revolución Mexicana) sino que se extiende al resto del mundo (escenario de la Primera Guerra Mundial); violencia que Caso se explica como el resultado de reducir la existencia humana a su dimensión económica⁷⁷ y que, por lo mismo, sólo podrá ser superada cuando la humanidad se esfuerce por alcanzar su dimensión caritativa; de ahí que el último párrafo de la obra sea una conmovedora invitación:

o en cualquier actividad humana), mas no vemos de qué modo es que ese acto contravenga el interés biológico, sino que, por el contrario, nos parece que cabalmente cumple con él, pues también a partir de él el hombre se nutre y desarrolla. Por otro lado, hablando de la existencia como caridad, nos dice: "En suma, *la tabla de los valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las simples buenas acciones— a la acción heroica, se es más noble*". *Ibid.*, p. 116. Pero, de ser así, ¿no queda claro que el que "más se sacrifica" lo hace precisamente porque de ese modo disfruta de la noble imagen que de sí mismo se forja?

⁷⁷ "Hoy se exalta la fuerza, el dominio sin escrúpulos, la vida sin ley. Por esto, cabalmente, nuestro tiempo es uno de los más amargos de la historia del mundo". Antonio Caso, *Ibid.*, p. 14.

Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama, sin embargo, a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y por codicia. El que hace un acto bueno sabe que existe lo sobrenatural. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien⁷⁸.

Mas, para ser congruente con la caridad cristiana que predica, Caso precisaba un espacio propio en el que pudiera actuar como “un hombre de bien”. Ese espacio lo encontró en la Universidad donde pudo ejercer libremente su sacerdocio cultural. Fue de ese modo, pertrechado de la representación de la existencia humana como caridad y refugiado en el ámbito académico, que Caso pudo hacerle frente a la adversidad de ese siglo “egoísta y perverso”. Con todo, esto no significa que Caso no se hubiera forjado una representación de México; es sólo que la complejidad y violencia de la Revolución Mexicana lo abrumaba demasiado como para poder hacerse, en ese momento, una visión unificada de la realidad social mexicana. Fueron años de búsqueda, de reflexión continua y profunda sobre la realidad mexicana.

Más adelante, terminada la revolución, Caso estuvo en condiciones de ofrecer una obra en la que exponía con claridad la representación que de México se había hecho; representación que se materializa en 1922 en su libro *Discursos a la nación mexicana*. A la base de esta obra se encuentra implícitamente la práctica de la lectura de textos filosóficos llevada a cabo por Caso. En 1807, luego de que las tropas de Napoleón derrotaran a las tropas prusianas y con ello dieran al traste con las esperanzas de unidad y autonomía políticas de Alemania, Fichte escribió sus *Discursos a la nación alemana*. En ellos, el filósofo presentaba un proyecto de educación y formación nacional, a partir del cual, creía,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 131.

sería posible lograr la unificación alemana. Al trasluz de esta obra y convencido de la necesidad de hacer de México una nación unida e independiente, Caso escribe sus *Discursos a la nación mexicana*.

Se trata de un libro compuesto por artículos y conferencias escritos por Caso en los años de la Revolución Mexicana. Entre ellos destaca uno que lleva por título "El bovarismo nacional". El bovarismo, dice Caso siguiendo al filósofo francés, Jules de Gaultier, es la curiosa facultad de concebirse diferente de cómo se es. Por sí misma, esta facultad ni beneficia ni perjudica a nadie; todo depende de la forma en que cada cual se sirva de ella. Puede ser favorable: gracias a ella es posible la transformación de los individuos para llegar a ser como quieren ser. Así sucede con los héroes y los superhombres⁷⁹. Pero también puede ser contraproducente: ella misma puede convertirse un obstáculo en la transformación de los individuos, si éstos se conciben diferente de cómo son, pero sin darse cuenta de quiénes son al momento de concebirse de ese modo. Así sucede con la mayor parte de los hombres⁸⁰. Así pues, mientras que en el primer caso, se trata de la concepción que de sí mismos tienen los individuos pero con la conciencia de ser, al menos de momento, distintos a como pueden llegar a ser; en el segundo, en cambio, se trata también de la concepción que de sí mismos tienen pero sin darse cuenta de lo que de momento son. Pero esto no es todo, según Caso, lo que se dice de los individuos también puede decirse de los pueblos.

⁷⁹ "Claro está que un héroe auténtico, un verdadero superhombre, puede imponerse la tarea de volver a crearse a sí mismo, engendrando de su ser un nuevo ser". Antonio Caso, "El bovarismo nacional", en *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1922, p. 80.

⁸⁰ "Nos creemos pensadores y no lo somos: poetas, tal vez, y no somos poetas, mártires sublimes o santos redentores, y sólo en el delirio de nuestra fantasía redimimos y nos sacrificamos". *Ibidem*.

Los pueblos, como los individuos, también son bovaristas. A veces piensan que son diversos de cómo son en realidad. Pero si se creen libres, llegarán a serlo algún día. México busca su libertad a través de su historia. Cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino⁸¹.

Analicemos detalladamente este pasaje. *Primero*, si es verdad que quien “va por la vida con el señuelo de lo que quiere ser [...] descuida la realidad que posee y el mundo que podría disfrutar, por la consecución de un mundo imposible”⁸², entonces no será suficiente con que los pueblos se crean libres para que lleguen a serlo. Más aún, si se creen libres, no podrán serlo hasta que no se conciban tal y como son. Ese es justamente el aspecto negativo del bovarismo. Es exactamente al revés: los pueblos, como los individuos, llegarán a ser libres, después de haberse concebido tal y como son, pues sólo concibiéndose tal y como son podrán concebir como serán. Que para ello deberán concebirse diferente de como son, no cabe duda, pero deberán hacerlo sin olvidar que esa concepción hace referencia a su posible futuro y no a su seguro presente.

Segundo, si fuera cierto que “México busca su libertad a través de su historia”, entonces mucho hubiera adelantado en la solución de sus problemas. Más aún, el principal problema de México era, como bien había visto Caso, un problema de bovarismo nacional: México había sido concebido diferente de cómo era en realidad y así había sido concebido precisamente porque los mexicanos no habían reparado lo suficiente en su historia. De ahí esa manía por imitar indiscriminadamente los modelos económicos, jurídicos, políticos o sociales de otros países, en los cuales, dichos modelos habían probado su eficacia como medios de transformación social. Pero en México una y otra vez la aplicación de dichos

⁸¹ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁸² *Ibid.*, p. 80.

modelos fracasaba y no dejarían de hacerlo porque eran modelos que respondían a la circunstancia específica de los países en los que se habían forjado.

De ahí también que en vez de que cada una de sus revoluciones acercara a la patria mexicana a la realización de su destino, más bien evidenciaba su fragilidad así como su conjunto de problemas no resueltos. En 1924, en su libro *El problema de México y la ideología nacional*, Caso reconocía que las revoluciones no eran aproximaciones a la realización del destino de México, sino más bien escenarios en los que se materializaba su frustración al ver como se acumulaban sus problemas sin que la adopción de modelos económicos, jurídicos, políticos y sociales pudieran resolverlos.

Los problemas nacionales —escribió Caso— jamás se han resuelto sucesivamente. Como nuestras necesidades, a medida que pasa el tiempo, se acumulan y quedan sin satisfacción adecuada, la única solución posible es la trágica, esto es, la guerra civil. Otros pueblos, más felices que el nuestro, han ido resolviendo, por partes sucesivamente, como dijimos antes sus cuestiones políticas y sociales. México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente. Por esta razón, a veces la patria misma parece peligrar, si intenta buscar un término a sus desventuras consustanciales. Pero no ha dependido sólo de nosotros el que nuestros problemas se acumulen y nos dejen perplejos ante la realidad social y nos tornen revolucionarios inveterados. Causas profundas, que preceden a la conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras, y todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional, tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador³³.

Formidable problema que tiene a la base de sí la compleja composición social mexicana y que, mientras no se le tome en cuenta, hará infructuosa la adopción de cualquier fórmula extranjera en la solución de nuestros conflictos. Por ello, precisamente, ha sido imperfecta la democracia mexicana. Si México adoptó esta forma de gobierno fue porque consideró que era la mejor, lo que no consideró fue si se adecuaba a la especificidad de la circunstancia mexicana.

³³ Antonio Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Libro—mex, 1955, p. 25.

Los hombres todos, mexicanos o no, buscamos siempre lo que creemos mejor, y, claro está, tendemos a ensayarlo en nuestros propios asuntos y problemas; pero las condiciones de México hicieron que, como no se había resuelto aún el problema de la Conquista (la unificación de la raza, la homogeneidad de la cultura), el esfuerzo democrático resultara fallido⁸⁴.

No sólo esto, Caso no se limitó a indicar cuál era el problema de México; señaló también que era necesario resolverlo porque en ello estaba en juego la existencia de nuestra nación.

El drama no terminará nunca. Un siglo hemos gastado en perenne revuelta y así seguiremos [...], hasta poner de acuerdo los ideales extranjeros, pero no extraños, con lo propio y lo vernáculo; y si carecemos de capacidad y fortaleza, pereceremos en la contienda. Detenernos es imposible⁸⁵.

Pero no será posible poner de acuerdo los ideales extranjeros con lo propio y lo vernáculo, si no nos reconciliamos previamente con nuestro pasado. Si en esto hemos fallado, en opinión de Caso, se debe a la brevedad de nuestra vida independiente.

Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente: pero urge ya, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regímenes político—sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etc., de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva⁸⁶.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 27-28. "Mientras no resolvamos nuestro problema antropológico, racial y espiritual; mientras exista una gran diferencia humana de grupo a grupo social y de individuo a individuo, la democracia mexicana será imperfecta; una de las más imperfectas de la historia". *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁶ Antonio Caso, "¡México: alas y plomo!", en *Ibid.*, pp. 71-72.

No será, por tanto, imitando irreflexivamente cuanto modelo se nos presente como habremos de resolver nuestros problemas. Será, por el contrario, tomando en cuenta la especificidad de nuestra circunstancia y nuestra historia para, de ese modo, poner de acuerdo los ideales extranjeros con lo propio y lo vernáculo.

De todo ello se sigue que la representación que de México se hizo Caso fue la de una nación con una composición social muy compleja y que, mientras esto se dejara de lado, no podría resolver sus problemas. Así pues, el proyecto que en relación a México propuso tenía como objetivo evidenciar dicha complejidad para tenerla en cuenta a la hora de resolver nuestros problemas. Dicho de otro modo, lo que Caso se propuso fue acabar con el aspecto negativo del bovarismo nacional. Sus esfuerzos iban encaminados a hacer que México llegara a concebirse tal y como era para, de ese modo, impedir que siguiera sacrificando su realidad a los sueños. Para ello, sin embargo, se sirvió del aspecto positivo de dicho bovarismo. Caso estaba convencido que México podía llegar a ser diferente de cómo era, pero, para ello, debía concebirse previamente tal y como era. He ahí el proyecto cultural y filosófico por el que Caso apostó. Proyecto que tenía a la base la práctica de la lectura de textos filosóficos, específicamente de Fichte y de Gaultier. Proyecto que, sin embargo, no pudo llevar hasta sus últimas consecuencias. Para ello hubiera sido necesario que Caso se aventurara a salir del ámbito académico. En vez de ello, el filósofo instrumentó su proyecto principalmente desde las prácticas de la docencia y la escritura, lo que dio gran relieve a su figura pero sólo ante la élite cultural mexicana. No obstante, con esto es suficiente para ver en Caso uno de los más claros antecedentes del movimiento de la filosofía de lo mexicano.

2. José Vasconcelos y la raza cósmica

El Ateneo no pudo sobrevivir al huertismo. Algunos de sus miembros se quedaron en México mientras que otros más salieron al exilio. Entre los primeros, pueden distinguirse claramente tres grupos: el *primero*, el de los que teniendo vínculos con el régimen, comenzaron a colaborar con él; el *segundo*, el de los que no teniéndolos ni con el gobierno ni con los revolucionarios, se atrincheraron en las aulas, primero en las de la Universidad Popular Mexicana y después en las de la Escuela de Altos Estudios y la Escuela Nacional Preparatoria; y, *finalmente*, el de los que, teniéndolos con las fuerzas revolucionarias, se unieron a ellas para luchar en contra del régimen de Huerta. Entre éstos últimos se encontraba José Vasconcelos⁸⁷.

Pero a Vasconcelos debe vérselo como a un revolucionario *sui generis*; su trinchera no era el frente de batalla, sino más bien el de la diplomacia. De ahí que viajara a Estados Unidos e Inglaterra con el propósito de sabotear el empréstito solicitado por el gobierno de Huerta (viaje que, dicho sea de paso, aprovecha para visitar teatros de variedades, museos y exhibiciones cinematográficas, no sólo en estados Unidos e Inglaterra sino también en Francia). Sabotaje que, aunado a las victorias de Pablo González, Obregón, Villa y Zapata, hará que Huerta abandone la Presidencia de la República en julio de 1914. Con esto no pretendemos sobreestimar los méritos revolucionarios de Vasconcelos, simplemente queremos dejar constancia de la naturaleza de su participación en el movimiento contra Huerta. Movimiento que, dada la impopularidad del régimen al que combatía, tarde o

⁸⁷ Para un estudio más detallado de la obra de José Vasconcelos véanse Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, México, UNAM, 1989 y Margarita Vera y Cuspínera, *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*, México, Extemporáneos, 1979.

temprano iba a triunfar⁸⁸. No obstante, una vez derrotado Huerta, el movimiento constitucionalista quedó dividido entre carrancistas y obregonistas, por un lado, y villistas y zapatistas, por el otro⁸⁹. Vasconcelos, que no pertenecía a uno u otro bando, colaboró con ambos. Por un lado,

a la caída de Huerta, Carranza le entrega, para quitársela de inmediato, la Dirección de la Escuela Nacional Preparatoria, aquella con la que Gabino Barreda había sabido 'pensar su tiempo'.⁹⁰

Por otro, Eulalio Gutiérrez, flamante presidente emanado de la Soberana Convención de Aguascalientes, lo nombró ministro de Instrucción Pública. Pero si con el primero no pudo entenderse, con el segundo poco o nada pudo hacer, y no se crea que por falta de entusiasmo sino más bien por falta de tiempo. Aproximadamente al mes de haber asumido el cargo y ante el contraataque de las tropas obregonistas, el gobierno de Eulalio Gutiérrez salió huyendo de la capital de la República y Vasconcelos tuvo que salir de nueva cuenta al exilio.

Así pues, mientras Caso se encontraba aislado *dentro* de México en plena vorágine revolucionaria, Vasconcelos se encontraba aislado *fuera* de México en exilio voluntario. A cada cual su aislamiento lo llevó a reflexionar sobre las causas de la Revolución Mexicana

⁸⁸ "El régimen de Victoriano Huerta careció siempre de fuerza social. Primero, por la manera sangrienta como se hizo del poder. Enseguida, porque la presencia de intereses tan encontrados como los que la Revolución había hecho aflorar, imposibilitaba ya una verdadera restauración. Pero tampoco resultó eficaz el huertismo ante su momento histórico a pesar de que los intelectuales y políticos aliados con él pretendieron dotarlo de principios y planes de gobierno para responder a los problemas que se vivían. Así, ligado por origen y por necesidad a la política internacional de Estados Unidos, cuando ésta cambió de rumbo, Huerta, ahora rechazado, hubo de sostenerse en el poder atendido a sus propias fuerzas". Eduardo Blanquel, "La Revolución Mexicana" en Cosío Villegas, *et. al.*, *Historia mínima de México, Op. cit.*, p. 143.

⁸⁹ Para mayor información al respecto véase el libro de Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994.

⁹⁰ Curiel, *Op. cit.*, p. 369-370.

y cada cual se explicó dicho fenómeno de diferente manera. El primero llegó a la conclusión de que la Revolución Mexicana —así como la Primera Guerra Mundial— era el resultado de haber reducido la existencia humana a su dimensión meramente económica y creyó, por tanto, que era necesario volver a predicar la caridad cristiana. El segundo, en cambio, consideró que la Revolución Mexicana se había originado fundamentalmente por la falta de libertad política del pueblo mexicano.

Por dondequiera que caminase advertía el viajero en aquellos días finales del porfirismo, un bienestar creciente [...], no fue la miseria la causa del levantamiento maderista. Ni se movió el país por desesperación y sí por anhelo de un mejoramiento espiritual. México tenía pan y quizás más seguro que en cualquier otro periodo de su historia, pero anhelaba lo que no puede dar un tirano: libertades⁹¹.

No sólo esto; al igual que Caso, Vasconcelos también reflexionó acerca del papel que históricamente han jugado los movimientos revolucionarios en México pero la conclusión a la que llegó Vasconcelos fue que estos movimientos, en vez de ayudar a resolver los problemas nacionales, más los dificultaban ya que recurrir a ellos era recurrir al elemento salvaje de nuestro pueblo (herencia, según él, de nuestro pasado indígena) con lo cual se echaba por tierra el elemento civilizador del mismo (herencia de la colonización europea). “Cada revolución ha sido desencadenamiento salvaje que arrasa el trasplante europeo penosamente cultivado por mestizos y criollos”⁹². Trasplante, pues, que a decir de Vasconcelos es la principal fuente civilizadora, no sólo de México, sino de toda América.

⁹¹ José Vasconcelos. *Ulises criollo*, edición crítica, Claude Fell (coordinador), Paris. Signatarios del Acuerdo Archivos. ALLCA XX, 2000, p. 375.

⁹² *Ibid.*, p. 503.

Prueba de ello, según el filósofo, es la nación estadounidense cuya grandeza y poderío le viene de ser "crisol de razas europeas"⁹³.

Esto, sin embargo, no significa que las razas europeas, nórdica y mediterránea, sean por sí mismas la más civilizadas del mundo. Si lo son en este momento, ello se debe a que, al proceder del mestizaje de grupos raciales de un mismo origen, tanto el tipo nórdico como el mediterráneo se han conformado plenamente. De ello se sigue, no que el mestizaje sólo sea fecundo entre grupos raciales semejantes, sino más bien, que entre ellos, el nuevo tipo racial al que da lugar, se constituye más rápidamente.

Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar. Entre nosotros [los pueblos latinoamericanos], el mestizaje se suspendió antes que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posterioridad a la independencia⁹⁴.

Así pues, el primado civilizador de las razas nórdica y mediterránea es temporal. Su origen se encuentra no sólo, aunque acaso principalmente, en la similitud de los grupos raciales que las conformaron, sino también en su avance tecnológico, fruto de su lucha contra la adversidad del medio ambiente en que se han desarrollado.

El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo, sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y, de esta suerte, del fogón y de la estufa procede todo el maquinismo que esta transformando el mundo⁹⁵.

⁹³ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983, p. 9. "Después de Estados Unidos, la nación de más vigoroso empuje [en América] es la República Argentina, en donde se repite el caso de una mezcla de razas afines, todas de origen europeo, con predominio del mediterráneo; al revés de Estados Unidos, en donde predomina el nórdico". *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

Pero si el origen del primado civilizador de las razas nórdica y mediterránea se encuentra en estos dos factores, en ellos se encuentra también el origen de su caída y decadencia. Por un lado, por lo que respecta a su composición racial, en el momento en que las razas europeas dejen de mezclarse con otros grupos raciales, perderán la oportunidad de enriquecer su propio ser y, de hecho, comenzarán a debilitarlo. Por el otro, por lo que respecta a su avance tecnológico, en el momento en que las razas europeas comenzaron a controlar y dominar las fuerzas y los recursos naturales, sentaron la base material sobre la cual podrá fundarse la raza cósmica, síntesis de todas las demás razas.

La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo el pasado⁹⁶.

El retraso de los pueblos iberoamericanos, en cambio, tiene su origen no sólo, aunque acaso principalmente, en la disimilitud de los grupos raciales que los han conformado, sino también en su ignorancia para servirse de las capacidades prácticas de su gente; ignorancia que, al parecer, ha contado con la complicidad de un medio ambiente benigno y generoso, pues en la región que ocupan estos pueblos lo que hace falta es que el trabajo humano transforme la riqueza de su medio ambiente.

En cambio, lo que es fundamental abunda en cantidad superior, sin duda, a cualquier otra región de la Tierra: recursos naturales, superficie cultivable y fértil, agua y clima⁹⁷.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 30.

Pero si en ello está el origen de su actual retraso, también en ello está su porvenir. Por un lado, por lo que respecta a su composición racial y al trasluz de su propia historia, a los pueblos iberoamericanos corresponderá ser la cuna de la raza cósmica, raza "hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal"⁹⁸. Por el otro, por lo que respecta a su retraso tecnológico, bastará con que los pueblos latinoamericanos, concientes de su misión histórica, decidan aprovecharse de los avances científicos y tecnológicos de los blancos; éstos, desde luego, opondrán resistencia,

intentarán, al principio, aprovechar sus inventos en beneficio propio, pero como la ciencia ya no es esotérica no será fácil que lo logren; los absorberá la avalancha de todos los demás pueblos, y finalmente, deponiendo su orgullo, entrarán con los demás a componer la nueva raza síntesis, la quinta raza futura⁹⁹.

Ahora bien, llegados a este punto es necesario señalar que las razas nórdica y mediterránea, pese a tener un mismo origen, difieren fundamentalmente entre sí por la actitud que ante el mestizaje asumieron al expandirse por el resto del mundo.

La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. Equivale, en grande, a los matrimonios incestuosos de los faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice el fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y las culturas¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 24.

De ahí que Vasconcelos atribuya a México y Latinoamérica en conjunto una derrota temporal ante los pueblos anglosajones; derrota temporal en la medida que la mayor complejidad racial de nuestro mestizaje, la vastedad de nuestro territorio, la riqueza de nuestros recursos naturales así como la enseñanza pública del conocimiento científico, nos permitirán, a la larga, remontarla. Sin embargo, puede llegar a ser una derrota definitiva, si se soslayan dos aspectos fundamentales. Por un lado, si se deja de lado, como hasta ahora ha venido sucediendo, la unidad iberoamericana.

Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente [...]. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito, o con las hazañas de Bolívar [...]. Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal, y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario y en inercia impotente de molusco que se apega a su roca¹⁰¹.

Por el otro, si los pueblos iberoamericanos continúan dedicándose solamente a imitar modelos anglosajones en vez de arriesgarse a crear y descubrir por su propia cuenta, no sólo en aspectos culturales, sino en todos los ámbitos del conocimiento. "Precisamente, en las diferencias encontramos el camino; si nomás imitamos, perdemos; si descubrimos, si creamos, triunfaremos"¹⁰². Imitación, pues, que a juicio de Vasconcelos, se basa en la ideologización con la que se nos ha educado.

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el *deus es machina* de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera; pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De ésta nosotros

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁰² *Ibid.*, p. 23-24.

mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental¹⁰³.

Para impedir que la derrota de los pueblos iberoamericanos ante los sajones sea definitiva es preciso que los primeros tomen conciencia de la importancia de su misión. Es a ellos a quienes corresponde cumplir con la misión del mestizaje universal, de la misma manera que a los blancos les correspondió mecanizar al mundo.

Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo: el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos¹⁰⁴.

He ahí la representación que Vasconcelos se forja de México e Iberoamérica. Se nos dirá, sin embargo, que nos han pillado en flagrante anacronismo, que todo lo que hemos venido diciendo no corresponde al año de 1916, del que en un principio hablábamos. Es verdad, lo que hasta ahora hemos citado lo hemos tomado de *La raza cósmica* (1925) y el *Ulises criollo* (1935), obras posteriores a 1916. Pero esto poco o nada importa, pues la representación que de México e Iberoamérica se forja Vasconcelos puede rastrearse desde 1912, en la invitación que como presidente del Ateneo hiciera a conferencistas hispanos (el español Pedro González Blanco; el peruano José Santos Chocano y el argentino Manuel Ugarte) de la que llegaría a ufanarse años más tarde. "Anteriormente la Universidad no invitaba sino a profesores de Norte América [...]. Nosotros iniciábamos en el Ateneo la rehabilitación del pensamiento de la raza"¹⁰⁵. Y

¹⁰³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁵ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, *Op. cit.*, p. 463.

posteriormente —y con mayor claridad—, en la conferencia que leyera en la Universidad de San Marcos, en Lima, Perú. En ella, a diferencia de su discurso de 1911, lo de menos es la relación que guarda el Ateneo con respecto a la Revolución Mexicana; lo de más es precisamente el papel que ya desde ese entonces asigna a los pueblos iberoamericanos. Haciendo de sí mismo un nuevo Ulises (Ulises criollo, para ser exactos), sostiene que:

Una nueva Minerva rejuvenecida y de mirar más dilatado es la que preside el desarrollo del grupo de las naciones latinas de América, es la que trabaja en secreto para modelar el alma de la futura gran raza que hoy vive como los griegos del tiempo de Ulises, dispersa y casi incomunicada en medio de un continente mucho más vasto que el antiguo solar helénico.

Minerva contempla nuestro desarrollo, alienta los empujes nobles de nuestras sociedades y parece queremos infundir conciencia de la misión que debemos cumplir en este instante propicio para la integración de las nuevas unidades étnicas; ahora que el dominio de lo físico pone a las almas en condiciones de aplicar sus internas leyes de afinidades y simpatías¹⁰⁶.

A la base de esta representación se encuentra la práctica de la lectura de textos filosóficos que Vasconcelos llevara a cabo. En el tercer capítulo de *La raza cósmica*, el filósofo mexicano postula una *ley de los tres estados*, según la cual, la historia de la humanidad es “un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad y, poco a poco, va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y la fantasía”¹⁰⁷. Pues bien, esta ley de los tres estados, pese a distinguirse por su espiritualismo de la de Comte, supone el mismo tipo de progreso unidireccional del filósofo padre del

¹⁰⁶ José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, en Juan Hernández Luna, *Op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁷ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Op. cit.*, p. 35. “En el primer periodo no es posible trabajar por la fusión cordial de las razas, tanto porque la misma ley de la violencia a que está sometido excluye las posibilidades de cohesión espontánea, cuanto porque ni siquiera las condiciones geográficas permitían la comunicación constante de todos los pueblos del planeta. En el segundo periodo tiende a prevalecer la razón que artificiosamente aprovecha las ventajas conquistadas por la fuerza y corrige sus errores [...]. En el tercer periodo, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence”. *Ibid.*, pp. 35-36.

positivismo francés. Por otro lado, por lo que toca a la formación de la raza cósmica ya no por la simple proximidad física de los individuos sino por su gusto, ahí puede verse la influencia del intuicionismo de Bergson pero también puede apreciarse la influencia de Darwin y Bergson ya que, a decir de Vasconcelos, los individuos menos aptos (es decir, los menos agraciados físicamente) desaparecerán para dar paso al perfeccionamiento de la especie.

De todo ello se sigue que la representación que de México e Iberoamérica se hizo Vasconcelos fue la de una región con una composición social muy compleja y que, por lo mismo, sería la cuna de la raza en la que se fundirían todos los pueblos. Así pues, el proyecto que en relación a México e Iberoamérica propuso tenía como objetivo contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la consumación de ese mestizaje universal. Sus esfuerzos, por tanto, iban encaminados a hacer que los pueblos iberoamericanos tomarán conciencia de su misión para, de ese modo, arribar al tercer estado de la historia de la humanidad. Para ello, sin embargo, el ámbito académico no era suficiente, hacía falta ocupar posiciones de alto nivel en el gobierno para, desde ahí, instrumentar las tácticas y estrategias conducentes a la realización de su proyecto racial. Vasconcelos estaba convencido de que México e Iberoamérica serían la cuna de ese nuevo tipo racial, pero, para ello, sus pueblos debían conjurar sus absurdos nacionalismos así como esa perniciosa tendencia a imitar modelos ajenos a su realidad y misión. En este punto, como podemos ver, el pensamiento de Vasconcelos coincidía con el de Caso, aunque la forma en la que cada cuál llegaba a él y los fines que con ello perseguían eran distintos. He ahí el proyecto cultural, filosófico y político por el que Vasconcelos luchó. Proyecto que tenía a la base la práctica de la lectura de textos filosóficos de Comte, Darwin y Spencer, pero también de Rodó, de donde le viene su iberoamericanismo. Proyecto que, sin embargo, no pudo llevar

hasta sus últimas consecuencias al ser derrotado en la contienda electoral para la Presidencia de la República; con ello Huitzilopochtli vencía nuevamente a Quetzalcóatl y acaso definitivamente. Así, sin la posibilidad de servirse de la práctica política para instrumentar su proyecto, tuvo que conformarse con hacerlo desde la práctica de la escritura, pero a sabiendas de que poco o nada podía lograr sólo desde ella.

A lo largo de estas páginas hemos podido ver que la construcción de sentido de los textos filosóficos se lleva a cabo no sólo a partir de la práctica de la escritura (que lleva consigo los conceptos, las ideas y las obsesiones de sus autores), sino también a partir de la práctica de la lectura, entendida ésta como un proceso históricamente determinado y cuyas modalidades varían según el tiempo, el lugar y los grupos que la llevan a cabo. Por esto mismo, las significaciones de los textos filosóficos no sólo dependen de las formas a través de las cuales son enviados por quienes los producen y los distribuyen, sino también por las formas a través de las cuales son recibidos y apropiados por quienes los leen. De ahí que, ante un mismo texto filosófico, haya más de una sola interpretación.

Esto quiere decir que los textos filosóficos no poseen por sí mismos un significado universalmente válido, sino que, por el contrario, su significado les es dado tanto por sus autores como por sus lectores a partir de la circunstancia específica, cualquiera que ésta sea, en la que se encuentran. De ahí que lo fundamental de un texto filosófico no necesariamente es lo que ha dicho (o ha querido decir) su autor, sino también la forma en que el lector lo ha interpretado para, de ese modo, servirse del texto en la comprensión de su realidad y, llegado el caso, en la transformación conciente de la misma. Esto, desde luego, no va en detrimento de la intención con la que el autor lo haya escrito. Simplemente delimita las distintas interpretaciones que sobre un mismo texto se pueden hacer. Por otro lado, el mérito de los lectores transgresores, que en un mismo texto filosófico son capaces de encontrar insospechados sentidos hasta para el propio autor, en modo alguno desmerece a lectores afanosamente ortodoxos que, movidos por un prurito de respeto, son capaces de

hacer abstracción de sus propias circunstancias y nos dicen (o pretenden decirnos) exactamente lo que ha dicho el autor.

En el caso del Ateneo de la Juventud, hemos visto la producción de tres representaciones de México (la del Ateneo, como grupo cultural en los últimos años del porfirismo; la de Antonio Caso, que va de la incomprensión inicial del movimiento revolucionario hasta el reconocimiento de la complejidad de la realidad social mexicana; y, finalmente, la de Vasconcelos, que va del papel protagónico que, según él, debía desempeñar la intelectualidad mexicana hasta el planteamiento utópico de la raza cósmica), así como de los proyectos con los que, según cada uno de ellos, podrían resolverse los problemas que lo aquejaban. No hemos pretendido probar la exactitud de dichas representaciones ni la sensatez de dichos proyectos, simplemente nos hemos propuesto la tarea de clarificarlos al trasluz de las circunstancias en que nacieron y de las lecturas filosóficas que los posibilitaron. Representaciones y proyectos que, si bien es cierto coinciden en algunos puntos, al ser forjados por distintos individuos y en distintos momentos, difieren en muchos otros. Pero, como se ha podido apreciar, lo que es común a todos ellos es la recíproca influencia que se da entre las circunstancias y las prácticas de la lectura.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Bibliografía

- Alfaro López, Héctor Guillermo, *Fundamentos de la constitución y autonomía del campo bibliotecológico. La Bibliotecología española 1898-1936*, México, CUIB—UNAM, 2000.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Burke, Peter, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- _____. *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997.
- Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1922.
- _____. *El problema de México y la ideología nacional*, México, Libro—mex, 1955.
- _____. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1987.
- Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, número 24, 1991.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Comte—Sponville, André, *Invitación a la Filosofía*, Barcelona, Piados, 2002.
- Cosío Villegas, Daniel, *et. al.*, *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1994.
- Curiel, Fernando, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, UNAM, 1999.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Eggers Lan, Conrado y V. E. Juliá (introducción, traducción y notas), *Los filósofos presocráticos*, t. I, Madrid, Gredos, 1978.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1995.
- Enaudeau, Corinne, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Piados, 1999.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, México, UNAM, 1989.
- Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982.
- Gaos, José, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958.
- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994.
- Gorgias, *Fragmentos*, México, UNAM, 1980.
- Granja Castro, Dulce María, *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2001.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Guzmán, Martín Luis, *A orillas del Hudson*, México, Librería Editorial de Andrés Botas e Hijo, s. f.
- _____, *Caudillos y otros extremos*, México, UNAM, 1995.
- Heidegger, Martín, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Hernández Luna, Juan (prólogo, notas y apéndices), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 2000.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Tusquets, 1999.
- _____, *Mexicanos eminentes*, México, Tusquets, 1999.
- Krauze de Kolteniuk, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM, 1985.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Magee, Bryan *et. al.*, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la Filosofía contemporánea*, México, FCE, 1982.
- Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, t. 2, México, El Colegio de México, 1981.
- Morin, Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1977.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1963.
- Pennac, Daniel, *Como una novela*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, O. C., t. I, México, UNAM, 1985.
- _____, *Historia de la filosofía en México*, O. C., t. II, México, UNAM, 1985.
- Reyes, Alfonso y Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia 1907-1914*, México, FCE, 1986.
- Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1954.
- Sartori, Giovanni, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.
- Simone Raféale, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus, 2001.
- Varios Autores, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980.
- _____, *La información en el inicio de la era electrónica*, vol. 2, México, CUIB—UNAM, 1998.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- _____. *Ulises criollo*, edición crítica. Claude Fell (coordinador), Paris. Signatarios del Acuerdo Archivos. ALLCA XX, 2000.
- Vera y Cuspinera, Margarita. *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*, México. Extempóneos, 1979.
- Villegas, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993.
- Villoro, Luis, *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, 1995.
- _____. *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962.
- Vuelta*, año XV, número 179, noviembre de 1991.
- Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.
- _____. *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- _____. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1978.
- _____. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.
- _____. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990.
- _____. *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
- _____. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN