

Por una historia comparada de la filosofía: la formación del campo filosófico español y mexicano*

For a comparative history of philosophy: the making of Spanish and Mexican philosophical field

*ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ***

Resumen: Este artículo pretende explorar la posibilidad de realizar un historia comparada de la filosofía. Para ello se estudian los casos de la filosofía mexicana y española durante el periodo que abarca el último tercio del siglo XIX y el primero del XX. La metodología de trabajo que se sigue para llevar a cabo esta comparativa se inspira en las aportaciones de diversas propuestas de la sociología de la filosofía y la teoría de las generaciones de Karl Mannheim. Finalmente se evalúan las similitudes y diferencias entre los casos históricos comparados.

Palabra clave: Historia comparada, campo, red intelectual, generación intelectual, filosofía mexicana, filosofía española.

Abstract: This article tries to explore if it's possible to re a comparative history of philosophy. To get this aim, it studies the cases of mexican and spanish philosophy during the last third of XIX century and the first third of XX century. The methodology of work to make this comparative is inspired in several proposes of sociology of philosophy and Karl Mannheim theory of generations. Finally it values common features and differences between the historical cases.

Keywords: Comparative history, filed, intellectual net, intellectual generation, mexican philosophy, spanish philosophy.

1. ¿Es posible una historia de la filosofía comparada?

Buena parte de los logros obtenidos por las diferentes disciplinas humanas a lo largo de su historia se deben a la aplicación sistemática del comparativismo histórico como técnica de investigación. ¿Ha sido este el caso de la filosofía? Bien pudiera argumentarse que, en realidad, el discurso filosófico siempre implica un ejercicio comparativo. La filosofía se

Fecha de recepción: 30-9-2010. Fecha de aceptación: 27-10-2010.

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto «Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)», referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO).

** alejando.estrella@uca.es

presenta como un gigantesco diálogo entre textos que conforman el espacio discursivo de referencia para cualquier innovación¹. En este sentido, cualquier actividad filosófica de carácter creativo implica una confrontación, una comparación entre autores y obras.

No obstante este argumento a favor de la familiaridad de la filosofía con el método comparativo choca con un obstáculo a mi juicio insalvable. En su pequeño pero importante trabajo «A favor de una historia comparada de las civilizaciones», Marc Bloch distinguía la comparación entendida como operación mental que, de manera espontánea, suponen los ejercicios intelectuales y el comparativismo histórico, como técnica disciplinada orientada a la identificación de semejanzas y diferencias entre casos históricos concretos. Asumiendo esta distinción, a mi juicio, la familiaridad de la filosofía con el comparativismo ha tenido que ver más con la primera acepción que con la segunda. El método comparativo consiste *grosso modo* en establecer un sistema de relaciones que, imponiendo una ruptura con los datos que nos suministra el registro histórico, permita establecer un problema común a partir del cual determinar semejanzas y diferencias entre los casos objeto de estudio². La construcción de ese sistema de relaciones tiene además como objeto evitar que la comparación se lleve a cabo entre aquello que no se puede comparar: es necesario, podríamos decir, elaborar una escala que nos permita reducir a valores realmente comparables las realidades a comparar.

La dificultad de los estudios tradicionales de filosofía para trabajar con este método reside, en primer lugar, en que la comparación suele operar de autor a autor. De esta forma, no sólo se asume de manera acrítica los datos que nos suministra la realidad fenoménica –el individuo productor del texto– sino que, al no operar una reducción de esa realidad a una escala común, se establece una comparativa entre casos incomparables³. Bien puede alegarse que esta lectura hace dejación de todas las propuestas que han cuestionado el principio del sujeto fundador, apelando a la intertextualidad como verdadera fuente de sentido del texto filosófico. El problema en este caso no radicaría tanto en la incapacidad para llevar a cabo un adecuado análisis comparativo –recordemos que la lingüística comparada es una de las fuentes fundamentales del método comparativo– sino en el reduccionismo del que adolece este tipo de comparación. La práctica de la filosofía opera generalmente neutralizando cualquier intento de trascender el propio discurso que ella misma produce, prohibiendo reducir el sentido del texto al contexto social e institucional en el que este se produce. Verdadero ejercicio de deshistorización, es lo que permite dotar de homogeneidad y sentido

1 Moreno, J.L. (2005): «La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 112.

2 Bloch, M. (1999): *Historia e historiadores*, Madrid, Akal. Bourdieu, P. j et al (2007): *El oficio del sociólogo*, Madrid, Siglo XXI. Charle, C. (2010): «La historia comparada de los intelectuales en Europa: Algunas cuestiones de método y propuestas de investigación», en Schrierwer, J. j Kaelble, H. (comp.) *La comparación en las ciencias sociales e históricas. Un debate interdisciplinar*, Barcelona, Octaedro. Detienne, M. (2001): *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Ediciones Península. Sewell, W.H. (1967): «Marc Bloch and the Logic of Comparative History», *History and Theory*, Vol. 6, N° 2, pp. 208-218.

3 Una comparación de autor a autor –por ejemplo, y por evitar así el problema añadido de relacionar autores que pertenecen a diferentes contextos históricos, entre José Vasconcelos y Eugenio D’Ors– sería a ojos del método comparativo espuria, ya que ignora el conjunto de relaciones determinantes e impersonales que precipitan en esas configuraciones culturales y filosóficas específicas, en las que los autores y sus obras cobran sentido, tanto para sus contemporáneos como para el analista actual.

a una historia universal de la filosofía, donde los diferentes textos –abstraídos de su contexto de producción– dialogan entre sí. Pero esta operación supone comprender las formas de vida filosóficas como efecto exclusivo de relaciones de sentido y sus producciones intelectuales como objetos formales ya formados (textos para ser descifrados). Se ignora por tanto el anclaje social a partir del cual se desarrolla la vida práctica de la comunidad filosófica y de aquí el hecho de que sus producciones responden a tomas de posición en un espacio de posibles (estrategias desarrolladas por agentes situados en un contexto de relaciones sociales y discursivas)⁴.

2– Los conceptos de campo y de tipo ideal como herramientas del método comparativo

Con el fin de llevar a cabo un adecuado empleo del método comparativo sobre el ámbito de la filosofía creemos conveniente apelar a la noción de campo (filosófico) de Pierre Bourdieu. Con este concepto logramos apropiarnos de un concepto nítidamente definido que nos permite romper con la evidencia suministrada por la intuición sensible (por ejemplo, la existencia a priori de autores y obras) para elaborar objetos racionales como sistemas de relaciones inteligibles, aptos para comparar entre sí a partir de una problemática común⁵. El concepto de campo nos permite además reconciliar la doble dimensión textual y social de la filosofía. Un campo filosófico se define, no sólo como una estructura de posiciones jerarquizadas sino como un espacio de posibles textuales frente al cual cada agente debe posicionarse partiendo de unos recursos y unas disposiciones específicas, productos ambos de una trayectoria individual anterior. Un obra filosófica debe leerse entonces como una toma de posición y como un texto producto de un trabajo de formalización por parte del agente que se posiciona.

A partir del concepto de campo es posible por otra parte elaborar un cuestionario de problemáticas comunes. Una de estas cuestiones sería precisamente cómo han llegado a generarse campos filosóficos autónomos, diferenciados y profesionalizados; qué semejanzas y qué diferencias se establecen entre diferentes procesos de gestación; o bien, en qué grado se logra la autonomía y qué obstáculos y estímulos es posible identificar en cada caso a comparar⁶. Para encarar esta cuestión creemos que es de utilidad convertir el concepto

-
- 4 Uno de los casos que trataremos posteriormente y que ejemplifica de manera adecuada el problema que supone trabajar con un comparativismo textual es el relativo al problema del krausismo. Desde un enfoque textualista resulta difícil explicar por qué dentro de la misma horquilla temporal, el krausismo mexicano se aproxima al pensamiento católico en oposición al positivismo mientras que, en España, apela a una alianza con el positivismo en su conflicto con el pensamiento escolástico dominante. El mero comparativismo textual no está capacitado para explicar por qué el krausopositivismo –independientemente de la legitimidad teórica de dicha etiqueta– se convierte en una posibilidad en España, mientras que en México resulta un impensable. Es necesario un análisis que nos permita comparar la configuración filosófica de ambos universos simultáneamente como textos y estrategias (cómo relaciones de sentido y relaciones de poder) para que cada caso concreto adquiera pleno significado.
 - 5 Contra la ilusión biográfica y en oposición a la filosofía del sujeto debe recordarse que el concepto de campo se elabora definiendo la estructura de relaciones que trasciende a los diferentes agentes implicados (autores), asignándoles una posición en su entramado (Bourdieu, P. (2005): *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba). El autor queda así definido en su singularidad, no como unidad fundante sino como ocupante de una posición diferenciada en relación al todo del que forma parte.
 - 6 Christophe Charle plantea, inspirándose en la sociología de Bourdieu, un posible método de investigación para una historia comparada de los intelectuales en Europa que, entre otros aspectos, supone partir de un cuestionario

de campo autónomo en un tipo ideal weberiano, pues este puede funcionar como *tertium comparationis* entre los objetos a comparar a la luz, precisamente, del problema común de la autonomía⁷. ¿A qué respondería este concepto puro de campo autónomo? Considerando al campo como un frontera que impone una verdadera alquimia social a los productos y agentes implicados en sus lances⁸, cabe distinguir tres niveles en los que se decide el grado de autonomía. En relación a su exterioridad, un campo completamente autónomo mostraría una total independencia respecto a las demandas sociales de las que sería objeto. De aquí que la implicación de los filósofos en las luchas sociales sería, no ya por delegación o procuración de algunas de las facciones de clase enfrentadas, sino por cuenta propia, como grupo que basa dicha intervención en el valor que adquiere el capital específico del que disponen. En relación a la propia frontera del campo, una situación de completa autonomía exigiría saber manejar una gran cantidad de competencias específicas asociadas a la historia de la disciplina para poder ser considerado un insider, de manera que apreciaríamos cómo la validación de los productos filosóficos sería monopolio exclusivo de los propios filósofos, proscribiéndose la posibilidad de hablar con autoridad filosófica a quienes no hubieran incorporado adecuadamente esas competencias. Por otro lado, una frontera con estas características definiría a la filosofía como un dominio altamente reglado que impediría —a través de mecanismos colectivos de coacción— la intrusión incontrolada de problemas y recursos sociales vinculados a la posición de clase que ocupa el agente en la estructura social. Finalmente, en relación con la interioridad del propio campo, observaríamos como este quedaría jerarquizado exclusivamente a partir de criterios de autoridad filosófica, neutralizando la eficacia de todo poder temporal que pudiera obstaculizar un escenario de competencia perfecta entre pares y controlando todo impedimento institucional a la libre circulación de los recursos colectivos de la disciplina. Organizados los rituales filosófico en torno a poderes exclusivamente intelectuales, las formas de consagración y excelencia filosófica mutarían la morfología de la comunidad filosófica al reorientarla hacia la creatividad intelectual en detrimento de la reproducción del canon o del cuerpo corporativo⁹.

que sitúa como pregunta fundamental el grado de grado de autonomía del que goza el campo intelectual en cada país —las otras dos cuestiones: las relaciones entre el campo intelectual y el campo de poder, así como las diversas relaciones de dominación adscritas a las distintas formas de actividad intelectual; tienen también cabida en nuestro trabajo—. Por otro lado, Fritz Ringer, al apoyarse en Pierre Bourdieu para defender un giro hacia una historia social comparativa del conocimiento, plantea aunque de forma menos sistemática que Christophe Charle, el problema de la autonomía a la hora de operar comparaciones significativas (Ringer, F. (1992): *Fields of Knowledge, French Academic Culture in Comparative perspectiva 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press.).

- 7 Recordemos que un tipo ideal responde a una síntesis o imagen mental que reúne determinados fenómenos de la realidad histórica en un sistema de relaciones pensadas unívoco, sin ninguna contradicción interna. Como ficción coherente el tipo ideal está diseñado para comparar y medir la realidad contrastando la distancia diferencial de ésta con respecto al tipo puro, evaluando la aproximación o lejanía (las semejanzas y diferencias) del fenómeno histórico en relación al concepto teórico (Weber, M. (2009): *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza).
- 8 Bourdieu, P. (1991b): *La ontología política de Martin Heidegger*, Madrid, Siglo XXI.
- 9 En este sentido, resultaría previsible observar una completa inserción del campo en cuestión en los circuitos internacionales ya que la reproducción de formas clientelares y la mayor parte de los obstáculos institucionales a la libre competencia operan en el marco de las fronteras estatales. Sin negar los nuevos peligros que se derivarían de esta internacionalización de la filosofía, no cabe duda de que contribuiría a debilitar la capacidad de los poderes temporales para detentar la hegemonía en el campo.

2. La aplicación del método comparativo sobre los casos de la filosofía española y mexicana

El proyecto de investigación en el que he estado trabajando durante los últimos años pretendía aplicar este método de trabajo sobre los casos español y mexicano. Un primer acercamiento a la cuestión nos permitió observar que, hasta la década de los 20 del siglo pasado en España y hasta finales de los 30 en México, no se apreciaban los suficientes elementos como para poder hablar de un campo filosófico propiamente dicho. Sólo hasta esas fechas era posible comenzar a distinguir algunas de las propiedades características de un campo filosófico relativamente autónomo, diferenciado y profesionalizado. La hipótesis que a mi juicio explica este fenómeno apunta a que el momento y la forma en la que emergió el campo filosófico en México y España estaban relacionados en última instancia con los efectos que tuvo la construcción y posterior evolución del estado liberal sobre la vida de las redes intelectuales de ambos países¹⁰. Ante la persistencia de estructuras propias del Antiguo Régimen –tales como el dominio secular de la Iglesia católica sobre los medios de producción y circulación de las ideas, una morfología clientelar y corporativista de las comunidades intelectuales, una intervención de estas en la vida pública por delegación de las facciones políticas enfrentadas o un relativo aislamiento de las redes internacionales– la vida intelectual en México y España se habría enfrentado a lo largo de la primera mitad del siglo XIX a una serie de obstáculos de primer orden para el desarrollo de una práctica filosófica autónoma. Las diferentes tentativas que ensayó el liberalismo mexicano y español con el objetivo de gobernar el legado del Antiguo Régimen no contribuyeron sin embargo, y pese a los cambios que se aprecian durante la segunda mitad del siglo XIX, a una profunda transformación de la vida intelectual que redundara en beneficio de la autonomía y diferenciación de la filosofía. Iba a ser necesaria una profunda alteración en el proyecto originario del estado liberal y de la estructura de clases sobre la cual se sustentaba –alterando en consecuencia la posición y percepción del intelectual como fracción dominada de la clase dominante– para que, estableciéndose un nuevo tipo de relación con las redes intelectuales, se pusiera en marcha ya en el siglo XX un proceso de autonomía intelectual, de donde emergería precisamente un espacio filosófico distintivo¹¹.

10 Liberalismo que debe entenderse en este caso como un sistema político laico y republicano, en el sentido de un sistema de gobierno valedor de la *res publica* encarnada en la ley y en las disposiciones antidespóticas de los ciudadanos y finalmente un sistema de enseñanza público y relativamente autónomo del poder político, con la figura del filósofo-profesor como «funcionario de lo universal». Agradezco a Francisco Vázquez García esta pertinente matización.

11 Christophe Charle también establece una relación causal entre el desarrollo del estado liberal y la emergencia y evolución de la autonomía de los diferentes campos intelectuales europeos, desde comienzos del siglo XIX a finales del XX. Para el periodo que nos ocupa, Charle señala la formación de un frente común intelectual diferenciado de otros productores simbólicos y de los «profesionales» de la vida pública desde el último tercio del siglo XIX; etapa que da paso, ya en el siglo XX, a una lucha intestina entre los propios intelectuales en torno a la participación o no en las organizaciones políticas de masa. Por otro lado, nuestro trabajo se centra en la formación de un subcampo intelectual específico como el de la filosofía, lo cual nos obliga a introducir una advertencia metodológica. Dada la falta de diferenciación de la producción intelectual en el periodo que nos ocupa (podríamos decir que lo que pretendemos precisamente es detectar cómo y cuándo comienza a diferenciarse la figura del filósofo de la del literato, el moralista, el periodista, el político o el teólogo) hablar de filósofos constituiría un contrasentido y un anacronismo. Hablaremos más bien de intelectuales que, entre otras actividades, practican una tipo de reflexión que reconocen como filosófica.

Para valorar la plausibilidad de esta hipótesis debíamos aplicar sistemáticamente los principios del método comparativo; es decir, debíamos ir midiendo en relación al tipo ideal que habíamos construido la manera en la que había evolucionado la autonomía filosófica en cada caso, para posteriormente poder establecer una comparativa entre ambos que arrojará el conjunto de similitudes y diferencias concomitantes. La unidad de comparación con la que íbamos a trabajar comprendía entonces a las realidades estatales de ambos países a lo largo de un periodo que se extendía hasta 1939, partiendo de 1867 para el caso mexicano y de 1875 para el español: el objetivo era reconstruir la forma en la que, en relación con los cambios que operaba el proyecto liberal, evolucionaban las redes intelectuales a través de las generaciones hasta precipitar en el acontecimiento fundamental de la emergencia de los campos filosóficos español y mexicano¹². Introducimos aquí los conceptos de red y generación intelectual; ambos merecen una breve aclaración.

El uso que hacemos de la noción de red proviene de la sociología de la filosofía de Randall Collins y hace referencia a la forma fundamental que adquieren las interacciones intelectuales. Los intelectuales entran en contacto unos con otros a través de rituales de interacción que van dando lugar a las trayectorias particulares de cada uno de ellos. Una red intelectual constituye entonces la cadena de rituales que han compartido a lo largo del tiempo un número determinado de agentes relacionados por vínculos horizontales y verticales¹³. El primer tipo de nexo vincula al intelectual con sus contemporáneos, el segundo constituye cadenas genealógicas maestro-discípulos y establece vínculos remotos entre diferentes generaciones. Los lazos horizontales que unen a los intelectuales con sus contemporáneos responden a dos tipologías básicas. Por un lado, definen grupos de pares; es decir, colectivos creados a través de rituales de interacción coronados por el éxito y que, en consecuencia, generan una identidad grupal y la convicción de participar en un proyecto común, aun una vez finalizado el ritual. Por otro lado, la construcción de esta identidad requiere una toma de posición consciente frente al maestro o frente a otros grupos de pares, lo que polariza la red en posiciones diferenciadas que se organizan de manera jerárquica en función del lugar que ocupan en el espacio de atención.

Las relaciones maestros-discípulos introducen la variable temporal en el estudio de las redes intelectuales, lo que nos remite al concepto de generación. La dificultad de este concepto reside en la ambigüedad con la que suele utilizarse, confundiendo bajo una misma etiqueta los diversos planos de la realidad a la que dicha noción evoca. En este sentido,

12 Respecto a la unidad de comparación dos aclaraciones. Hablar de una relación entre la evolución del estado liberal y los avances y retrocesos en la autonomía del campo filosófico supone tomar como unidad de comparación las fronteras nacionales. No debe confundirse sin embargo lo que constituye una hipótesis metodológica de validez histórica con una proposición teórica de aspiraciones ontológicas. La prioridad que adquiere en nuestro estudio las fronteras políticas estatales proviene precisamente de las características del proceso político e intelectual que nos ocupa, lo que convierte su extensión a todos los casos particulares, más allá de su pertinencia empírica y del itinerario histórico seleccionado, en una operación ilegítima. En este sentido, la horquilla temporal que hemos propuesta está íntimamente relacionada con el proceso de construcción del estado liberal. Como tenderemos ocasión de ver, 1875 y 1867 representan para cada caso un hito fundamental en relación a dicho proceso. La fecha final de 1939 tiene ante todo un valor simbólico: representa el momento en el que ambos campos se unen en una experiencia colectiva, donde la cuestión de la autonomía resulta por lo demás prioritaria, a través del fenómeno del exilio español.

13 Collins, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, España, Anthropos.

es preciso diferenciar en primer lugar el concepto biológico de generación, en tanto que agrupación de seres humanos que comparten una determinada edad cronológica. El problema de esta interpretación naturalista radica en el hecho de deducir mecánicamente la acción de un grupo generacional a partir de una secuencia biológica. Siguiendo en este punto a Karl Mannheim, se hace necesario comprender el hecho generacional como un fenómeno social. En este sentido, introduce el sociólogo húngaro la noción de localización generacional entendida como una posición social que agrupa a individuos que, dentro de un mismo espacio cultural y geográfico, son contemporáneos entre sí. El concepto de localización generacional permite así definir una serie de determinaciones socio-históricas similares para un conjunto de individuos cronológicamente coetáneos, limitando su experiencia y su acción dentro de unos posibles y excluyendo otros¹⁴.

Ahora bien, Mannheim introduce una segunda diferencia, en este caso, entre el concepto de localización generacional y el de complejo generacional. Un complejo generacional emerge cuando individuos ubicados en una misma localización generacional –es decir, sometidos a determinantes similares– establecen un vínculo real y participan activamente en los cambios que tienen lugar en un determinado ámbito social en renovación. Este «destino compartido» que convierte lo potencial en actual debe entenderse en términos de una experiencia específica que impide en la mayoría de los casos imputar el concepto de complejo generacional al conjunto de la sociedad o, inclusive, a esa indiferenciada fracción de la clase dominante que la teoría de las generaciones de Ortega identifica con la elite¹⁵.

Una pregunta pertinente entonces pasa a ser ¿cómo se forma un nuevo complejo generacional dentro de un determinado campo? ¿cómo se suceden los complejos generacionales? Al romper con una concepción biologicista del hecho generacional parece claro que el tiempo deja de ser una variable independiente que fluye de forma constante –según Ortega a razón de 15 años por generación– para convertirse en una variable dependiente de la velocidad con la que se producen cambios estructurales en el campo social en cuestión¹⁶. Ahora bien, ¿qué tipo de cambios son esos capaces de producir nuevos complejos generacionales? En *La Distinción*, Pierre Bourdieu resulta claro al respecto: las aparición de diferentes generaciones está relacionada con la transformación del modo de generación social de los agentes que forman parte de ese campo en cuestión¹⁷. Para que esta producción de nuevas subjetividades

14 Mannheim, K. (1993): «El problema de las generaciones», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 62, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

15 La posibilidad de participar en lo que Mannheim denomina un destino común, de compartir la experiencia de los determinantes que define la localización generacional, se encuentra desigualmente distribuida en el espacio social, toda vez que este no se presenta como una unidad indiferenciada sino constituida por diferentes campos sociales a los que, con diversa intensidad y duración, se ven expuestos los individuos a lo largo de su trayectoria vital.

16 Quiere decir esto que asumimos la tesis de que, al igual que el espacio social no constituye un todo indefinido, tampoco el tiempo social puede entenderse como un flujo unitario: los cambios que acaecen en cada campo responden a un *tempo* distinto. Sobre la estructura discontinua de los tiempos históricos resultan insuperables las aportaciones de Fernad Braudel, en concreto el ensayo titulado «La larga duración» (Braudel, F. (1979): «La larga duración» en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.). En términos similares se expresa Mannheim respecto a la dependencia social de la variable temporal y en consecuencia del *tempo* de sucesión de las generaciones.

17 Afirma Pierre Bourdieu: *Las diferencia de generaciones (y la potencialidad de los conflictos generacionales) son tanto mayores cuanto más importante son los cambios acaecidos en la definición de los puestos o en las*

tenga lugar es necesario entonces que se produzca un evento que altere los equilibrios de fuerzas y las luchas que acaecen en el campo por el control de los medios de reproducción del personal que aspira a integrarlo. Estos eventos históricos pueden tener su origen fuera de las fronteras del campo y afectar al proceso de producción de generaciones, siempre en función de la autonomía de la que goce el campo en cuestión. Así, por ejemplo, en los casos de los se que ocupa nuestro estudio –donde el mundo intelectual goza de escasa autonomía– es necesario atender a las transformaciones que tienen lugar, especialmente, en los campos político y religioso, para analizar a continuación cómo esas transformaciones han producido cambios relevantes en el sistema escolar, en el reparto del poder académico y en los modos de acceso al mundo intelectual.

Finalmente, Mannheim introduce una tercera distinción que ahora le permite diferenciar entre complejo y unidad generacional. La unidad generacional acaece cuando en el marco de un conflicto en una comunidad de destino (es decir, dentro de un determinado complejo generacional) se produce una polarización entre grupos que articulan y emplean esa experiencia compartida de forma distintiva. Una unidad generacional constituye entonces un tipo de adhesión más concreta que la que representa el complejo generacional, y ello por la forma en la que aquella nace dentro de este. Si bien los integrantes de un complejo comparten una serie de problemáticas comunes que constituyen el orden del día de cada campo, la unidad generacional es el resultado de unas fuerzas formativas –intenciones básicas y principios configuradores en palabras de Mannheim– compartidas por grupos concretos a través de contactos personales: la unidad generacional en consecuencia no es más que una polarización del complejo generacional en aras a dominarlo y a ocupar su centro de atención a partir de tomas de posición diferenciadas, generadas por las distintas disposiciones y recursos incorporados por los diferentes agentes¹⁸.

3. La experiencia del liberalismo decimonónico y las redes filosóficas españolas y mexicanas

El periodo que abarca de 1875 a 1989 remite para el caso español a una coyuntura histórica que contribuye a definir los rasgos de un complejo generacional diferenciado. Esta coyuntura se corresponde en el plano político con la instauración de un régimen liberal incapaz de neutralizar la presencia de elementos asociados al Antiguo Régimen, con efectos inmediatos sobre el campo de experiencia del mundo intelectual hispano. Las dependencias clientelares sobre las que se asentaba el sistema de la Restauración contribuyeron a que los envites y las coaliciones intelectuales dependieran de forma muy estrecha de los problemas

maneras institucionalizadas de acceder a los mismos, es decir, en los «modos de generación» de los individuos encargados de ocuparlos (Bourdieu, P. (2006): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus)

18 Cáigase en la cuenta de que los conceptos de intenciones básicas y principios configuradores, no hacen sino discriminar formas de subjetividad a partir de determinadas características formativas –el *habitus* y los capitales incorporados en la terminología de Bourdieu, o el capital y la energía emocional en la de Collins– que, en función de la distinta experiencia que generan, tienden a producir: para quienes comparten dichas características, encuentros rituales exitosos; para quienes no, conflictos y polémicas a partir de tomas de posición enfrentadas respecto a los problemas que estructuran el campo.

que imponía la agenda de la lucha partidista y por los nexos con las diferentes facciones del régimen. Pese a la regulación académica de una carrera de filosofía, el pensador de este complejo generacional resulta una mezcla de saberes escasamente especializados y de clara vocación mundana y profética. Forjado en una atmósfera donde la resolución de conflictos está fuertemente determinada por la posesión de recursos ajenos a la propia actividad filosófica, su perfil responde al de un escritor erudito implicado en polémicas cargadas de gran contenido ideológico y marcadas por la impronta de las luchas por el poder académico.

Junto a esta característica fundamental cabe señalar un segundo punto relativo a la presencia eclesiástica en el ámbito intelectual. Relacionada con la necesidad que tuvo el liberalismo español de reconocer un espacio político al poder eclesiástico en pos de la estabilidad del sistema, esta presencia condicionó la resolución de problemas claves que afectaban a la dinámica y autonomía del mundo intelectual, tales como el problema de la confesionalidad del estado o el de la libertad de enseñanza. El pensamiento religioso de raigambre católica, apoyado sobre una base material con ramificaciones en el ámbito educativo, político y editorial, constituye entonces un referente inexcusable que determina cualquier toma de posición con contenido filosófico o específicamente político por parte de los intelectuales.

Por último un tercer elemento que contribuye a conformar ese campo de experiencia compartido se ubica en la irrupción de un problema que dota de particularidad al periodo: la cuestión de la ciencia positiva y el papel que ésta hubiera de desempeñar en relación con la fe y con la razón especulativa, con la política estatal y con el fortalecimiento de la moral pública. Más allá de encontrar explicación en un difuso *Zeitgeist*, la irrupción de este elemento conformador de la experiencia colectiva está relacionada con la particular refracción de los equilibrios de fuerza entre las diferentes clientelas políticas a la lógica de los conflictos intelectuales y académicos. Porque si es la posición de poder que detenta la Iglesia católica lo que explica la imposibilidad de pensar obviando el problema de la fe y del papel institucional de la Iglesia, en la misma medida la solución de compromiso con las fórmulas del liberalismo progresista y con las clientelas intelectuales afines, condiciona el hecho de que el problema de la ciencia positiva se imponga como otro referente inexcusable. No cabe duda de que las conexiones de los intelectuales españoles con los circuitos internacionales –por débil que estas fueran– impedía obviar un asunto que centraba la atención del mundo intelectual europeo. No obstante, el por qué constituyó este elemento un espacio compartido por las redes intelectuales hispanas y por qué lo hizo de la manera en que lo hizo –por ejemplo, incluyendo en la agenda el problema de la conexión entre el pensamiento católico y el subdesarrollo de la ciencia española– se debe al particular equilibrio de fuerzas sancionado por el nuevo régimen y por su traducción a la lógica del conflicto entre las clientelas intelectuales.

En este sentido es posible distinguir dos grandes redes definidas por una forma particular de manejar esa experiencia colectiva que conforma las tres cuestiones arriba señaladas. Por un lado una red católica que, vinculada al tradicionalismo del antiguo partido moderado y al partido conservador de Cánovas, encuentra expresión a nivel intelectual en un espacio común definido por otorgar un lugar privilegiado a la fe y a la tradición católica en su debate con el racionalismo y la ciencia moderna. Espacio común que se polariza en dos nódulos en función del tipo de capital dominante en cada una de ellas: por un lado, un nódulo «dogmático» que

tiene como centro a la figura de Zeferino González y que encara la empresa de renovación del pensamiento cristiano a partir de las fuentes del neotomismo; por otro, un nódulo «historiográfico» que se aglutina en torno a Marcelino Menéndez Pelayo, donde un capital intelectual esencialmente literario e histórico permite plantear de forma novedosa el papel que la tradición católica cumple en la forja del pensamiento hispano.

Por otro lado, encontramos unas redes laicas que provienen en su mayor parte de la antigua red krausista y que asociadas al partido liberal de Sagasta y a determinadas facciones del republicanismo adoptarán una postura en defensa del estado laico y de la independencia de la razón frente a la autoridad de la fe. El problema de la ciencia positiva constituye un referente fundamental, no sólo como factor de distinción frente a las redes católicas sino como elemento estructurador de la propia red en nódulos diferenciados. Encontramos así, en primer lugar, un nódulo metafísico que, sobre la base de unas profundas disposiciones religiosas, diseña una estrategia conservadora del proyecto krausista, practicándolo en una línea próxima a la del maestro. En segundo lugar, se distingue una estrategia que simultáneamente conserva y rompe con la herencia krausista: se trata del nódulo dominante constituido en torno a la Institución Libre de Enseñanza y en el que se dan cita antiguos krausistas que encaran el desafío de las ciencias positivas como una oportunidad de renovación de la tradición, merced fundamentalmente a la posesión de un capital intelectual asociado a la filosofía del derecho, a la filosofía social, a la antropología filosófica y a la psicología¹⁹. Por último, se distingue una estrategia rupturista concentrada en torno a la Revista Contemporánea, que se nutre de algún elemento proveniente de la antigua red krausista (como Manuel de la Revilla), aunque fundamentalmente de nichos ajenos a la misma. Se trata de un nódulo que se posicionará contra los remanentes de la metafísica krausista a partir de unos recursos específicos asociados en su mayor parte a la filosofía crítica (los neokantianos de la Revilla y Perojo) y a la ciencias naturales (especialmente, los llamados médicos filósofos).

La jerarquía que se establece entre ambas redes al comienzo del periodo viene determinada fundamentalmente por la exclusión del grueso de la red laica de las instituciones educativas y, por tanto, por una acumulación casi monopolista del poder académico por parte de las redes católicas. Dos fueron los principales efectos de esta exclusión temporal: por un lado la creación por parte de las redes laicas de unas bases materiales externas al propio aparato institucional del estado (la Institución Libre de Enseñanza); por otro, un lento proceso por el cual estas redes laicas irán desde 1881 –fecha en la que se hace efectivo el turno y en la que los catedráticos expulsados vuelven a ocupar sus puestos– minando esa posición de dominio temporal de las redes católicas, llegando a finales del periodo a detentar una posición hegemónica, tanto intelectual como académica.

El caso mexicano responde a un lógica distinta. El triunfo definitivo de la facción reformista y republicana del liberalismo trajo consigo entre otros cambios fundamentales la

19 Es aquí donde se ubica el problema del krausopositivismo. Inspirándonos en este punto en José Luis Villacañas sostenemos que el concepto de krausopositivismo se refiere a una estrategia desarrollada por antiguos alumnos de Sanz del Río que, apoyándose en disposiciones religiosas de origen y en los capitales específicos arriba señalados, opera en una doble dirección: marginar al neokantismo y subordinar el positivismo (y el evolucionismo naturalista) a los dictados de la metafísica krausista (Villacañas, J.L. (2006): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Madrid, Editorial Verbum). El hecho de que este posible habitara el discurso de la filosofía hispana se sustenta sobre la particulares relaciones de fuerza que estructuraban el campo filosófico hispano, donde las regiones dominadas (las redes laicas) tendían a una coalición frente al pensamiento católico dominante.

expulsión de la Iglesia católica de los focos oficiales de producción intelectual. Sin embargo, la necesidad de romper con el antiguo status quo y de dotar de legitimidad y de personal cualificado al nuevo régimen supuso, si bien la marginación del poder eclesiástico, también la subordinación de la vida intelectual a la tutela de la trama política: el acceso a las redes intelectuales se producirá fundamentalmente a través de las redes políticas. Efecto de esta ruptura fue la instauración de un nuevo sistema educativo sobre las bases del positivismo comteano; misión que fue confiada a una de las figuras más relevantes de la intelectualidad mexicana del siglo XIX: Gabino Barreda. Esta transformación en los modos de generar intelectuales introdujo un corte generacional de primera magnitud. Si bien ambos complejos conviven durante el desarrollo del régimen republicano con un enfrentamiento que alcanza su cénit en la década de los 80, cada uno de ellos adquiere una serie de características específicas en función del campo de experiencia distintivo en el que se forjan. Hacia 1867, los llamados viejos liberales han alcanzado una posición dominante en el mundo intelectual apoyándose en tres tipos de recursos: las redes sociales vinculadas a las altas esferas de la política —a las que han tenido acceso a través de su implicación en las guerras de reforma—, un capital jurídico que les permite presentarse como padres de la nueva Carta fundacional y controlar la reproducción del funcionariado del régimen y, finalmente, una formación de letras y erudita desde la que monopolizan los cenáculos literarios de la capital, verdadera puerta de acceso no sólo al mundo intelectual sino incluso al de la alta política. Profundamente anticlericales y formados en una cultura romántica y literaria, abrazarían frente a la escolástica y al sensualismo dominantes durante el primer tercio del siglo XIX alguna variante del idealismo, fundamentalmente en sus versiones krausista y espiritualista²⁰.

Esta situación comienza a cambiar con la instauración de la educación positivista en 1869²¹. En torno a la figura de Gabino Barreda se articula un grupo de jóvenes promesas que son el retoño civil y escolar de un nuevo régimen en vías de pacificación que les va a abriendo progresivamente sus puertas, primero en el ámbito académico e intelectual, luego en la administración del Estado —a medida que este encara un proceso de centralización y racionalización— y, finalmente, en los puestos de la alta política. Dada la práctica concentración de las instituciones de educación superior en la Ciudad de México y el pequeño número de individuos que acceden a ella, logran constituir un grupo muy cohesionado, donde la figura del maestro actúa como referente colectivo. Producto de una institución inspirada en los principios del positivismo comteano adquieren una serie de disposiciones específicas, tales como la tendencia a dotar de un sesgo técnico a las operaciones intelectuales, a despersonalizar los envites, a evitar el uso de una retórica emotiva o a fundar los argumentos sobre pruebas empíricas antes que sobre la especulación. Esta formación no es óbice para que muchos de ellos muestren dotes literarias, así como una clara vocación a participar en los debates que se dirimen en la prensa periódica y, progresivamente a participar en los asuntos temporales del régimen.

20 Ramos, S. (1943): *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria.

21 Entre los hitos más importantes de esta reforma cabe destacar: la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria bajo los principios del positivismo comteano (posteriormente pasará a dominar la figura de Spencer) paso obligado para cursar cualquier carrera superior, la abolición de la Universidad y su sustitución por un conjunto de Escuelas Superiores y la marginación de la filosofía de los planes de estudio en tanto que materia asociada, se consideraba, al viejo régimen colonial.

A comienzos de la década de los 80, el control que ejerce esta red sobre las instituciones de educación obligatoria recibe una respuesta por parte de las redes idealistas: al poder académico del que gozan los positivistas en las diferentes comisiones, estos opondrán el capital social con el que cuentan en las redes políticas, desde donde animan (infructuosamente) la reforma del plan Barreda y la imposición de libros de texto de inspiración krausista. Este conflicto sobre las formas legítimas de reproducción del cuerpo intelectual pone en marcha un debate teórico frente al cual debe posicionarse cualquier intelectual que aspire al reconocimiento de los pares. El debate contiene tres grandes cuestiones. En primer lugar, el problema de la modernización de México y de la construcción nacional: ¿bajo qué sistema político y económico puede México encauzar la senda del progreso? ¿qué elementos son necesario erradicar y cuáles potenciar para construir una nación de ciudadanos que puedan ejercer plenamente sus derechos civiles? En relación con esta última pregunta surge un segundo problema relativo a la cuestión de la educación que el Estado debe poner en práctica: ¿qué tipo de estructura e itinerario académico son los más adecuados para la construcción de esa ciudadanía? ¿cuál debe ser la relación entre el Estado y las instituciones educativas? Finalmente, relacionado con los contenidos educativos emerge un problema relativo a los principios sobre los que debe fundarse esa formación ciudadana: una vez socavadas las bases teológicas del saber ¿qué papel cabe imputar a la especulación metafísica? ¿es legítimo fundamentar el saber y la acción moral sobre principios absolutos o más bien debe desecharse como rememora de un estadio intelectual inferior? ¿qué papel desempeña en una posible labor de desmitificación de esos principios los avances de la ciencia positiva? Grosso modo, la posición de los positivistas sostendrá la necesidad de refundar el pacto constitucional para readaptarlo a la realidad nacional aun a costa de delegar libertades, defenderá la autonomía del poder académico para imponer sus propios programas educativos, orientados por otro lado hacia una formación científica como vía hacia una ciudadanía plena, y, finalmente, comprenderá que este programa requiere una crítica de los principios metafísicos que, hasta el momento habían orientado la vida nacional, para sustituirlos por una política científica, esto es, sujeta a los dictados del método de las ciencias positivas. Por su lado, los idealistas sostendrán la vigencia de la Constitución y el principio de libertad tal y como quedó definido en el texto de 1857, la necesidad de reformar los programas educativos con el fin de erradicar las carencias de las que adolece la educación positivista, especialmente en lo relativo a unos principios absolutos que aquella considera incognoscibles con el consiguiente desorden lógico y moral, la subordinación del poder académico al poder político, toda vez que es la salud de la República lo que está en peligro y, finalmente y derivado de lo anterior, la urgencia por rehabilitar la metafísica y la filosofía como saberes irreductibles a la ciencia.

El debate concluye hacia 1892, con el definitivo triunfo de la unidad generacional del positivismo sobre su predecesora. Desde este momento el que pasaría a conocerse como el «partido de los científicos» estaría en disposición de competir también por el poder político, logrando controlar las dos secretarías del gobierno porfirista que mejor se adecuaban a sus capitales: Ives Limantour en la de Hacienda (la racionalización y gestión del Estado) y Justo Sierra en la de Instrucción Pública (el capital intelectual y académico desde el cual reconstruir la vida nacional)²².

22 Junto con las redes liberales –que dominan el primer complejo generacional– y las positivistas –que dominan el segundo– existen para el periodo que nos ocupa otras dos redes subordinadas a las anteriores: una red católica,

4. Hacia la formación del campo filosófico español y mexicano

1989 representa el comienzo de la crisis del sistema de la Restauración. Lenta pero progresivamente los pilares que sustentaban esta versión del liberalismo hispano van siendo socavados hasta desembocar en una nueva instauración de la experiencia republicana. La crisis del sistema va a alterar las condiciones materiales y espirituales del campo intelectual, va a imponer nuevas problemáticas y va a crear nuevas unidades generacionales (o redes) en el marco de un nuevo complejo generacional. Este complejo generacional es resultado del progresivo ascenso a la jerarquía académica y al centro de atención intelectual de las redes laicas a lo largo del periodo anterior, proceso que trastoca las formas de consagración y los valores dominantes en el mercado intelectual. Esta nueva jerarquía, unida al agotamiento biológico del complejo generacional que la protagoniza, encumbra durante la década de los 10 y los 20 a un nuevo complejo, en el marco del cual, veremos surgir la filosofía como un campo relativamente autónomo y diferenciado. En la coyuntura que se extiende desde 1989 hasta el advenimiento de la República, el debate que centra la atención de este nuevo complejo generacional se reorienta hacia el problema de España (cuál es el sentido de la crisis, cómo encontrar una solución a la misma y regenerar la vida nacional), al de la educación (la necesidad de extender la educación, ¿a qué objetivos concretos debe responder? ¿cómo formar al pueblo español?) y al de la razón (ante la crisis de la razón naturalista que representaba el paradigma de la ciencia positiva ¿cabían nuevas formas de racionalidad o se debe abandonar tal ambición?).

Las unidades generacionales que podemos distinguir provienen en consecuencia de la evolución del complejo anterior. La red católica ha encarado el desplazamiento que sufren en las instituciones académicas a través de tres estrategias: una, un repliegue hacia el tomismo más tradicional; dos, una renovación de las fuentes tomistas a través de un contacto más estrecho con la tradición de la modernidad y la ciencia; y tres, un catolicismo social que siguiendo los pasos de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII en 1891, evolucionará ya en el nuevo siglo hacia la formación de partidos políticos como Acción Católica²³.

Junto a esta unidad generacional se distinguen otras tres asociadas a la evolución de las redes laicas. Una de estas posiciones está representada por un grupo de naturaleza fundamentalmente literaria que, formado en el viejo régimen y bajo una influencia krausista y regeneracionista en diverso grado –al menos durante esta etapa formativa– sigue una estrategia de consagración heterodoxa, alejada de las vías académicas y que, grosso modo,

asociada a los centros de producción religiosos «marginados» por las reformas liberales; y un pensamiento socialista de carácter utópico, variante de las redes liberales cuya falta de homogeneidad cabe asociar a la debilidad de sus bases materiales. Estas redes extraoficiales, marginadas de los circuitos oficiales y excluidas del reparto de sus beneficios, se verán obligadas para sobrevivir a explotar otros nichos desde los que extraer cantera y auditorio. El enfrentamiento entre las redes idealistas y positivistas no dejará en consecuencia de ocupar el centro de atención del campo intelectual, imponiendo el orden del día, controlando los principales recursos e instituciones y gobernando la reproducción de la mayor parte de los cuadros intelectuales.

23 La estrategia de renovación del tomismo se inspirará fundamentalmente en la Universidad de Lovaina. La influencia de este espíritu de renovación no sólo afecta a miembros de las redes eclesíásticas sino que, por ejemplo, a través de figuras como Juan de Zaragüeta se extenderá a futuros miembros de la red de Ortega, como Zubiri o Imaz.

llega durante la primera década del siglo. Se trata de un grupo heterogéneo que no logra crear una base material estable, lo que explica en cierta medida la pronta disolución del colectivo; algo que contrasta con la más prolongada influencia que ejercen a título individual. No obstante es posible identificar ciertos elementos característicos de esta unidad generacional. La cuestión que les preocupa fundamentalmente es el problema de España y la necesidad de regenerar la vida nacional, en este caso, a partir de una exploración de las raíces esenciales del ser hispano. Su intervención en la vida pública la realizan en nombre de ese pueblo español doliente del que, sin embargo, no reciben el reconocimiento esperado. Contradicción fundamental que les lleva a ensayar una primera reflexión sobre la condición de intelectual desde un discurso en el que se afirma la independencia del profesional del saber, sin que esto sin embargo se traduzca en el diseño de una acción colectiva²⁴. Por otro lado, serán los primeros en cuestionar los títulos de la razón para resolver los problemas esenciales de la vida, apostando por un irracionalismo y un vitalismo que bebe diferentes fuentes germanas (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche) y francesas (Bergson)²⁵.

A la altura de 1989, la red institucionista había logrado alcanzar una posición de dominio tanto entre las redes laicas como en el conjunto del campo. Sin embargo, a partir de 1910 sufre una serie de transformaciones que alterarán su fisonomía: por un lado, una sustitución de los cuadros como consecuencia del agotamiento biológico de la generación de Giner de los Ríos y el ascenso de una nueva que se ha formado en los salones de la Institución; por otro, una definitiva reorientación hacia la filosofía práctica como consecuencia de la erosión del idealismo y el positivismo decimonónico, de los que bebía el ensayo filosófico de sus predecesores. De aquí que la principal preocupación del grupo fuera la educación y la pedagogía como fuente de regeneración nacional. Merced a los vínculos que mantiene con el partido liberal puede promover a partir de 1910 un conjunto de reformas que se revelarán fundamentales para la constitución del campo filosófico hispano, destacando entre ellas la autonomía universitaria de 1919 y la fundación de la Junta para la Ampliación de Estudios.

El papel de esta última institución resulta fundamental para comprender cómo surge la unidad generacional que representan Ortega y Morente. Ambos tiene la oportunidad de desplazarse a Alemania becados por la JAE, capitalizándose filosóficamente en las redes del neokantismo, del historicismo y de la fenomenología²⁶. El acceso a cátedras en la Universidad Central con el apoyo de los institucionistas y la combinación de ese capital filosófico específico con un importante capital social volcado hacia el mundo editorial les permite, no sólo contar con una base material autónoma desde la que desarrollar y difundir su proyecto –crear una escuela– sino conectar la red con los circuitos filosóficos internacionales. Desde esta nueva posición que eclosiona en la década de los 20 alcanzando pronto una posición central en el mundo intelectual hispano, se dotará de un impulso definitivo a la formación de un campo filosófico autónomo²⁷. La manera creativa en la que Ortega resolvería

24 Juliá, S.(2005): *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus.

25 Esta posición se corresponde con lo que la interpretación canónica ha denominado como Generación del 98.

26 Respecto a la capitalización de Ortega en Alemania resulta fundamental el libro de Gil Villegas. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores del Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica.

27 La red que se forma en torno a Ortega va introducir un incremento de la cesura que divide a *outsiders* de *insiders*, una mayor exigencia de dominio de técnicas y capitales específicos para ser reconocido como un filósofo

las tres grandes problemáticas del momento contribuirían en esta dirección: no sólo se trata de entender el problema de España en términos de un atraso (técnico, de competencias) con respecto a Europa sino que la solución a este problema debía pasar por la formación de una elite intelectual llamada a dirigir adecuadamente a la nación por la senda del progreso. Y para llevar a cabo esta labor, esa elite debía situarse a la altura de los tiempos, lo que filosóficamente hablando suponía superar las antinomias del racionalismo y el irracionalismo (o vitalismo) a través de los dictados de una razón vital o histórica. Los discípulos de Ortega, nacidos hacia 1900 y formados en este nuevo marco institucional e intelectual, formarán parte de un nuevo complejo generacional que hace fecunda la herencia del maestro y consolida la autonomía del campo filosófico. La Guerra Civil, en cambio, vino a romper la unidad de la escuela en tanto que red intelectual. Parte de ella forma parte del contingente de los exiliados²⁸.

En relación al caso mexicano resulta tentador vincular el proceso que desemboca en esa primera etapa de formación del campo filosófico mexicano al hito revolucionario que arranca en 1910. Sin embargo, esas transformaciones esenciales habrían comenzado ya durante la última década del porfiriato, especialmente a partir de 1905. Es necesario, contra la interpretación canónica que, extendiendo la lógica del campo político al intelectual establece en este un hiato que se corresponde con el evento revolucionario, respetar el, aunque escaso, nivel de autonomía del dominio del saber y sustituir el paradigma de la ruptura por el de la transición.

Este proceso de transición que afecta a las redes positivistas posee una dimensión intelectual y académica. El agotamiento creativo del positivismo —en parte debido a la posición de monopolio que ejercía desde la última década del siglo XIX— parecía confirmar las críticas de Justo Sierra y Ezequiel Chávez quienes ya advertían contra la rutinización y dogmatización en la que estaba recayendo la doctrina positiva²⁹. Frente a la dogmática y al fetichismo de la ciencia natural, Sierra reclamará la introducción en los programas de los saberes humanísticos y la reorientación de los estudios superiores, no sólo hacia la formación profesional y ciudadana sino hacia la investigación. Sierra tendrá la oportunidad de implementar este proyecto con su nombramiento como ministro Instrucción Pública en

competente. En esta línea, la inserción en los circuitos internacionales, la posibilidad de movilizar los debates específicamente filosóficos que tienen lugar en estos focos de producción, el dominio de lenguas modernas, la extensión de nuevos tipos de interacciones —como el seminario de investigación o el artículo especializado— que introducen en la comunidad el valor de la innovación sobre el de la reproducción de los cuadros, constituyen cambios apreciables a lo largo de la década de los 20 que alteran la fisonomía del pensamiento hispano.

28 Resulta fundamental hacer una mención a la evolución de las redes intelectuales en Cataluña. Con un dominio compartido entre la escolástica, la filosofía del sentido común y el historicismo (lo que Eduardo Nicol denominó como la tradición filosófica catalana); irrumpe durante la década de los 10 la figura de Eugenio D'Ors. Ocupando una posición y desempeñando una función similar a la de Ortega en Madrid, se granjeó sin embargo la enemistad de un pujante nacionalismo catalán que logró su defenestración y posterior exilio a la capital. Serra Hunter y Carreras Artau —ubicados en el marco de esa tradición catalana de signo espiritualista— pasan entonces a ocupar una posición central. El primero, apoyándose en las redes de la Izquierda Republicana, se convierte en adalid de la reforma y de la autonomía de la Universidad catalana. Aquí contará con el apoyo de su discípulo Joaquín Xirau quien importa las corrientes europeas de la fenomenología y el vitalismo bergsonianos, así como la pedagogía del institucionismo. En torno a él se formará un grupo de alumnos que en su mayoría, por sus compromisos políticos, habrá de tomar junto al maestro el camino del exilio.

29 La particular posición de Sierra y Chávez producto de una trayectoria que no responde a la del modelo positivista tipo, contribuiría a explicar esta disposición a elaborar una crítica de la tradición heredada.

1905, cargo desde el que logrará en 1910 la fundación de la Universidad Nacional. Este proceso por el que se va alterando el sistema de Barrera, podríamos decir desde dentro, constituye el contexto formativo de una nueva promoción de preparatorianos entre los que destaca ese grupo que se forma en la Escuela de Jurisprudencia bajo el nombre de Ateneo de la Juventud (posteriormente Ateneo Mexicano), bajo el patronazgo precisamente de Sierra y Chávez.

Grupo de aspirantes a los que cuesta definir como una unidad dentro de un nuevo complejo generacional –lo que lo caracteriza es el haberse formado en esa etapa de transición– alcanzan su consagración en las nuevas instituciones creadas por Sierra y Chávez³⁰. La afinidad de estos jóvenes con el proyecto de estos radica en una formación humanística y literaria que, sin embargo y a diferencia de los antiguos idealistas, no reniega completamente de la tradición positivista. A través de sucesivos encuentros va tomando cuerpo en el grupo una polarización entre un polo filosófico y otro literario. En el primero es posible advertir unas actitudes proféticas y anti-intelectualistas cuyo origen cabe asociar a un sustrato religioso de cariz heterodoxo, donde destacan las figuras de Antonio Caso y José Vasconcelos. Mientras, los segundos se inclinan hacia el formalismo, hacia un purismo intelectualista asociado a una reflexión sobre el fenómeno de la escritura que no deja de tener proyecciones filosóficas y éticas.

Pero el evento que realmente provocaría la definitiva disgregación del grupo no sería de orden intelectual. La irrupción del proceso revolucionario obligaría a sus miembros a una toma de posición frente a las facciones enfrentadas³¹. Como colectivo, la postura es ambigua: algunos optarían por los revolucionarios (Vasconcelos), otros adoptarían una posición distanciada (Caso) y otros se situarían en las filas de la reacción. Uno de los elementos que decidiría la apuesta política de los ateneístas sería la percepción sobre la forma en la que la Revolución afectaría a sus privilegios como integrantes de la casta intelectual y académica mexicana. En esta problemática, como veremos, se encuentra incubado el problema de la autonomía intelectual que se revelaría como una variante clave en la formación del campo filosófico. Lo que sin duda trajo el proceso revolucionario fue el fortalecimiento de las disposiciones salvíficas del nódulo filosófico, como forma de atender a las demandas de salvación que imperaban ahora en el mundo intelectual y político. A partir de estas disposiciones y en función de cada trayectoria personal es posible distinguir dos proyecciones dentro del polo filosófico del Ateneo: una más mundana (representada por Vasconcelos) y otra más intelectual (representada por Caso). El primero, desde la refundada Secretaría de Instrucción Pública que ocupa desde 1921 hasta 1924, impone un conjunto

30 Susana Quintanilla apunta que el Ateneo se caracterizó por un «sentimiento de existencia social fallida» en cuanto a su ubicación como grupo, respecto a sus maestros y discípulos (Quintanilla, S. (2008): *Nosotros: la juventud del Ateneo de México*. México: Tusquets Editores). Esta experiencia existencial encuentra explicación sociológica en la vivencia de ese incompleto proceso de ruptura con el modo de anterior de generación de intelectuales.

31 La Revolución no sólo barrerá el sistema político del porfirismo –y con él, el poder político de los científicos y el académico de los positivistas– sino que impondrá una criba sobre la nueva promoción de aspirantes por criterios exógenos al campo intelectual. También creará condiciones adecuadas para la autonomía intelectual. Ahora bien, insistamos en que la Revolución no origina el proceso de transformación de las estructuras académicas e intelectuales, más bien acelera el proceso y lo dota de una orientación determinada.

de reformas que transformarán el panorama educativo mexicano³². El segundo, tras la criba de personal que trae consigo la Revolución, logra ocupar una posición central en el marco de los estudios filosóficos que él mismo ha contribuido a rehabilitar³³. Desde esta posición, Caso reconfigurará las tres grandes problemáticas que había heredado del estadio positivista (el problema de la metafísica, el de México y el de la educación), desde un espiritualismo bergsonianos y un humanismo de corte cristiano.

En este nuevo marco institucional e intelectual vemos, ahora sí, emerger un complejo generacional claramente definido. De este complejo nos interesa la unidad generacional que ha sido tradicionalmente denominada Generación del 15. Su entrada en el mundo intelectual, académico y político tendrá lugar pronto, de la mano de Caso y Vasconcelos. Heredarán entonces esas disposiciones salvíficas de los maestros, pero incorporarán nuevos elementos asociados al nuevo contexto en el que tiene lugar su consagración intelectual. Porque efectivamente las demandas de salvación características de la etapa más virulenta de la Revolución comienzan a quedar obsoletas en el marco de un estado revolucionario en vías de institucionalización: del mundo intelectual ahora se demandarán competencias técnicas adecuadas al proceso de racionalización en el que se embarca la sociedad mexicana. Pero la nueva generación no sólo se vio marcada por esta nueva demanda. El conflicto que va a enfrentar al poder político con el poder universitario girará fundamentalmente en torno al problema de la autonomía universitaria: al igual que ocurrió con el Ateneo el grupo se disgregará, ahora entre aquellos que consideran un imperativo que la universidad se subordine a los objetivos revolucionarios (Vg. Lombardo Toledano) y quienes defienden –hasta finalmente lograrla en 1929– la autonomía de la Institución y, como corolario, la voz de los intelectuales en tanto que tales (Vg. Gómez Morín).

La filosofía mexicana se vio profundamente implicada en este proceso. Auspiciada por Caso, no sólo se logró la normalización de los estudios filosóficos al abrigo de la reforma que en 1924 dio lugar a la Facultad de Filosofía y Letras sino que a partir de la década de los 30 comenzaron a circular voces que reivindicaban una profunda revisión de la forma de hacer filosofía: la demanda de mayor rigor y competencias técnicas específicas supuso un fortalecimiento de la cesura del dominio filosófico que vino de la mano de la importación de la filosofía alemana en sus variantes historicista-fenomenológica, marxista y neokantiana. Proceso que permitió la irrupción de nuevas problemáticas más autónomas (por ejemplo, la relación entre razón e historia), de nuevas formas de organización (revistas especializadas,

32 En 1940, cuando los jóvenes escolarizados durante su ministerio se encontraban en edad de cursar enseñanzas superiores, la UNM contaba con 17090 matriculados (frente a los 9522 de 1924) (Mendoza, 2001: *Los conflictos de la UNAM, en el siglo XX*, Mexico, UNAM). Si bien es cierto que en relación al total de jóvenes en edad de cursar estudios superiores aún se trata de un porcentaje escaso (1,3%), ese incremento del 50 % nos informa de cómo la política de Vasconcelos contribuyó a democratizar el acceso a la cultura escolar y a trastocar el hasta entonces elitista mercado académico mexicano.

33 Esta posición central en la red cuenta con una base material, 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 imparte las cátedras de ética, estética, sociología, epistemología, lógica, historia de la filosofía, filosofía de la historia e introducción a la filosofía, muchas de estas materias, introducidas por primera vez en los programas académicos por él mismo. Como puede observarse el anti-intelectualismo de Caso convive con una disposiciones escolares que convierten al filósofo capitalino en lo que Weber denomina como «profeta de cátedra» .

institutos de investigación) y de una mayor conexión con los circuitos internacionales. Este sería el universo filosófico que encontrarían los exiliados a su llegada al país azteca en 1939: un universo en vías de formación y diferenciación al que contribuirían con la experiencia que habían acumulado en España.

5. A modo de conclusión

Al comparar la evolución de la filosofía mexicana y española para el periodo propuesto podemos elaborar un conjunto de similitudes y diferencias recíprocas que ayudan a explicar cada uno de los casos. A nuestro juicio, la forma en la que se construyó el Estado liberal en oposición al Antiguo Régimen y la relación de este fenómeno con la evolución de las redes intelectuales resulta fundamental a la hora de comprender el particular proceso de autonomía de la filosofía española y mexicana a lo largo de esta secuencia de larga duración. En ambos casos, las dependencias que lastró el mundo intelectual respecto a poderes exógenos como consecuencia de la forma en la que el estado liberal encaró las rememoraciones del Antiguo Régimen generaron una serie de obstáculos al desarrollo de una filosofía autónoma y diferenciada de otros saberes. Si bien es cierto que ya desde finales del siglo XIX pueden observarse en determinados puntos de las redes movimientos tendentes a dotar de cierta autonomía al campo intelectual y filosófico, iba a ser necesaria una profunda transformación de la estructura social hispana y mexicana y de la posición que en ella ocupaba el intelectual para que el proyecto liberal decimonónico mutara –a través de las reformas que desembocan en la República en el caso hispano, a través de la Revolución en el mexicano– para establecer un nuevo tipo de relación con las redes intelectuales, creando de esta manera las condiciones adecuadas para la formación de un campo filosófico autónomo, diferenciado y profesionalizado.

Este proceso, en cambio, adquirió una morfología particular en función de las características específicas de cada unidad histórica. En el caso español, –amén de la lógica corporativa y elitista del sistema educativo– la construcción del campo filosófico hubo de realizarse fundamentalmente contra la subordinación del mundo intelectual y académico al poder y al discurso de raigambre religiosa. Era necesario desmontar la hegemonía que ejercía la Iglesia sobre el poder espiritual para que se dieran condiciones adecuadas a la formación de un campo filosófico autónomo. Este logro vino de la mano de las diferentes ramificaciones de las redes laicas durante la crisis del sistema de la Restauración y sería finalmente abortado por el golpe militar del 36. En el caso mexicano, por el contrario, la dependencia respecto al poder y el pensamiento religioso se sustituyó por la subordinación a la lógica de los conflictos políticos entre las diferentes facciones del régimen porfirista. Este hecho determinó la posterior evolución de la vida intelectual mexicana. Pues si bien la Revolución creó condiciones para acabar con algunos obstáculos a la emergencia de un campo filosófico autónomo creo otros; en este caso relativos a la convicción por parte del nuevo poder estatal de la necesidad de subordinar el poder espiritual a los objetivos de la Revolución.

Cabe para concluir señalar dos cuestiones relevantes. En base a las similitudes y semejanzas que muestran los casos español y mexicano, ¿es posible a través del estudio de nuevos casos empíricos construir un modelo que sirva para explicar la evolución intelectual

y filosófica de los países que formaban parte de la antigua monarquía hispánica? En caso de ser plausible ¿qué nuevas claves arrojaría una comparativa de este modelo con modelos que sirven para explicar otras formas de desarrollo filosófico? Por otro lado, si tal y como sostenemos, la conquista de cotas de autonomía constituye un evento histórico reversible, ¿qué nuevos poderes amenazan hoy la autonomía intelectual y cómo pueden desarrollar los propios campos intelectuales mecanismos efectivos, coacciones sociales eficientes capaces de controlar los efectos perversos que produce la intrusión de esos poderes?

