

Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual

ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ*

Resumen: *A partir de las herramientas sociológicas que nos ofrece Randall Collins para el análisis de la producción y circulación de los objetos filosóficos, este artículo pretende calibrar la creatividad de la obra del pensador mexicano Antonio Caso. Con este fin, se analiza la trayectoria social e intelectual de Caso en el marco de las redes filosóficas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, así como la genealogía maestro-discípulo que de él emana y cuya ruptura anuncia la nueva configuración del campo filosófico mexicano que emergería durante los años treinta y cuarenta.*

Abstract: *On the basis of the sociological tools offered by Randall Collins for the analysis of the production and circulation of philosophical objects, this article seeks to measure the creativity of the work of Mexican thinker Antonio Caso. To this end, the author analyzes Caso's social and intellectual career within the framework of late 19th and early 20th philosophical networks, as well as the teacher-disciple genealogy that emanated from him, the end of which announced the new configuration of a Mexican philosophical field that emerged in the 1930s and 1940s.*

Palabras clave: sociología de la filosofía, filosofía en red, rituales de interacción, mercado filosófico, energía emocional, capital intelectual.

Key words: sociology of philosophy, philosophy network, interaction rituals, philosophical market, emotional energy, intellectual capital.

La obra *Sociología de las filosofías* de Randall Collins posee una doble utilidad (Collins, 2005). Por un lado, ofrece un innovador programa de investigación para una sociología de la filosofía, que se apoya en los estudios sobre la religión de E. Durkheim y en la microsociología de E. Goffman; por el otro, realiza una aplicación de dicho programa en torno a un ambicioso objeto de estudio: la evolución de la filosofía “universal” a través del análisis de los cambios acaecidos en los principales focos de producción mundial (Grecia, China, India, filosofías árabes, cristiana y judía, Japón y Europa occidental). El programa teórico que

*Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Cádiz (España). Investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM a través del FECYT-MEC (España). Temas de especialización: sociología de los intelectuales, historiografía y teoría de la historia, exilio filosófico español en México. Dirección: Calle Varsovia núm. 12, depto. 501, Col. Juárez. CP 06600. México D. F. Teléfono: 55-52073694. Correo electrónico: <alejandro.estrella@uca.es>.

nos propone Collins reconoce la pertinencia de tres cuestiones fundamentales que pueden servir como guía de la investigación sociológica de la filosofía: *a)* cuáles son las condiciones generales que determinan o no la existencia de redes intelectuales; *b)* cuál es la estructura que adquieren esas redes y cómo cambian a lo largo del tiempo, y finalmente, *c)* cuáles son las posibles respuestas de un individuo al hecho de encontrarse en cada una de las diversas posiciones que estructuran la red (Collins, 2005: 38). Aunque en la aplicación empírica del programa teórico, Collins da cabida en diferentes momentos a las tres cuestiones planteadas, no cabe duda de que en *Sociología de las filosofías* es la segunda cuestión en la que centra su interés.

Nuestro objetivo aquí, sin embargo, es explorar el potencial heurístico de la tesis de Collins aplicándola sobre la tercera línea de investigación, tomando para ello la trayectoria de una figura paradigmática en las redes filosóficas mexicanas de comienzos del siglo xx: Antonio Caso. Dado que en relación con *Sociología de las filosofías*, el objeto de estudio que aquí proponemos supone un cambio de la medida de observación, creemos que puede ser de utilidad presentar de manera alternativa las claves teóricas fundamentales de la propuesta de Collins. Dicha presentación nos servirá como guía a la hora de reconstruir la trayectoria de Caso en el marco de la evolución de las redes filosóficas mexicanas, análisis que nos permitirá evaluar la influencia y creatividad del autor en dicha cadena evolutiva, identificar algunas dificultades que presenta al aplicación del modelo propuesto por Collins a esta escala de análisis y, simultáneamente, ensayar posibles soluciones a tales dificultades.

LA FILOSOFÍA EN RED DE RANDALL COLLINS

Comencemos presentando el concepto de red: desde la perspectiva que impone nuestra escala de análisis, una red filosófica responde al conjunto de conexiones que establece un determinado filósofo con otros pensadores. La textura de dichas conexiones define la posición que ocupa el filósofo en la red en cuestión. Estos vínculos no son sino resultado de la cadena de rituales de interacción en la que dicho filósofo se ha visto envuelto a lo largo de su trayectoria (Collins, 2005: 29). Según Collins, los rituales de interacción se producen como resultado del encuentro cara a cara entre cuerpos humanos. Se entiende que la presencia física en este tipo de situaciones pone en marcha una serie de microdinámicas que no

tienen lugar en las interacciones a distancia (Collins, 2009: 79-93). Cuando un grupo de intelectuales se reúne en torno a un foco de atención compartido, se establece un circuito no sólo de capital intelectual, sino de una forma específica de “energía emocional”, cuya transmisión sólo se efectúa merced a la participación en el ritual y la interacción física. En el mundo intelectual, dicha energía emocional se traduce en un impulso y una estima de sí que, al actuar sobre los símbolos que constituyen el capital cultural del filósofo, pone en marcha el proceso de creatividad intelectual (Collins, 2005: 33-38). Si los rituales de interacción en los que participa el filósofo se coronan con éxito, se produce un incremento de la energía emocional y un sentido de membresía al grupo en cuestión; en caso contrario, ésta se desfonda y puede acabar produciendo en el individuo una sensación de asilamiento, un estado de ataraxia o una simple rebaja de sus ambiciones intelectuales.¹ De aquí que los intelectuales busquen de manera no siempre consciente aquellos rituales de los que, entienden, pueden extraer una mayor energía emocional e incorporar un mejor capital cultural. Esta adecuación sin cálculo a las propias expectativas no niega la existencia de unos rituales de interacción objetivamente más importantes, es decir, aquéllos donde se encuentran las figuras que copan el centro de atención de las diferentes redes intelectuales: interactuar con éxito en dichos rituales “de estatus” no sólo permite el acceso al capital intelectual más innovador, sino que incrementa de forma exponencial la energía emocional y la fuerza creativa (Collins, 2005: 43-47).

Las conexiones que constituyen la red de un filósofo se concatenan en dos dimensiones: por un lado, a través del tiempo y las generaciones por nexos maestro-discípulo; por otro, en vínculos horizontales entre miembros de la misma generación (Collins, 2009: 256-257). Tanto los nexos maestro-discípulo como los que conectan a los miembros de la misma generación pueden responder, a su vez, a vínculos de solidaridad o de oposición, siendo ésta una variable que puede cambiar en el tiempo. Por

¹ Un ritual de interacción resulta exitoso cuando, al lograr concentrar intensas emociones en un foco de atención compartido (por ejemplo, la plática de un gran maestro durante un seminario), permite una creciente coordinación rítmica y una consonancia emocional entre los interactuantes. El efecto de esta microdinámica es la creación de símbolos compartidos que convierten las emociones transitorias en emociones de larga duración —energía emocional— que se mantiene incluso una vez finalizado el ritual (por ejemplo, cuando durante la sesión de preguntas, el público entabla una conversación fluida e intensa con el maestro, quien no deja de reconocer dicha discusión como algo sumamente interesante).

otro lado, Collins induce de los diferentes casos estudiados que los filósofos eminentes tienen un mayor número de conexiones con otros filósofos eminentes, tanto vertical como horizontalmente; aquellos pensadores que ocupan el centro de atención intelectual son aquellos que ocupan los espacios más densos de las redes filosóficas (Collins, 2005: 68). Tal inducción, por otro lado, se compadece con la teoría propuesta, toda vez que es de esperar que los mejores rituales de interacción pongan en contacto a quienes poseen más energía emocional y mejor capital intelectual, lo cual —merced a los títulos de membresía que acompañan el éxito de tales rituales— consolida los vínculos existentes y alimenta futuros contactos.

Los nexos verticales que establece un filósofo lo sitúan en cadenas genealógicas y lo conectan con vínculos remotos (Collins, 2005: 75-76). Como señalamos, los linajes maestro-discípulos se articulan por dos tipos de relaciones. En primer lugar, las interacciones maestro-discípulos responden a un tipo particular de solidaridad cuando el maestro contribuye a transmitir un determinado capital intelectual y, especialmente, energía emocional. Esta transferencia de energía resulta fundamental, en cuanto que mantiene viva la conexión aun cuando exista una distancia doctrinal. Sintetizando, podemos decir que en última instancia lo que transmite un maestro a su discípulo es esa actitud que consiste en alcanzar altos grados de energía, recombinando los símbolos que constituyen el capital intelectual que circula por las redes, actitud que se concreta en una manera (adecuada) de ser intelectual y un *modus operandi* particular. En esta misma línea, los alumnos pueden fortalecer el estatus del maestro al convertirlo, efecto de los rituales compartidos, en un objeto sacro, en un símbolo de membresía del grupo. Esta operación puede incrementar la atención y el reconocimiento del maestro, revirtiendo en una mayor eficacia de los rituales en los que éste participa. Ahora bien, dichas relaciones de solidaridad maestro-discípulos pueden llegar a convertirse en relaciones de oposición cuando los discípulos aspiran a crear ideas nuevas (Collins, 2009: 258). Convertirse en un filósofo de renombre y adquirir autonomía creativa pasa por una crítica del maestro, proceso que tiene lugar cuando las condiciones estructurales, como tendremos ocasión de ver, son propicias para ello. Tales rupturas creativas tienen mayor posibilidad de ocurrir en las posiciones donde se anudan más y mejores conexiones, puesto que es aquí donde se dan las mayores concentraciones de capital específico y energía emocional; no es casualidad que los grandes filósofos hayan sido alumnos de otras figuras eminentes.

La intersección entre las cadenas verticales y los nexos horizontales termina de definir la red en la que cabe asociar al filósofo en cuestión y, en consecuencia, su posición en la estructura global (Collins, 2009: 260). Los nexos horizontales también responden a dos tipologías básicas. Por un lado, definen grupos de pares, es decir, colectivos generados a través de rituales de interacción coronados por el éxito, y que generan una identidad grupal y la convicción de participar en un proyecto común, incluso cuando ha finalizado el propio ritual. La construcción de esta identidad requiere en ocasiones una toma de posición consciente frente al maestro —ya convirtiéndolo en símbolo de identidad del grupo, ya apoyándose mutuamente para tomar distancia de él— o frente a otros grupos de pares. Ahora bien, lo más probable es que estos grupos se formen cuando sus miembros aún son aspirantes e inician sus respectivas carreras académicas. Llegados a un determinado punto de su trayectoria, el colectivo tiende a fragmentarse, ya que los integrantes acentúan sus discrepancias con el objeto de definir posiciones diferenciadas. Sea como fuere, tanto en las ocasiones en las que los nexos horizontales responden al modelo de solidaridad como cuando responden al de oposición, son las interacciones que actualizan dichos nexos las que generan el circuito de capital y la energía emocional necesaria para producir la creatividad intelectual; nuevamente cuando las condiciones estructurales así lo permiten.

¿Cuáles son esas condiciones estructurales que gobiernan la economía de la creatividad filosófica? Según Collins, la creatividad puede entenderse como un proceso por el cual se identifica un problema sin resolver y se convence a los iguales de la necesidad de resolverlo (Collins, 2005: 60). Para que este fenómeno tenga lugar son necesarias varias condiciones. Primero, las nuevas ideas son siempre el resultado de un doble proceso de combinación y antagonismo: combinación de ideas anteriores, así como tomas de posición en las polémicas que incitan mayor atención de las redes (Collins, 2009: 262). Sin embargo, ésta es una condición necesaria, no suficiente: no basta con que un filósofo opere así para que se cree una nueva posición (o postura) en la red. La creación de nuevas ideas está sometida al constreñimiento de un patrón estructural que Collins denomina como la “ley de los números pequeños” (Collins, 2005: 38-43 y 2009: 261). Esta ley afirma que en un espacio intelectual como la filosofía, en un lapso de 35 años (una generación), pueden identificarse de tres a seis posiciones rivales, así como de tres a seis linajes maestro-discípulo: si el número de posiciones baja a menos de dos o aumenta por encima de seis, la creatividad de la red se ve socavada. La razón es que cuando existe una

sola posición, la creatividad se estanca debido a la falta de polémicas. En cambio, cuando surge la rivalidad entre dos posiciones, arranca un proceso creativo que puede dar lugar por múltiples combinaciones a nuevas posiciones. Para mantener la creatividad, el número de nuevas combinaciones no puede elevarse por encima de seis, puesto que, según induce Collins de los casos estudiados, cuando esto ocurre, el foco de atención de la red se diluye y los linajes en competencia no logran perpetuarse en una nueva generación, cayendo nuevamente a un número igual o menor a seis.

De la ley de los números pequeños se infiere que toda trayectoria individual se enfrenta a una estructura de posibilidades que la somete a un proceso de “selección intelectual”; dicho de otro modo: los grandes maestros suelen tener más de seis descendientes, quienes deben pasar la criba de la ley de los números pequeños. Cada pensador encara entonces este proceso impersonal de forma particular, apoyándose en la cadena de rituales de interacción que hace de él lo que es: desde el acólito hasta el especialista, pasando por el pensador creativo o aquel que ve frustrada su prometedora carrera (Collins, 2009: 264).

LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA (1883-1910)

Desde el esquema de Collins, entender la creatividad y los contenidos de la filosofía de Antonio Caso pasa, en primer lugar, por reconstruir sus conexiones horizontales y verticales, con el fin de situarlo en una posición global en relación con el resto de redes filosóficas. Esto nos permitirá identificar las interacciones en las que participó y, en consecuencia, evaluar la combinación de capital cultural y energía emocional que acumuló a través de dichas interacciones. Este mismo esquema de análisis debe aplicarse a diferentes momentos relevantes de la trayectoria de Caso; momentos que hemos seleccionado por la magnitud y eficacia de los efectos que de ellos se derivan. Esta selección es precisamente lo que nos permitirá evaluar la influencia de Caso sobre la evolución posterior de la filosofía mexicana.

El primer momento que, en consecuencia, debe centrar nuestra atención es el de los años de formación. Durante este periodo, Antonio Caso se situó en el centro de la red filosófica oficial, en unas inmejorables condiciones estructurales para desarrollar una exitosa carrera intelectual. Ahora bien, llegados a este punto cabe preguntarse qué condiciones posibilitaron que nuestro filósofo en cuestión pudiera, ya desde los primeros

compases de su trayectoria intelectual, entrar en una cadena virtuosa de rituales de interacción. La respuesta, a nuestro juicio, debe considerar el hecho de que cualquier intelectual comienza su carrera contando ya con unos recursos y unas disposiciones que no han sido productos de interacciones filosóficas formalizadas, sino que provienen de universos sociales previos a la entrada en el campo (tales como la familia o la escuela) y que, en definitiva, remiten a las condiciones de clase asociadas a dicho filósofo. Es más, estas condiciones macroestructurales no sólo se presentan como condiciones de origen, sino que se encuentran siempre presentes en las microsituaciones en las que se efectúan los rituales intelectuales, si bien, permanentemente traducidas a la lógica que gobierna dichas microsituaciones y con una eficacia variable en función de la autonomía de la que éstas gozan.

En este punto, creemos que la teoría de los campos de P. Bourdieu resulta de utilidad a la hora de dar cabida a esta presencia “estructural” en las interacciones cara a cara (Bourdieu, 2005: 23-42; y Bourdieu y Passeron, 2003: 11-45). Bourdieu considera que los diferentes campos sociales se estructuran en función del acceso a un determinado recurso específico (a lo que cabría añadir, y una determinada forma de energía emocional). Esto no significa, sin embargo, que cada una de estas formas de capital y energía sean irreductibles entre sí: a través de un determinado trabajo, pueden convertirse unas en otras. Esto quiere decir dos cosas: primero, que los campos tienden a estructurarse de forma homóloga a como lo hace la estructura de clases del universo social, pues quien parte con mayores recursos tiene más posibilidades de adquirir el capital específico de cada campo; segundo, que dado el necesario trabajo de conversión, la lógica de las interacciones intelectuales conserva un cierto grado de autonomía respecto de la estructura de clases. De aquí que, cuanto mayor sea la censura que impone el campo para intervenir con éxito en sus rituales de interacción —cuanto más trabajo sea necesario para convertir capitales y energías de origen en capitales y energías específicos—, mayor será el grado de autonomía de dichas interacciones y menor homología guardará con la estructura de clases.²

² Collins rechaza la tesis de la circulación de capital y energía entre diferentes universos sociales, y concretamente la fórmula que nos presenta Bourdieu (Collins, 2005: 29-30). Su postura al respecto peca de cierto mecanicismo, al señalar de una vez para siempre que las fuerzas económicas y políticas situadas en los niveles macrocasuales no influyen directamente en la producción de las ideas (Collins, 2005: 52). Sin embargo, desde el punto de vista del análisis bourdieusiano, esta afirmación tendría validez histórica pues

Teniendo presente esta matización, retomemos el hilo de nuestro relato. Desde el último tercio del siglo XIX, el espacio de atención de la filosofía mexicana se veía estructurado por cuatro posiciones fundamentales. Dentro de las estructuras académicas oficiales se distinguían dos polos bien diferenciados que pugnaban por el control de la reproducción de los cuadros intelectuales y técnicos que debían contribuir a apuntalar el orden liberal: los positivistas y los metafísicos.³ Desde la década de 1890, el triunfo de los positivistas parecía completo: habían logrado expulsar a los metafísicos de las cátedras más relevantes, eliminar de los programas la filosofía o la lógica especulativa y orientar los contenidos pedagógicos en la línea de una doctrina que se alimentaba de Spencer, Stuart Mill y el darwinismo social. Por otro lado, fuera de las instituciones de dominio estatal es posible identificar dos redes extraoficiales: una red católica asociada a centros de producción religiosos “marginados” por las reformas liberales y un pensamiento socialista de carácter utópico, cuya falta de homogeneidad cabe asociar a la debilidad de sus bases institucionales.⁴

sólo sería aplicable a un determinado estadio del campo: aquel que se corresponde con un alto grado de autonomía. A esta versatilidad de la propuesta del sociólogo francés cabría añadir dos aspectos que la teoría de Collins oblitera: por un lado, que dado ese proceso de convertibilidad, los símbolos que constituyen el capital filosófico tienen siempre un sentido ambiguo que lo remiten simultáneamente al mundo filosófico y al mundo social (Bourdieu, 1991: 13-17); y, por otro lado, que dado que la filosofía no constituye un campo completamente autónomo, los procesos de consagración no son exclusivamente intelectuales. Sobre las diferencias entre consagración institucional, consagración intelectual y autonomía creativa, véase Moreno (2008).

³ Cabe deducir que, amén de los determinantes de clase que impedían el acceso universal a la educación superior —verdadero ente reproductor de la elite liberal— la autonomía del universo intelectual mexicano en el periodo que abarca 1867-1910 se encuentra socavada fundamentalmente por la lógica del campo político. La dependencia académica e ideológica del sistema educativo creado por Barreda respecto del poder político respondía a la necesidad de eliminar el poder espiritual de la Iglesia, y con él la universidad colonial y enseñanzas como la teología o la metafísica, poniendo así las bases de una educación laica basada en los principios del positivismo. Las diferentes lecturas de esta operación que pretendía equiparar liberalismo y positivismo enfrentó a los alumnos de Barreda con los viejos liberales de la generación anterior, profundamente antipositivistas; enfrentamiento que, con diferente intensidad y protagonistas, se extendió prácticamente hasta la década de 1890, cuando el régimen de Díaz rompió el equilibrio que hasta entonces había mantenido entre ambas facciones liberales y apostó de manera cada vez más clara por el partido asociado a los positivistas. Sobre la evolución de la red oficial véase Hale (1991), Sánchez (2004) y Zea (2005).

⁴ Acerca de la evolución del pensamiento socialista mexicano, véase Illades (2008), y en torno al pensamiento escolástico mexicano a finales del siglo XIX, a Rovira (1997).

Dada esta configuración del campo intelectual mexicano, ¿qué condiciones permitieron que Antonio Caso se instalara como aspirante en el centro de la red filosófica oficial? Antonio Caso nació en 1883, en el seno de una familia de la burguesía capitalina que contribuyó a que el joven desarrollara un temprano culto al intelecto. La biblioteca familiar constituía ese espacio privilegiado donde Caso ocupó gran parte de su infancia y adolescencia y donde adquirió, precisamente, unos recursos culturales al margen de las instituciones escolares. Este *plus* adquirido al calor del hogar marcará la trayectoria de Caso en dos direcciones específicas: una vocación intelectual o contemplativa y una heterodoxia hacia los fundamentos doctrinales de la cultura escolar oficial. Por otro lado, estas disposiciones se verían moldeadas por la influencia de sus progenitores: la madre de Caso, profundamente católica, actuaría como correa de transmisión de disposiciones religiosas, tendencia que se vería contrarrestada por el peso de la figura paterna, quien era un convencido liberal y un ferviente defensor del positivismo. Caso incorporaría esta oposición y la resolvería despojando al catolicismo materno de todo carácter dogmático e institucional hasta reducirlo a su esencia cristiana; véase como una vuelta a los orígenes de la tradición entendida en clave humanista, profética y encarnada en la misma figura de Cristo (Krauze, 1990: 20). Como resultado de todos estos ingredientes emergerá la figura de un “intelectual anti-intelectualista”, de un pensador que predicaba la acción, de un profeta de cátedra (Weber, 1997: 220-232).⁵ Siguiendo la trayectoria asociada a los hijos de la burguesía de la capital, Caso estudiaría en la Escuela Nacional Preparatoria y, tras matricularse en la carrera de ingeniería —como parece era deseo de su padre— se cambiaría a jurisprudencia, por ser la única en la que parcialmente podía satisfacer unas ambiciones humanísticas y filosóficas nacidas al calor de las disposiciones religiosas y el capital cultural heredado vía familiar.

Contando con estos mimbres, Caso se situó en el centro de la red filosófica oficial, estableciendo nexos con figuras clave de los maestros positivistas y de jóvenes de su generación, con quienes compartía apetencias intelectuales. En relación con los nexos verticales, veremos cómo la particular combinación de recursos culturales y energía intelectual que acumuló Antonio Caso por la vía familiar facilitó el contacto con influyentes figuras del positivismo mexicano, tales como Justo Sierra y Ezequiel Chávez.

⁵ Afirma Caso: “Mi amor por la patria no me inspiró la profesión de político ni de soldado. Mi ideal fue el estudio, los libros, el arte, la filosofía” (citado en Krauze, 1990: 20).

Según el propio Caso, jamás se sintió del todo identificado con el positivismo. Aun reconociéndole ciertos logros —como el rigor científico que inspiraba la educación preparatoria—, rechazaba la marginación a la que relegaba a las humanidades y a la filosofía (véanse aquellas áreas en las que acumulaba un mayor capital intelectual específico) (Krauze, 1990: 45 y 46). Esta postura permitiría coronar con éxito las interacciones del joven estudiante con maestros como Sierra y Chávez quienes, a diferencia de otros discípulos de Barreda, habían adoptado una línea crítica con los sectores más escolásticos del positivismo y defendido la necesidad de incorporar actitudes más flexibles y de operar una apertura de la ciencia positiva hacia otras formas de saber como manera de insuflar nuevos bríos creativos a una tradición que había entrado en fase de rutinización.⁶ Esta postura crítica dotó, en definitiva, de “afinidad” a las expectativas de los maestros y del alumno, y permitió activar un ciclo de interacciones formales que redundaron en reconocimiento mutuo y fuerza creativa.⁷

En la misma medida, el *background* familiar que acumuló Antonio Caso, condicionó positivamente el contacto con un grupo de jóvenes estudiantes de donde partió la experiencia del llamado Ateneo de la Juventud (posteriormente, Ateneo de México). Para comprender el significado de este colectivo y la posición particular que Caso ocupaba dentro del mismo, creemos útil remitirnos a los conceptos de complejo y unidad generacional de K. Mannheim, conceptos que nos permiten ganar en operatividad frente a la noción biologicista de generación con la que trabaja Collins.⁸

⁶ Véase, al respecto, *Discurso en Honor de Gabino Barreda*, donde Sierra pone de manifiesto una actitud escéptica hacia ciertos dogmas positivistas, a los que consideraba culpables de la esclerotización creativa de la tradición (Sierra, 1948: 387-396).

⁷ De su relación con Justo Sierra, Caso sostiene: “A través de Sierra advertimos que la ciencia es verdadera si no la queremos divinizar; si la respetamos como cosa humana, cambiante, inestable, perfectible, pero no absoluta, no dogmática, no sagrada” (citado en Krauze, 1990: 70).

⁸ Según Collins, una nueva generación intelectual emerge cada 33 o 35 años. Esta concepción mecánica impide captar adecuadamente la complejidad de los procesos de transición generacional y explicar los casos en los que, precisamente, la secuencia no responde a dicha constante biológica. Mannheim, en cambio, da entrada en su noción de generación a factores históricos y sociológicos. Por “complejo generacional” —según la traducción de Gil Villegas (Gil, 1996: 97)— el sociólogo alemán entiende a un grupo de individuos similarmente localizados que comparten un destino común y participan activamente en los movimientos sociales e intelectuales de una determinada situación histórica. Por “unidad generacional” comprende a aquellos grupos que, dentro de un complejo generacional, manejan el material de sus experiencias compartidas de manera específicamente diversa (Mannheim, 1993: 221 y 225).

De este modo, cabe considerar que el Ateneo conformaba una unidad generacional dentro de un complejo donde se daba cita una mayoría de estudiantes católicos y positivistas. ¿Qué distinguía a estas diferentes unidades generacionales y qué llevó a Caso a situarse en el ámbito del futuro grupo del Ateneo?

También en este punto debemos remitirnos a las condiciones de partida compartidas, en este caso, por los ateneístas.⁹ Estas “trayectorias paralelas” generaron la formación de espacios comunes físicos y simbólicos, formales e informales, donde tuvieron lugar las primeras interacciones del grupo. Uno de estos primeros espacios es la revista *Savia Moderna*, donde comenzó un proceso de autoexploración y crítica de la tradición positiva, en términos de una reivindicación del legado humanístico y de la tradición clásica. Paralelas a la actividad de la propia revista, las reuniones informales entre algunos de sus colaboradores parecen haber constituido un espacio privilegiado, no sólo para el intercambio de una cultura filosófica al margen de los circuitos oficiales, sino también para incrementar la energía emocional asociada a la escenificación de una heroica “conjura de los iguales” contra la cultura positivista dominante (Vasconcelos, 2000: 265). Según Vasconcelos, el propio Ateneo puede considerarse como una prolongación de estas reuniones que, al margen de los encuentros formales, continuarían teniendo lugar hasta la disolución del grupo. Interacciones, en consecuencia, que vendrían a fortalecer el sentido de membresía del colectivo frente a los grupos católicos y positivistas mayoritarios en las escuelas, como lo demuestra su institucionalización en “Sociedad de Conferencias” en 1908 y, finalmente, la fundación del Ateneo en 1909.

Un proceso de construcción de identidad intelectual entonces en el que, en la línea que nos sugiere Collins, adquiriría igual importancia la distancia que separaba a miembros del mismo complejo generacional como

⁹ Resulta complicado esbozar un perfil del ateneísta tipo, dada la heterogeneidad del grupo —una lista bastante completa aparece en Salmerón (1985: 250-251) y un análisis de estos primeros años aparece en Quintanilla (2008). No obstante, si nos fijamos en las cuatro figuras más activas (Vasconcelos, Caso, Henríquez Ureña y Reyes) es posible identificar ciertos elementos comunes. En líneas generales, provenían de familias burguesas dedicadas a actividades burocráticas, asociadas, en consecuencia, al viejo régimen, ya por filiaciones positivistas (por ejemplo, el padre de Caso), ya abiertamente porfirista (el padre de Reyes). Se trataba de un ambiente familiar donde abundaban recursos culturales de tipo humanístico y literario (Reyes o Caso) o donde, al menos, existía una apreciación valiosa de esta suerte de cultura escolar (Vasconcelos). Tales inquietudes humanísticas los llevaron a cursar estudios, primero en la obligada preparatoria y, posteriormente, en la Escuela de Jurisprudencia, única en la que podían cursarse estudios de letras.

la posición que éstos adoptaban frente a los grandes maestros de la generación anterior. De hecho, una de las principales características de los miembros del Ateneo es la particular relación de pupilaje que establecían con los maestros positivistas más críticos y su postura favorable, frente a la actitud mayoritaria de alumnos católicos y positivistas, hacia las grandes reformas de la educación superior que éstos pretendían instrumentar desde la Secretaría de Instrucción y que finalmente darían como fruto, en 1910, la creación de la Universidad Nacional y la Escuela de Altos Estudios (Mendoza, 2001: 28; Salmerón, 2001: 69-70).

Esta particular relación se pone de manifiesto en diferentes situaciones formales, de las que han sobrevivido testimonios: por ejemplo, las jornadas organizadas en 1908 por los futuros ateneístas como reacción a los ataques que había recibido la figura de Gabino Barreda por parte de los sectores católicos (Zea, 2005: 438). Si bien el evento sirvió a los discípulos para poner de manifiesto ante las autoridades positivistas la distancia doctrinal que ya existía entre ambos complejos generacionales, el ataque del que fue víctima el “antepasado común” fundador, por parte de *outsiders*, excitó la energía emocional de los discípulos, quienes reaccionaron reivindicando el lazo sagrado de dependencia respecto a la genealogía de los maestros y elevando en consecuencia el estatus del linaje (Salmerón, 1985: 251). En esta misma línea, en 1910, el grupo —ya bajo el nombre oficial de Ateneo de la Juventud— participó en la conmemoración del Centenario de la Independencia. En un evento de tan marcado simbolismo, Vasconcelos y el propio Caso presentaron unas conferencias en las que plasmaron de forma sistemática lo que ya podía considerarse como el manifiesto ateneísta y, en consecuencia, la proclama de la mayoría de edad intelectual del grupo.¹⁰ Y no obstante, algunas de estas sesiones fueron presididas por Justo Sierra y Ezequiel Chávez quienes, posteriormente, promoverían una edición de las conferencias. De esta forma, la autonomía creativa de los discípulos quedó sancionada por los viejos maestros críticos quienes, reconocidos como tales, reconocían, a su vez, la nueva posición que los discípulos comenzaban a forjar, merced a las favorables condiciones estructurales que había provocado la disminución del número de posiciones antagónicas en la trama intelectual mexicana. Justo Sierra y Ezequiel Chávez encontraron en los jóvenes del Ateneo a los más adecuados con-

¹⁰ Las intervenciones de Antonio Caso y José Vasconcelos en este ciclo de conferencias pueden consultarse en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, cuya primera edición de 1910 fue reeditada por la UNAM en 1962.

tinuadores del espíritu que animaba la creación de la Universidad Nacional: Antonio Caso sería el primer profesor de filosofía de la UNM (Krauze, 1990: 23). En definitiva, el éxito de estas interacciones con los maestros más innovadores no sólo confirmó el lugar central que los ateneístas ocupaban en la red, sino que reforzó la energía emocional asociada a las expectativas de reforma intelectual como empresa colectiva y distintiva dentro del complejo generacional al que pertenecían.

No obstante, y en el marco de esta posición “global” que ocupaban los miembros del Ateneo, las sucesivas interacciones que fueron dando forma al grupo iban definiendo un espacio específico para cada uno de sus miembros, entre ellos el propio Caso. A través de los periódicos encuentros del grupo fue tomando cuerpo una polarización entre un polo filosófico y otro literario. En el primero era posible advertir unas actitudes proféticas y anti-intelectualistas, cuyo origen cabe asociar a un sustrato religioso de cariz heterodoxo, inclusive de carácter místico en el caso de Vasconcelos. Mientras, los segundos se inclinaban hacia el formalismo, hacia un purismo intelectualista asociado a una reflexión sobre el fenómeno de la escritura que no dejaba de tener proyecciones filosóficas y éticas. Antonio Caso, aun perteneciendo al primer polo, no dejó de ocupar una posición central al representar un verdadero puente entre el polo filosófico y el literario,¹¹ posición central que lo convirtió en el primer presidente del Ateneo y que adquirió inclusive una dimensión física y simbólica merced a que el centro de reunión habitual de los miembros más activos del grupo era la biblioteca de Caso. El carácter de Caso, no obstante, despertaba sensaciones encontradas: reconocido como un sabio de “visión lúcida”, su trato no siempre resultaba afable, era “apático e insociable” según Vasconcelos, “vacilante” según Reyes y Henríquez Ureña, de “intimidad muy difícil” según Torri (Garciadiego, 2000: 615).¹² Sea como fue-

¹¹ Valoraciones de Vasconcelos se sitúan en esta línea. En relación con el grupo: “A excepción de Antonio Caso, a quien siempre admiré, los demás del Ateneo me parecían incompletos, con su preocupación por la forma y su falta de garra para pensar y aun vivir” (Vasconcelos, 2000: 354). Sin embargo, las fórmulas escolares no eran del todo ajenas a Caso. Cuando Vasconcelos le entregó un escrito sobre el “concepto dinámico del derecho”, Caso apuntó: “Es curioso —observó— ha escrito usted bastantes páginas sin hacer cita y sin perder de vista su tema [...] Es raro que nosotros no podamos escribir así [...] En fin es original su trabajo y lo felicito” (Vasconcelos, 2000: 268). Finalmente: “Todos mis compañeros escribían a base de citas y entrecomillas. Los libros del propio Caso dan fe de esta tendencia erudita” (Vasconcelos, 2000: 267).

¹² Una lectura superficial de la sociología de las emociones que propone Collins (2009: 141-153) puede hacer pensar que estas actitudes “negativas” del carácter de Caso nos in-

re, hacia 1910, Antonio Caso se encontraba en una posición inmejorable como aspirante a la consagración intelectual y académica. Conectado a través de nexos de pupilajes con las figuras más relevantes y renovadoras de la red oficial, ocupaba además una posición central en la unidad generacional que contaba con mejores condiciones para sustituir a los viejos maestros en el centro de atención filosófico.

RELATO DE UNA CONSAGRACIÓN

Lejos del mecanicismo teorícista con el que en ocasiones resuelve Collins muchos de los pasajes de su obra, lo que le impide dar entrada en su modelo teórico al azar y a la contingencia histórica, la consagración intelectual y académica de Caso sería incomprensible sin la “intromisión” de un acontecimiento “imprevisto” y exógeno a la propia dinámica del campo intelectual mexicano: la Revolución.¹³ El proceso revolucionario supuso, en primer lugar, una criba del personal académico en función de los equilibrios de fuerza entre las diferentes facciones políticas en pugna. De este modo, no sólo el nódulo positivista de la red oficial se vio mermado a consecuencia de sus vínculos con el antiguo régimen; el propio Ateneo, muchos de cuyos miembros optaron por apoyar la contrarrevolución de Huerta, quedó desarticulado como grupo e inhabilitado para operar la transición generacional que ya se encontraba en marcha. ¿Cómo vivió Caso este particular proceso de selección y la concomitante reestructuración de la red oficial?

forman de una cadena de rituales de interacción fallidos con la consiguiente pérdida de energía emocional expresada en apatía e insociabilidad. Sin embargo, a diferencia de otros campos sociales, en la lógica del mundo intelectual, dichas emociones no tienen por qué estar cargadas de un contenido negativo. De hecho, y éste es el caso, se trata de actitudes que se compadecen con el tipo de pensador asceta, cuya distancia en el trato mundano le permite precisamente rodearse de una aureola sacra que redunde en reconocimiento simbólico por parte de pares y alumnos y, en definitiva, en la subsiguiente carga de energía emocional. Por otro lado, dentro del grupo central del Ateneo, tales actitudes dotarían a Caso de una función específica: mientras él cumplía el papel de intelectual asceta, Vasconcelos actuaba como correa de transmisión con las redes políticas, Henríquez Ureña como catalizador de la cohesión afectiva del grupo y Alfonso Reyes como líder intelectual, en este caso, a partir de una actitud vitalista e irónica que contrastaba con el moralismo grave de Caso.

¹³ Sobre este sesgo mecanicista del modelo de Collins, puede consultarse la crítica de Moreno Pestaña (Moreno, 2007). Sobre el papel de la contingencia en los procesos históricos, véase Thompson (1981: 81).

La postura política que adoptó Caso frente al proceso revolucionario debe contextualizarse en el marco de las complejas relaciones entre los gobiernos revolucionarios y la elite intelectual mexicana. Si bien el programa maderista pudo en algún momento converger con las aspiraciones de apertura intelectual que sostenían los miembros del Ateneo, lo cierto es que esta posibilidad se vio pronto malograda por la desconfianza mutua entre la población universitaria y la autoridad revolucionaria: durante tres décadas, las relaciones entre ambas instancias modularon entre la ignorancia mutua y la hostilidad abierta. Detrás de este enfrentamiento latía, no sólo la suspicacia de los gobiernos revolucionarios ante la ambigüedad política de la UNM, sino los intereses corporativos de buena parte de la población universitaria que detectaba en las ambiciones universalistas del nuevo régimen una posible merma de sus privilegios de promoción, y en el intervencionismo estatal una amenaza a las aspiraciones de autonomía universitaria y libre investigación.

Antonio Caso, cuya prometedora carrera académica se iba labrando merced a una combinación de capital cultural y energía emocional específicamente intelectual, pronto se volvió un ferviente defensor de la autonomía universitaria y, por tanto, renuente a simpatizar con cualquier gobierno que menoscabara esta vieja aspiración del maestro Sierra.¹⁴ Sólo durante el corto periodo que va de 1920 a 1922 colaboró desde puestos académicos con el gobierno del general Obregón, y ello por dos motivos interrelacionados: el fin de la etapa militar y el comienzo de la construcción del Estado revolucionario vino de la mano del ascenso a la Secretaría de Instrucción de Vasconcelos, quien llamó a colaborar a antiguos ateneístas y jóvenes promesas en una ambiciosa empresa educativa, entendida ésta como el pilar de la modernización de México. Dicha colaboración, no obstante, se vio nuevamente interrumpida por los intereses encontrados de un Estado revolucionario que pretendía subordinar los objetivos de la universidad a los objetivos de la Revolución (Vasconcelos) y una universidad que aspiraba a ganar cuotas de autonomía y conservar su esencia liberal (Caso).

En este marco, las disposiciones intelectualistas de Caso contribuyeron a adoptar una postura no beligerante con las facciones enfrentadas,

¹⁴ Caso llegó a proclamarse en varias ocasiones porfirista (Vasconcelos, 2000: 463). La afirmación puede considerarse como una impostura provocativa frente a la orientación que tomaba el proceso revolucionario: primero, poniendo en peligro los intereses específicamente intelectuales de la academia; segundo, por la intervención de las masas populares en el proceso revolucionario, algo que aterró sin duda el ánimo de la burguesía intelectual capitalina de la que provenía el propio Caso.

interviniendo exclusivamente en aquellos conflictos que afectaban a la autonomía académica e intelectual. Esta “indiferencia” ante las urgencias temporales, la sangría de los cuadros académicos y la posición central que ocupaba en la red oficial antes del estallido revolucionario, lo llevaron a convertirse, desde 1914, en la principal figura del panorama intelectual mexicano. Prácticamente heredero único del linaje oficial que mantenía una actividad académica ininterrumpida y era reconocido como una figura intelectual de primer orden (pronto se habló del “maestro” Caso), Antonio Caso ocupó el centro de la mermada red filosófica oficial y se convirtió en el referente inexcusable de cualquier aspirante a transitar por los circuitos de la filosofía mexicana.¹⁵ Desde esta nueva posición, nuestro autor comenzó a desarrollar una obra filosófica propia, cuya puesta en circulación vino a completar la consagración institucional con el reconocimiento intelectual. Pero para valorar la creatividad de esta obra debemos tener en cuenta un segundo elemento que, junto con la merma del personal académico, se vio afectado por la marea revolucionaria: la reestructuración de las grandes disputas que habían marcado hasta entonces el orden del día intelectual y filosófico.

Durante el periodo formativo de Caso, tres grandes cuestiones ocupaban el centro de atención de las redes filosóficas mexicanas, definiendo las posturas de positivistas, metafísicos, católicos y socialistas: la actualidad de la especulación metafísica, la cuestión de la educación y el problema de la realidad mexicana. Caso heredó estos desafíos pero los resolvió creando una postura nueva que, merced a la posición central que ocupaba en el entramado de las redes, acabó imponiendo un nuevo orden filosófico.¹⁶ Esta nueva postura se definió como una metafísica de carácter cristiano —es decir, de contenido primordialmente moral y humanístico— que aspiraba a sostenerse sin contradecir las conclusiones filosóficas y científicas contemporáneas, a la par que pretendía servir para inspirar soluciones de tipo político a los problemas de México y del mundo (Salmerón, 1985: 277-279). Como afirma José Gaos, en lo que será su obra más reputada

¹⁵ Esta posición central en la red contó con una “base material” (Collins, 2005: 800), producto del pronto acceso de Caso a una gran variedad de puestos docentes en Jurisprudencia, Preparatoria y Altos Estudios (posteriormente Filosofía y Letras). A lo largo de su magisterio, Caso impartió las cátedras de ética, estética, sociología, epistemología, lógica, historia de la filosofía, filosofía de la historia e introducción a la filosofía, muchas de estas materias introducidas por primera vez en los programas académicos por él mismo.

¹⁶ Sobre el itinerario filosófico heterodoxo que siguió Antonio Caso durante su etapa formativa, véase Krauze (1990: 46-51).

La existencia como economía, como desinterés y como caridad, de 1916, Caso presenta las líneas fundamentales de un sistema que el filósofo asturiano no duda en denominar como “existencialismo cristiano”, de igual originalidad que el representado por Marcel (Gaos, 1980: 54).¹⁷ Un cristianismo que, el propio Gaos reconoce, carece de iglesia alguna, dotado en consecuencia de un contenido “perfectamente esencial” y despojado de accesorios mundanos.

La historia de la humanidad va depurando el contenido del cristianismo, volviéndolo cada vez más espiritual, más profundo y exclusivamente religioso. Toda acción contingente o accidental desaparece, y sólo queda el fondo irreductible [...] porque como dice San Juan: El que no ama no conoce a Dios. Dios es caridad (Caso, 1972a: 114).

Efectivamente, Caso nos presenta tres formas fundamentales de la existencia: la vida biológica sujeta al principio egoísta de la economía (el máximo provecho con mínimo esfuerzo), frente a la que se erigen dos formas características de la existencia humana: el desinterés del mundo artístico y el de la caridad, sujeta, en este caso, al principio del sacrificio (máximo esfuerzo con mínimo de provecho). El filósofo mexicano identifica la acción caritativa que desafía a la existencia económica con el acto bueno, cuyo máximo exponente lo representa el ejemplo de Cristo: el sacrificio por el puro sacrificio. En este sentido y alejándose de Kant, Caso considera que la voluntad que lleva a cabo un acto bueno, no por deber sino por entusiasmo, accede por la experiencia intuitiva a la existencia de un orden sobrenatural. Ahora bien, se trata de una experiencia que no ofrece certeza científica, sino esperanza y fe (véase en términos bergsonianos, sentimiento y emoción) en la existencia de dicho orden (Villoro, 1995: 51-52).

Por otro lado, hasta 1924 año en que editó *El problema de México y la ideología nacional*, Caso había escrito ya algunos textos de carácter político en los que abordaba el problema de México en clave muy similar a la de sus maestros positivistas; es decir, reconociendo que las formas democráticas constituían un mero ideal en el marco de una realidad política mexicana.

¹⁷ Según Guillermo Hurtado, *La existencia* es una respuesta, por un lado, a las concepciones más influyentes de la vida humana formuladas en la segunda mitad del siglo XIX (el biologicismo darwiniano, el evolucionismo de Spencer, la doctrina del superhombre de Nietzsche y la del egoísmo extremo de Stirner); por otro lado, una respuesta moral a la guerra mundial y a la Revolución mexicana (Hurtado, 2007: 71).

na dominada por el caudillaje, la pobreza y la ignorancia (Hurtado, 2007: 55 y 58:). Ahora, si bien este ideal debe contraponerse en todo momento con las condiciones objetivas que impiden su realización, no por ello debe aceptarse el sacrificio de esa “imperfecta democracia”, tal y como hizo el régimen de Díaz. En este sentido era necesario, concluiría Caso, adaptar el ideal revolucionario de la Constitución de 1857 a los problemas de la realidad mexicana, con el fin de facilitar el proceso democrático; adaptación que pasaría por incluir en su articulado un contenido social del que aquélla carecía (Caso, 1971b: 185). En 1924, tras la ruptura con Vasconcelos y su renuncia al cargo de rector de la UNM, Caso presentó, sin embargo, un escenario más sombrío de los efectos de la Revolución sobre el solar mexicano. México se enfrentaba ahora, entendía Caso, a un problema fundamental: su falta de unidad racial y cultural, lo que se traducía en la inexistencia de una comunidad nacional; carencia ésta que nutría el individualismo del mexicano y le impedía trascender sus intereses particulares. Para que una democracia revolucionaria fuera viable, era necesaria la forja de una comunidad nacional, proyecto para el cual no eran útiles las ideologías extranjeras: la nación debía articularse sobre un sentimiento moral (no sobre una idea) enraizado en las costumbres y tradiciones de México (Hurtado, 2007: 79). Caso identificó este sentimiento moral con la figura de Cristo, con el sacrificio y con la caridad. La democracia en la que creía debía encarnarse la Revolución era, por tanto, la unión del principio liberal de la libertad individual y la exigencia de solidaridad que nacía del principio cristiano de la caridad (Salmerón, 1985: 282). Sólo a partir de esta asociación moral era posible construir una comunidad social y política mexicana integrada por personas y no por meros individuos.¹⁸

En la consecución de este programa, el problema educativo emerge en la filosofía de Caso como un pilar clave. El objetivo que debe perseguir el educador posee un irrenunciable contenido moral más allá de la mera transmisión de contenidos intelectuales: el desarrollo íntegro de la per-

¹⁸ En este punto los comentaristas divergen. Para Salmerón, Caso traduce el pensamiento político de la burguesía media mexicana que recoge una fórmula de compromiso entre el pasado liberal de México y las pretensiones sociales de obreros y campesinos; fórmula que encontraría su traducción legal en la Constitución de 1917 y política en la formación de un Estado que combinaba liberalismo e intervencionismo (Salmerón, 1985: 282-283). Para Hurtado, en cambio, no hay nada de socialismo en el pensamiento político de Caso quien “hace un llamado a la caridad individual, no a la creación de un Estado benefactor” (Hurtado, 2007: 81).

sonalidad. En este punto, nos recuerda Salmerón, la propuesta de Caso es deudora de la tradición positivista inaugurada por Barreda (Salmerón, 2007: 90). Sin embargo, el filósofo ateneísta se separó de sus maestros al oponer la educación dirigida y cientifista del positivismo con una educación donde se fomentaba la libre iniciativa del espíritu del educando. Este tipo de formación adquiriría dos dimensiones. Por un lado, explotando la línea ya abierta en *La existencia*, Caso comprendió que la formación de la personalidad del alumno tiene como objetivo superar la existencia egoísta propia de la dimensión animal del hombre, elevándola sucesivamente hacia formas de vida más completas que culminan en el ideal del acto caritativo puro (Caso, 1971c: 13-16). Por otro lado, el fomento de la libre iniciativa nos sitúa en la estela de una pedagogía basada en el respeto por la individualidad del alumno; una pedagogía en definitiva que huye de métodos generalistas y de la reducción del alumno a un cuerpo impersonal (Caso, 1971c: 137-139). No proponía Caso en sus escritos ninguna metodología de enseñanza específica, abogando, en todo caso —especialmente al referirse a la educación moral—, por un tipo de enseñanza ejemplar en la que el filósofo se erige como el pedagogo por antonomasia, cuyos métodos responden antes a la persuasión que a la demostración; magisterio ejemplar, por otro lado, que se compadece con su propia práctica como docente.

En definitiva, Antonio Caso resolvió las principales disputas que centraban la atención del campo filosófico reintroduciendo, a diferencia de los positivistas, una metafísica que, sin embargo, no bebe de las fuentes del viejo idealismo (véase krausismo, espiritualismo o panteísmo) sino de una tradición anti-intelectualista (Bergson, Shopenhauer, Nietzsche) que lo sitúa en la senda de un existencialismo de corte cristiano y personalista. Tal postura lo aleja de las posiciones tradicionales del catolicismo filosófico (neotomismo) y que, dado su espíritu profético, lo dota de un contenido social donde la caridad —como forma moral de la justicia social— se constituye en pieza clave de todo el entramado; algo que si bien lo aproximaba al socialismo metafísico decimonónico, lo alejaba de la nueva orientación que el socialismo mexicano adquiriría con el nuevo siglo. Como ya señalamos, la merma de los cuadros académicos, la reestructuración de la red oficial que trajo consigo la Revolución y la posición central que por entonces ya ocupaba Caso en la red, hizo que esta nueva postura filosófica accediera durante casi 15 años al centro de atención del mundo filosófico mexicano.

LA FERTILIDAD DEL MAESTRO

La consagración intelectual de Antonio Caso viene también determinada por la creación de un linaje propio que fue capaz de generar nuevas problemáticas a partir de la herencia filosófica del maestro: la mayor parte de los grandes filósofos mexicanos de la primera mitad del siglo XX se han considerado en algún momento discípulos de Caso y, lo que es más importante, las principales redes que emergieron del proceso de disolución de la red oficial y que estructuraron el campo filosófico mexicano ya en la década de 1940 tienen su origen en una ruptura con la herencia del maestro.

La formación de este linaje tuvo su origen en unas interacciones formales e informales intensamente focalizadas en la figura del maestro, cuya jefatura espiritual y moral se convirtió en un símbolo colectivo cargado de energía emocional. A este carácter sagrado de la figura del maestro contribuyó, por un lado, el magisterio profético de Caso. Los testimonios de los alumnos coinciden en señalar un entusiasmo pedagógico que transmitía, a través de la teatralidad de su oratoria, de sus ademanes y de la vehemencia de su voz. Concha Álvarez, alumna de Caso, da cuenta de la puesta en escena que tenía lugar en las clases del maestro:

Se hizo un silencio expectante. Empezó a hablar el maestro. Ante nuestros ojos asombrados resucitó la sociedad fastuosa y refinada de Atenas [...]. Y así continuó la cátedra, hasta la muerte del filósofo que describió según la célebre Apología de Platón: “Sentí que mis lágrimas corrían en abundancia y me cubrí la cara con el manto para llorar sobre mí mismo. Pues no era la desgracia de Sócrates la que lloraba sino la mía, el pensar en el amigo que iba a perder”. Terminó la clase. Nadie se movió de su asiento. Un silencio recogido, emocionado, siguió a sus últimas palabras. Fue después, pasado un poco la emoción, que estalló el aplauso (citado en Krauze, 2008: 71).¹⁹

¹⁹ En una misma línea afirma Oswaldo Robles de las clases de Caso: “El auditorio apenas respiraba, el silencio hacía posible oír el deslizar rasgueante de las plumas sobre los cuadernos de notas, y cuántas veces estalló el aplauso incontenible. Los de afuera preguntaban: ¿qué hay en clase? Nosotros respondíamos orgullosos: Caso explica” (citado en Krauze, 1990: 24). Confirma Cosío Villegas, “en Caso encontramos un expositor brillantísimo, orador consumado, al mismo tiempo un gran actor” (Cosío, 1986: 58). En esta misma línea Enrique Krauze afirma que en el magisterio de Caso, “el Ágora se confunde con el púlpito”; un púlpito —si bien añadiríamos— desde el que se despliegan tecnologías más propias del profeta que del sacerdote (el recurso a la emoción y la recreación de imágenes desplaza al uso de fórmulas ritualizadas) y cuya eficacia se demuestra en la catarsis final con el silencio precursor y la apoteosis de los aplausos.

Por otro lado, el propio alumnado contribuye a conformar esta aureola sacra del maestro, toda vez que acuden a su prédica en busca de dos demandas específicas: como sabio, una verdadera iniciación en los misterios del saber;²⁰ como profeta, una misión de apostolado y un mensaje de salvación ajustados a las demandas del proceso revolucionario que estaban viviendo los jóvenes estudiantes:

Ve y comete actos de caridad [...] 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 bien (Caso, 1972: 106).

Sin embargo, el acceso al maestro no se encontraba equitativamente distribuido entre el gran número de alumnos que transitaban por sus aulas. Especialmente relevante resulta la conexión de Caso con los llamados Siete Sabios y con algunos otros miembros destacados de la generación del 15, quienes más allá de los encuentros formales en el aula, accedían a la figura del maestro a través de ritos informales, como por ejemplo, los encuentros en su biblioteca privada.²¹ El sentido de membresía de este grupo era un efecto no sólo de la particular posición que ocupaban en relación con otros miembros de su complejo generacional, sino de este privilegiado acceso a la figura del maestro Caso y, a través de él, al centro del espacio de

²⁰ Del ambiente de “homilía” y “catacumba” que, según Krauze acompañaba la prédica de Caso, da cuenta el testimonio de Cosío, quien recuerda las conferencias que, en plena efervescencia revolucionaria, impartió el maestro en la Universidad Popular sobre las grandes figuras del cristianismo: “como solía faltar la luz eléctrica nos alumbrábamos con velas de estearina, cuya débil flama protegíamos con la palma de la mano. El aspecto del salón resultaba tétrico [...] No veíamos, pues, sino el rostro de Caso, y eso como si estuviera labrado a hachazos, tan brutal así resultaba el contraste de la luz y la sombra, y veíamos también, sólo que fugazmente, una mano si llegaba a atravesar la reverberación de la vela” (Cosío, 1986: 56).

²¹ El núcleo de los Siete Sabios lo conformaban Alberto Vásquez del Mercado, Vicente Lombardo Toledano, Antonio Castro Leal, Alfonso Caso, Manuel Gómez Morín, Teófilo Olea y Leyva y Jesús Moreno Baca. A ellos se sumaron estudiantes más jóvenes como Daniel Cosío Villegas, Narciso Bassols, Luis Enrique Erro o Miguel Palacios Macedo. Figuras a las que cabe añadir las de Samuel Ramos y Jesús Silva Herzog, quizá con menos participación en las interacciones del nódulo, pero vinculados por lazos personales y por responder a una tipología intelectual similar.

atención filosófico. El reconocimiento que recibían del maestro y de sus contemporáneos reafirmaría este sentido de elección y membresía, a la par que fomentaría nuevos encuentros exitosos.²²

Ahora bien, desde finales de la década de 1920 y comienzos de la de 1930, esta relación cooperativa maestro-discípulo devino en un progresivo distanciamiento que cuajó en posturas enfrentadas, no sólo relativas al dogma, sino a la propia contribución del maestro al acervo de la filosofía mexicana y a las formas proféticas de su magisterio. Un joven Jorge Cuesta recuerda:

No asistí sino a una o dos [lecciones orales]: salí de ellas más desalentado que antes. El entusiasmo pedagógico era algo que no había encontrado todavía en mi vida escolar. La exaltación de sus gestos y de su voz sólo consiguió atemorizarme. Yo pretendía, ingenuamente, que la filosofía era un ejercicio intelectual esforzado, pero tranquilo. Su exuberancia excedía mi poder (citado en Krauze, 2008: 154).

¿De dónde proviene esta disonancia más allá de, como nos recuerda Collins, la necesidad de romper con el maestro para convertirse en un filósofo creativo? Tres son, a nuestro parecer, las causas del tal giro. Por un lado, el hecho de que el grupo de los Siete Sabios y la generación del 15 pertenecen a un complejo generacional distinto al del Ateneo, definido por su particular relación con el fenómeno de la Revolución. A diferencia de

²² Otro testimonio de Concha Álvarez resulta significativo sobre la fisura que separa a los Siete Sabios del resto de los alumnos de Caso y sobre la forma en que el *outsider* vive esa fisura. Antonio Caso tenía por costumbre valorar el trabajo de los alumnos solicitando una discusión previa en el aula. Cuando le tocó el turno a Concha Álvarez, Alfonso Caso, hermano menor del maestro, realizó una pregunta a la autora “con su dialéctica implacable”, quien fue incapaz de responderla; según sus propias palabras: “¡la catástrofe!” Lombardo Toledano salió en defensa de Álvarez y se entabló una discusión entre éste y Alfonso Caso que la afectada no logró entender, aunque reconoció que le pareció “interesantísima”. Cuando acabó la discusión alguien le hizo nuevas preguntas más accesibles que sí pudo responder. Deducimos que ese “alguien” no era uno de los Siete Sabios, pues lo habría indicado por su nombre. Este hecho resulta importante pues pese a que Concha Álvarez pudo resolver algunas cuestiones sobre su trabajo, lo importante para ella es que no solventó aquellas que provenían del centro intelectual: “de todos modos esa noche lloré amargamente, sintiéndome la criatura más incapacitada y más infeliz de la tierra”. La frontera que separa el círculo de los elegidos del de los aspirantes que fracasan en los ritos iniciáticos se revela como una fisura insalvable que produce un descenso de la energía emocional y una adecuación a la baja de las expectativas empeñadas en los juegos intelectuales (Collins, 2009: 255-264). El testimonio de Álvarez está recogido en Krauze (2008: 28).

los ateneístas, la generación del 15 vivió la Revolución en su etapa militar durante los años formativos en la preparatoria o en la universidad, lo que les impide, a diferencia de sus mayores, intervenir como protagonistas en alguno de los bandos enfrentados. El salto a la vida pública de esta joven generación tuvo lugar a partir de 1920, cuando la Revolución comenzó a tomar la senda de la institucionalización y de la construcción del aparato estatal. Como consecuencia, a lo largo de la década de 1920, el mundo intelectual mexicano se encontraba cada vez menos sometido a la demanda de bienes de salvación, demanda que empezó a ser sustituida por la de conocimientos técnicos adecuados para encarar el proceso de reconstrucción nacional en ciernes. Producto de dos momentos de la historia de México, esta joven generación incorporó, por un lado, disposiciones salvíficas y proféticas, especialmente por la vía de Vasconcelos y Caso; pero también, hijos de una Revolución que tomó la senda de la institucionalización, una disposición sacerdotal y burocrática, un afán de racionalización y gestión técnica que huía de la improvisación del genio creador.²³ En definitiva, el *ethos* de “los hijos del Ateneo” poseía una ambigüedad estructural que les permitía, en una primera etapa, responder a la particular oferta del maestro Caso, para posteriormente, una vez que cambiaron las condiciones históricas, distanciarse de la misma.

En segundo lugar, la construcción del Estado posrevolucionario no sólo tuvo efectos de índole generacional. Las bases materiales del universo filosófico mexicano también sufrieron una profunda transformación a raíz de tal acontecimiento. En 1924 ocurrió una reorganización de la Escuela de Altos Estudios cuyo resultado fue la creación de la Facultad de Filosofía y Letras. El espíritu que inspiraba esta reforma era organizar los estudios humanísticos como una unidad diferenciada de otros saberes, dotándolos de un soporte institucional y de una estructura académica adecuada. El peso de la herencia ateneísta —ya de forma directa, ya a través de sus jóvenes discípulos de la generación del 15— parece evidente. Los estudios de filosofía encontraban un espacio escolar específico del que habían carecido, amén de las cátedras introducidas por Antonio Caso en las diferentes

²³ Este hecho explica por qué mientras los ateneístas se volcaron fundamentalmente hacia el ensayo, la literatura y la filosofía, los *sabios* se inclinaron por la economía, la jurisprudencia o la sociología. En esta formación de carácter técnico, resultó fundamental el viaje que en algún momento de su carrera éstos realizaron al extranjero (Morín, Cosío Villegas, Silva Herzog, Samuel Ramos, entre otros). Se mantiene, sin embargo, la vocación periodística, la tendencia a resolver conflictos intelectuales y mundanos a través de la prensa escrita.

escuelas, desde la reforma de Barreda de 1867. Por otro lado, pese a que el problema de la independencia ideológica de la academia continuó coaleando al menos hasta los últimos años del gobierno de Cárdenas, la concesión de la autonomía universitaria en 1929 también resultó un hecho decisivo y trajo consigo dos cambios fundamentales: la independencia de las autoridades académicas respecto al poder político y el reconocimiento de la libertad de cátedra frente a cualquier intromisión doctrinal del Estado. Al romper la subordinación tradicional del poder espiritual y académico al político y al renunciar éste a orientar los contenidos educativos de la educación superior, se trastocó la estructura del campo intelectual mexicano, eliminando formalmente la posibilidad de que la red, hasta entonces oficial, siguiera ejerciendo como tal. Uno de los efectos de estas reformas que redundaban en una mayor autonomía y diferenciación de la filosofía fue la creación de condiciones institucionales adecuadas para una eclosión de nuevas redes filosóficas que emergerían en este caso como subdivisiones de la antigua red oficial.²⁴

En tercer lugar, la emergencia de estas nuevas redes también estuvo relacionada con un reajuste en la ley de los números pequeños. La “mortandad académica” provocada por la Revolución trajo consigo una disminución del número de posiciones enfrentadas en el seno de la red oficial, dejando a Antonio Caso y su linaje en una posición hegemónica frente a las redes extraoficiales del pensamiento católico y socialista. De este modo, y ante el peligro de que la creatividad se estancara tras la innovación que ensayó Caso a comienzos de siglo, la ley de los números pequeños exigía un incremento de las posturas enfrentadas; hecho que tuvo lugar precisamente cuando se precipitaron las otras dos condiciones que hemos señalado más arriba. De esta forma, desde comienzos de los años treinta, vemos desgajarse de la red oficial (es decir, del linaje de Caso) nuevas posiciones

²⁴ A esta transformación de las bases materiales del universo intelectual y de la filosofía mexicana debemos añadir una variable fundamental: los efectos de la política educativa de Vasconcelos durante su ejercicio como secretario de Instrucción Pública. En 1940, cuando los jóvenes escolarizados durante su ministerio —que habían visto incrementado su número en 50%— se encontraban en edad de cursar enseñanzas superiores, la UNM contaba con 17 090 matriculados (frente a los 9 522 de 1924). El total de alumnos en educación superior en 1940 era de unos 30 mil. Si bien es cierto que en relación con el total de jóvenes en edad de cursar estudios superiores aún se trata de un porcentaje escaso (1.3%), no cabe duda de que la política educativa de Vasconcelos creó las condiciones escolares necesarias para ese aumento de 50% (Mendoza, 2001: 49 y 96). En definitiva, Vasconcelos logró democratizar el acceso a la cultura escolar, trastocando así las bases del hasta entonces elitista mercado intelectual mexicano.

que acabaron conformando la estructura del campo filosófico mexicano ya en la década de 1940: la fenomenológico-orteguiana (Samuel Ramos, Romano Muñoz), la marxista (Lombardo Toledano, Bassols), la neokantiana (Francisco Larroyo, Héctor Rodríguez) y la filosofía científica (García Máynez).²⁵

Antes de mostrar dos ejemplos fundamentales de estas disputas maestros-discípulo, debemos añadir que incluso el propio Caso, inmerso en este incremento de las energías creativas de la red que arrancó a comienzos de la década de los años treinta, ensayó una aproximación a la fenomenología, dando lugar a lo que algunos autores consideran la segunda etapa de su proyecto filosófico (Gaos, 1980: 92 y 97 y Villoro, 1995: 39). La nueva edición de 1943 de *La existencia* retomó algunos de los temas fundamentales de la fenomenología y los insertó en el cuerpo de su anterior doctrina, adaptando aquellos aspectos que, entendía, contribuían a reforzarla (Caso, 1972: 57-70). De esta manera, Caso apeló al primer Husserl quien, rompiendo con el subjetivismo psicologista, fundó la objetividad de la verdad y del mundo de las ideas: lectura platonizante que contribuyó de esta manera a lo que suponía una reintroducción “moderna” de la metafísica frente, no ya al viejo positivismo, sino a las tradiciones críticas (neokantianas, marxistas e historicistas) con las que ahora competía en el espacio de atención (Villoro, 1995: 47). En este sentido, la fenomenología se presentaba para Caso como la posibilidad de reintroducir realidades ideales objetivas, esencias universales a las que era posible acceder a través de la experiencia intuitiva y que, por tanto, existían con independencia de las operaciones conceptuales que actuaban sobre dicha experiencia.²⁶

²⁵ La llegada del exilio filosófico español constituye otra contingencia que, amén de contribuir al proceso de autonomía, diferenciación e institucionalización de la filosofía mexicana, vino a trastocar los equilibrios de fuerzas entre estas posturas, enfrentadas —tras diferenciarse del maestro Caso— por ocupar el centro de atención del espacio filosófico mexicano. Los exiliados se distribuyeron esencialmente entre las redes orteguianas (Escuela de Madrid), marxista (Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez) y científica (Eduardo Nicol), a la par que crearon otra de orden literario y externa al ámbito académico (José Bergamín, Juan Larrea).

²⁶ Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el intuicionismo que sostiene Caso y el de Husserl. Caso, aún influido por Bergson, no atendía a la dimensión racionalista del proyecto husserliano; véase al acto eidético como operación cognoscitiva encaminada a la clarificación del sentido. En cambio, consideraba a la intuición como una fuente de conocimiento distinta de la razón, como un tipo de operación diferenciada y vinculada al sentimiento y la emoción. Por otro lado, como nos recuerda Villoro, la intuición

Veamos ahora, a título de ejemplo, dos de las polémicas más relevantes en las que se vio envuelto Antonio Caso con dos de sus discípulos más aventajados: Samuel Ramos y Lombardo Toledano. Ramos había sido alumno entusiasta de Caso y aun en la crítica que realiza de su antiguo maestro reconoce que “de todos modos Caso es en la vida intelectual de México durante este siglo un punto de partida” (Ramos, 1971: 167). Bajo su padrinazgo impartió las materias de problemas filosóficos y ética en la Escuela Nacional Preparatoria. Su alejamiento de la figura del maestro ocurrió de la mano de su aproximación a la red literaria de Los Contemporáneos, la promoción más joven de la generación del 15 y, en consecuencia, la que guardaba una mayor distancia histórica con los maestros ateneístas; distancia que, *grosso modo*, cabe resumir en una nueva actitud hacia el proceso revolucionario y el papel que en él debía desempeñar la inteligencia: frente a la urgencia de la acción predicada desde la tribuna o la cátedra, se abría paso una nueva sensibilidad que apostaba por examinar y comprender, por abrir una vía de autognosis que contribuyera a identificar las taras de la realidad mexicana (Villoro, 1995: 22).²⁷

De este modo, reconociendo la necesidad de reflexionar sobre el papel central que desempeñó Caso en la evolución del pensamiento mexicano, en 1927 Ramos articuló una crítica que compartía puntos fundamentales con las nuevas inquietudes de Los Contemporáneos (Ramos, 1971: 163-166). Son dos las líneas fundamentales que articulan esta crítica: relativas al propio programa de Caso y al *ethos* que lo caracterizaba como intelectual y docente. En relación con el primer punto, Ramos señala cómo la filosofía de la acción (el pragmatismo, lo denomina) que inspiraba la filosofía de Caso no se compadecía con su aspiración a reintroducir la metafísica. De hecho, esta concepción activa de la existencia que discriminaba la contemplación, llevada a su extremo, implicaba no ya una nueva filosofía,

conserva en Caso un alcance metafísico que Husserl nunca le dio (Villoro, 1995: 52). La influencia de Bergson resulta nuevamente decisiva, pues el filósofo mexicano imputa a la intuición eidética la capacidad de trascender el campo fenoménico y acceder al ser: la fenomenología a lo Bergson de Caso se convierte en fundamento de una ontología realista. Según Villoro y Zirión, esta razón justifica la no inclusión de Caso en el ámbito de la fenomenología (Villoro, 1995: 61-63 y Zirión, 2004: 63-72). Los textos de Caso sobre fenomenología se encuentran recogidos en Caso, 1971d.

²⁷ Esta aproximación de Ramos a la red de Los Contemporáneos se vio favorecida por diversos factores: su posición periférica en relación con el núcleo de los Siete Sabios, su constante colaboración en revistas literarias y su aproximación al psicoanálisis tras cursar algunos años de medicina (Rovira, 2004: 387-410). Finalmente no debemos dejar de señalar la influencia de Ortega como espacio de encuentro entre Ramos y Los Contemporáneos.

sino su destrucción como actividad especulativa. Por otro lado, Ramos esgrime toda una serie de argumentos que apuntan a la escasa profesionalidad de la filosofía de Caso. Primero, porque la necesaria reflexividad y crítica rigurosa que debía guiar la empresa filosófica cede su lugar a un temperamento romántico que determina sus posturas, no por criterios estrictamente intelectuales, sino por afinidades emocionales. Segundo, en el pensamiento de Caso se aprecia una acuciante falta de habilidades técnicas y de un sentido disciplinado de la investigación. De hecho, señala Ramos, Caso no sigue en sus obras una exposición acorde al proceso de investigación que supuestamente ha guiado el trabajo filosófico: los resultados se presentan de un plumazo desde la primera página. No debe extrañar entonces que este tipo de escritura satisficiera a los “espíritus sensibles” que se acercaban a la filosofía en busca de emociones y no de un sobrio esfuerzo de investigación. Finalmente, Ramos advierte la falta de creatividad que desde 1927 acusaba la obra de Caso, “la cual transmite una impresión de vejez por vaciar su pensamiento en los moldes rígidos y convencionales del estilo académico” (Ramos, 1971: 162).

Estas carencias relativas al propio programa filosófico pudieron ocultarse, sin embargo, durante un tiempo bajo las cualidades carismáticas del maestro, quien especialmente desde su cátedra evocaba con su presencia la figura del genio:

Era Caso un consumado maestro para exponer las ideas con diáfana elocuencia, sirviéndose del gesto, la mímica y la voz para matizar sus lecciones con una variada gama patética. Daba a cada sistema que iba presentando un tono característico y con su habilidad de mimo sabía vestir el traje de todos los filósofos. Cuando llegaba a los contemporáneos se exaltaba al punto máximo. No había en verdad mucho rigor crítico en el examen de estos últimos (Ramos, 1971: 162).

Crítica que recuerda la sensación de extrañeza que como vimos despertaban en Jorge Cuesta, miembro destacado de Los Contemporáneos y amigo personal de Ramos, las alocuciones de Caso. Crítica en definitiva que traspasa el mero análisis textual de la obra del antiguo maestro para centrarse en las operaciones intelectuales de las que aquella es resultado, así como en el *ethos* que anima dichos procedimientos. Frente a este profetismo de cátedra, Ramos reivindica una filosofía más profesionalizada y rigurosa, menos dependiente de la autoridad carismática y más de criterios impersonales y colectivos. En el marco de estas ambiciones, el encuentro con la filosofía

de Ortega resulta decisivo para Ramos, quien aprecia en la propuesta del filósofo madrileño una fuente de inspiración de ese carente profesionalismo que no pudo heredar, se entiende, vía el maestro Caso.²⁸

Si el núcleo de la crítica de Ramos apuntaba a la falta de profesionalidad de la filosofía de Caso, la de Lombardo señalaba fundamentalmente, amén de la cuestión de la autonomía universitaria, hacia el problema de la metafísica idealista.²⁹ La distancia entre el discípulo y el maestro comenzó a ponerse de manifiesto a medida que aquél operó una progresiva ideologización paralela a su implicación en el terreno de la arena pública, lo que lo convirtió, hacia 1933, en el referente intelectual del marxismo mexicano. Este encuentro con el marxismo, según el propio Lombardo acaecido en 1925, es lo que le permitió romper con el idealismo heredado a través de Caso en la Escuela de Altos Estudios (Illades, 2008: 284). El sentido de esta ruptura adquiere todo su significado si lo contextualizamos en el marco de la reestructuración de las redes intelectuales que tuvo lugar durante el proceso revolucionario: una vez que el positivismo abandonó su posición de dominio hasta prácticamente desaparecer de la escena, fue sustituido por un idealismo renovado que hizo de su bandera la reintroducción de la especulación metafísica; en respuesta, el socialismo —hasta entonces metafísico e idealista— se apropió, por la vía del marxismo, de la posición materialista cientifista que había dejado vacía la retirada del positivismo.

En este marco, la línea argumental de Lombardo apuntaba hacia los contenidos metafísicos del idealismo de Caso y hacia la arbitrariedad de la estricta separación que establecía entre ciencia y filosofía. Lombardo denunció que la distinción entre un orden ideal y otro material que servía al maestro para cuestionar al marxismo por reduccionista y para fundamentar la especulación metafísica respondía, antes que a exigencias lógicas, a la motivación religiosa que animaba el pensamiento del maestro (Lombardo, 2008: 64). Esta motivación revelaba una aspiración salvífica, de redención de la particularidad del ser humano, para lo que se establecía

²⁸ La respuesta a Ramos vino de parte del propio Caso en un artículo —Ramos y yo (1927)— en el que su defensa pasaba por una exposición de los postulados fundamentales de su filosofía (Caso, 1971a: 142-157). Este ataque a la figura consagrada más relevante del momento supuso para Ramos cierta marginación durante la década de 1930. La llegada del exilio español, sin embargo, supuso un giro en esta apreciación del filósofo michoacano. Inserto en la red de los alumnos de Ortega, su obra se revalorizó a lo largo de la década de 1940.

²⁹ La polémica sobre la autonomía universitaria entre Caso y Lombardo se presenta en Caso (1971a: 169-220).

un vínculo entre esa esencia humana y un plano trascendente identificado con la Providencia. Este misticismo impedía a Caso asumir entonces que el espíritu humano no era sino el resultado de un proceso natural. Postulado este que, entendía Lombardo, abría para el marxismo las puertas de la ciencia sin que ello supusiera negar sus credenciales filosóficas. De hecho, recuerda cómo las especulaciones más importantes en el campo de la filosofía eran coetáneas de los grandes hitos de la ciencia, vinculando de esta forma la dimensión filosófica del marxismo —véase el materialismo dialéctico— a la biología y a la física contemporáneas (Lombardo, 2008: 106). Finalmente, Lombardo también echó mano del argumento relativo a los posibles usos del idealismo metafísico propugnado por Caso al que, por un lado, tachó de intelectualista —apropiado para la academia pero trasnochado en relación con el curso de la realidad mexicana—, mientras que por otro lado no dudaba en vincularlo, en cuanto a sus posibles usos políticos, con el fascismo y la contrarrevolución.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos intentado mostrar cómo, a través de la sociología de la filosofía de Randall Collins —y más allá de algunas dificultades que se aprecian en la aplicación empírica que realiza del modelo propuesto— es posible interpretar la seminalidad filosófica de un pensador como Antonio Caso en función de la posición que éste ocupaba en las redes filosóficas a las que estaba conectado. Una alta calidad y cantidad de estas conexiones contribuyó a una cadena exitosa de rituales de interacción, lo que le permitió acumular capital cultural y energía emocional específicamente filosóficas, ambos sustrato del que se alimenta la creatividad del filósofo. Dicha creatividad se activó en toda su radicalidad cuando las condiciones estructurales asociadas a las condiciones de clase de nuestro autor, la autonomía del campo filosófico en cuestión y la ley de los números pequeños, lo situaron en el centro de las redes filosóficas en pugna. Desde esta posición privilegiada, el filósofo se encontró en disposición de crear su propio linaje identificado, entre otras variables, por su particular relación con el maestro, quien quedó convertido de este modo en un símbolo sacro cargado de energía emocional. Finalmente, la creatividad de Antonio Caso resultó de la capacidad de su estirpe para crear bajo particulares condiciones estructurales nuevas posiciones en la red, en disputa y oposición a la que ocupaba el maestro.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.
- BOURDIEU, P. “Campo de poder, campo intelectual y hábitos de clase”. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2005.
- BOURDIEU, P.; y J. C. Passeron. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- CASO, A. *Polémicas*. En *Obras completas*, vol. I. México: UNAM, 1971a.
- CASO, A. “El problema interno de nuestra democracia”. En *Obras completas*, vol II. México: UNAM, 1971b.
- CASO, A. “Ensayos, doctrinas, discursos”. En *Obras completas*, vol. IV. México: UNAM, 1971c.
- CASO, A. “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”. En *Obras completas*, vol. III. México: UNAM, 1972a.
- CASO, A. “El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Positivismo, neopositivismo y fenomenología”. En *Obras completas*, vol. VII. México, UNAM, 1972b.
- COLLINS, R. *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Editorial Hacer, 2005.
- COLLINS, R. *Cadenas de rituales de interacción*. Madrid: Anthropos, 2009.
- COSÍO, D. *Memorias*. México: Lecturas Mexicanas, 1986.
- GAOS, J. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980.
- GARCIADIEGO, J. “Tres asedios a Vasconcelos”. En *Ulises criollo*, coordinado por C. Fell. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- GIL VILLEGAS, F. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: FCE, 1996.
- HALE, C. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México: Editorial Vuelta, 1991.
- HURTADO, G. *El búho y la serpiente. Ensayo sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007.

- ILLADES, C. *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850-1935*. México: UAM, Biblioteca Era, 2008.
- KRAUZE, E. *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI Editores, 2008.
- KRAUZE, R. *La filosofía de Antonio Caso*. México: UNAM, 1990.
- LOMBARDO, V. *Idealismo vs. materialismo. Polémicas filosóficas*. Morelia: Masonería Filosófica de Michoacán, 2008.
- MANNHEIM, K. "El problema de las generaciones". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62 (1993).
- MENDOZA, J. *Los conflictos de la UNAM en el siglo XX*. México: Plaza y Valdés Editores, 2001.
- MORENO, J. L. "Randall Collins y la dimension ritual de la filosofía", *Revista Española de Sociología*, núm. 8 (2007).
- MORENO, J. L. "Hacia una sociología del fracaso intelectual. Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa". *Telos*, núm. 15/2 (2008).
- QUINTANILLA, S. *Nosotros: la juventud del Ateneo de México*. México: Tusquets Editores, 2008.
- RAMOS, S. "Antonio Caso". En A. Caso. *Obras completas*, vol I. UNAM: México. 1971.
- ROVIRA, M. C. *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*. México: UNAM, 1997.
- ROVIRA, M. C. "Samuel Ramos". En *Humanismo mexicano del siglo XX*, compilado por A. Saladito, tomo 1. México: CGIEA, 2004.
- SALMERÓN, F. "Los filósofos mexicanos del siglo XX". En *Estudios de la Filosofía en México*. México: UNAM, 1985.
- SALMERÓN, F. *Escritos sobre la universidad*. México: UAM y UNAM, 2001.
- SÁNCHEZ, A. C. *El krasusismo en México*. México: UNAM, 2004.
- SIERRA, J. *Discursos*. En *Obras completas*. México: UNAM, 1948.
- THOMPSON, E. P. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1981.

VASCONCELOS, J. *Ulises criollo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

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

WEBER, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

ZEÁ, L. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: FCE, 2005.

ZIRIÓN, A. *Historia de la fenomenología en México*. México: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2004.

Recibido: 1 de noviembre de 2009

Aceptado: 25 de febrero de 2010