

EXPERIENCIA Y FORMACIÓN EN *ULISES CRIOLLO*

Rodrigo GARCÍA DE LA SIENRA
(*Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias*
Universidad Veracruzana)

Es comúnmente aceptado que, en tanto ateneísta, Vasconcelos formó parte de un grupo cuyo empuje epistemológico de inspiración “espiritualista” modificó durablemente el paisaje intelectual de México, entonces dominado por un cientificismo que hundía sus raíces en la adaptación del positivismo que realizó la elite liberal mexicana durante el último tercio del siglo diecinueve. Sin embargo, poco se ha escrito acerca de las categorías que eventualmente vincularían a la obra mayor de Vasconcelos, es decir, sus *Memorias*, con la “demolición del positivismo” a la que, de un modo u otro, se supone que él mismo contribuyó; lo cual equivaldría a establecer cuál es el estatuto epistemológico del que gozan *Ulises criollo* y los restantes tomos de las *Memorias* dentro del contexto socio-discursivo del México posrevolucionario¹.

¹ El excelente estudio que Victor Díaz Arciniega publicó en la edición del *Ulises criollo* de la colección Archivos apunta ya en ese sentido, al comparar la

Mi hipótesis es que, aunque en suma es muy relativa, dicha contribución, por así decir, “antipositivista”, es verificable si se parte de la premisa de que estas memorias constituyen el auténtico “legado filosófico” de Vasconcelos. Lo cual representa, de suyo, un primer desplazamiento epistemológico de importancia, pues significa que dicho “legado” no enarbola las características discursivas y formales típicas del discurso filosófico -que el propio Vasconcelos también cultivó, pero con mucha menos fortuna-, como por ejemplo el tratado, sino que aparece arropado en el manto discursivo de la *literatura*. Este vuelco no es ni arbitrario ni puramente terminológico, pues la problemática de la memoria y la experiencia, que constituye la nervadura misma de la escritura autobiográfica, son terrenos abonados desde épocas remotas por la filosofía, y cultivados con particular ahínco por las corrientes modernas de pensamiento que, desde el siglo diecinueve, han tratado de revertir el fenómeno de “destrucción de la experiencia” derivado de la hegemonía cultural indiscutible de las denominadas “ciencias experimentales”.

El propio discurso vasconceliano proporciona rasgos explícitos de esta orientación “antipragmatista”: así lo deja ver, por ejemplo, el ensayo *De Robinsón a Odiseo. Pedagogía estructuraliva*, redactado precisamente en 1935, el mismo año que *Ulises criollo* y *La tormenta*, en el que Vasconcelos realiza una abierta diatriba en contra de los planteamientos filosóficos que subyacen a las propuestas de la Escuela acción, de Dewey, a las que, a grandes

especificidad discursiva y enunciativa del *Ulises* con otros textos memorísticos mexicanos que se relacionan con el texto vasconceliano, ya por su proximidad temática, ya por entrar abiertamente en polémica con él, ya por representar un esfuerzo de elucidación de la traumática experiencia revolucionaria.

rasgos, el autor asimila con el predominio del pensamiento inductivo sobre el pensamiento deductivo²; lo cual, consecuentemente, implica una visión específica de las modalidades mediante las cuales la educación, en tanto instrucción, se debe relacionar con la *experiencia*. Ahora bien, el título mismo de este libro evidencia una interesante relación con las *Memorias*, en razón de la referencia a Odiseo, quien allí encarna uno de los términos contrapuestos en torno a lo que representa la experiencia dentro del horizonte de la cultura. Si exploramos la veta abierta por la oposición que ese título esboza de manera muy general, a saber, aquella que opone “cultura clásica” y “pragmatismo anglosajón”, apreciaremos que en el cuerpo de la *Pedagogía estructuralista* aparece otra referencia literaria que precisa un poco el sustrato de la propuesta vasconceliana:

En todo momento ha de tenerse presente que el papel del maestro es el de guía más bien que de ayudante de laboratorio reducido a registrar los pequeños reflejos del niño, fetiche de la pedagogía. Uno que ha recorrido antes los mismos caminos; no hay mejor sugestión que ésta para la puesta en sitio, para la ubicación del

² Esta oposición es la que traza el propio Vasconcelos: “El método de improvisación ocasional se acomoda mejor al temperamento empírico de los anglosajones; tradicionalmente, su filosofía es inductiva, y su ciencia es acumulativa más que generalizante. El hombre latino, en cambio, más avanzado en desarrollo espiritual, procede siempre de lo general a lo particular; su lógica es deductiva, y su ciencia un sistema que ha de abarcar el menor de los detalles o derrumbarse” (2002: 33). Por mi parte, creo que su argumento resulta demasiado esquemático, y que más bien valdría la pena elaborar una comparación entre las propuestas estéticas del propio Vasconcelos y las que Dewey vierte en *Art as experience*, por ejemplo.

maestro frente al alumno. El ejemplo más excelso es el de Virgilio en el poema del Dante. A cada paso Virgilio se adelanta, porque sabe la ruta, y lo sigue el discípulo, porque confía en su maestro. Al mismo tiempo, ya están ambos frente al prodigio, es el Dante quien habla y expresa el estupor, el pensamiento de la nueva experiencia. De esta manera el discípulo añade el valor de su sorpresa a la *aventura común y el saber de ambos se ensancha*. (Vasconcelos, 2002: 29).

La utilización de esta figura literaria aproxima este ensayo pedagógico y a la empresa de las *Memorias*, en donde el personaje homérico nos es referido mediante su apelativo *latino*. Resulta interesante, ante todo, que esta referencia, central para la propuesta formativa vasconceliana, provenga de un universo cultural mucho más próximo del mundo latino que del mundo helénico. Y es que, bajo la figura de Virgilio erigida en modelo de formación, yace el intento de restaurar la valía cultural del *vínculo de autoridad*, entendida ésta no como un sistema de dominación apoyado en la coerción, sino en el sentido *romano* del término; lo que significa, como explica lúcidamente Hannah Arendt, que tal vínculo, si bien es intrínsecamente jerárquico, no puede tolerar la presencia de una mínima coerción sin que, precisamente, la autoridad en cuanto tal desaparezca³. Se trata,

³ “Since authority always demands obedience, it is commonly mistaken for some form of power or violence. Yet authority precludes the use of external means of coercion; where force is used, authority itself has failed. Authority, on the other hand, is incompatible with persuasion, which presupposes equality and works through a process of argumentation” (Arendt, 1993: 92-93). También Gadamer busca recuperar la noción de “autoridad” frente al desgaste al que la

más bien, de una relación triádica cuyos otros dos vértices son la tradición y la religión (entendida, por su parte, según el sentido etimológico de *re-ligare*, como liga con el pasado), que responde a una experiencia política muy específica:

At the heart of Roman politics, from the beginning of the republic until virtually the end of the imperial era, stands the conviction of the sacredness of foundation, in the sense that once something has been founded it remains binding for all future generations [...] It is in these context that word and concept of authority originally appeared. The word *auctoritas* derives from the verb *augere*, “augment”, and what authority or those in authority constantly augment is the foundation. Those endowed with authority were the elders, the Senate or the *patres*, who had obtained it by descent and by transmission (tradition) from those who had laid the foundations for all things to come, the ancestors, whom the Romans therefore called the *maiores*. (Arendt, 1993: 120, 121-122).

sometió la Ilustración: “Es verdad que la autoridad es un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad [...] reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada” (Gadamer, 1977, I: 347).

No sorprende, entonces, que a pesar de que la teoría que sirvió a los propios latinos para explicar su experiencia política haya sido de origen helénico, “the most deeply Roman divinities were Janus, the god of beginning, with whom, as it were, we still begin our year, and Minerva, the goddess of remembrance” (Arendt, 1993: 121). A su vez, dentro de este marco resulta comprensible que, al ser el *comienzo* y el *recuerdo* los ejes que dan sustento al vínculo de autoridad -al menos según lo explica Arendt-, la autobiografía aparezca como el vehículo discursivo más adecuado para quien emprende su restauración.

Cabe señalar, sin embargo, que en el citado pasaje de Vasconcelos el modelo formativo inspirado en el Dante no sólo se presta para una valoración hiperbólica del vínculo que une a los nuevos con los *maiores* mediante la tradición -así como de su repercusión en las modalidades de su experiencia-, sino que en él despuntan otros elementos como el *viaje*, la *aventura* y el *estupor*, que sin duda atraviesan también el proyecto discursivo del *Ulises criollo*. Primeramente, porque dicho libro es sin duda un relato de formación⁴; y porque, en esa medida, el proceso formativo en él plasmado se engarza sobre la trayectoria simbólica y subjetiva que describe *la narración de los viajes* del narrador-protagonista; y, finalmente, porque esta conjunción constituye un fermento adecuado para que el proceso subjetivo que la narración despliega adquiera la potencia propia de aquello que Gadamer ha dado en llamar el “arte de la vivencia”, y que en la tradición filosófica del vitalismo se ha condensado en torno a la noción de *Erlebnis* (vivencia):

⁴ Coincido con Susana Quintanilla, quien durante una exposición oral en el seminario “Formación: significaciones y prácticas” señaló que el *Ulises criollo* es un relato de formación, en el mismo sentido que *Schopenhauer como educador*. La relación entre el texto nietzscheano y el *Ulises* merece un estudio detallado.

La misma acuñación del término “vivencia” evoca claramente la crítica al racionalismo de la Ilustración, que partiendo de Rousseau dio una nueva validez al concepto de la vida. La influencia de Rousseau sobre el clacisismo alemán podría haber sido lo que puso en vigor el baremo del “haber sido vivido” y que en consecuencia hizo posible la formación de la “vivencia”. Sin embargo el concepto de la vida constituye también el trasfondo metafísico que sustenta el pensamiento especulativo del idealismo alemán [...] Frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud. (Gadamer, 1977, I: 99).

En realidad, tal y como aparece en la referencia a Dante, la restauración cuasi-religiosa de la tradición y de las modalidades de experiencia que le son inherentes, aparece no sólo como *Erlebnis* o “vivencia”, sino también como *Erfahrung* (experiencia), en el sentido que le otorga Benjamin -y tras él Agamben y Gadamer⁵; a saber, como una *experiencia transmisible mediante la palabra de los antiguos*, la cual vehicula un saber acumulado que vuelve el mundo “vivable” y “decible”⁶; pero que implica también una

⁵ Me refiero al magnífico texto que Agamben intituló *Ensayo sobre la destrucción de la experiencia* (2004), retomando la reflexión desarrollada por Benjamin en *El narrador* (1998).

⁶ “Qu’est-ce que l’expérience selon Benjamin ? Elle est un savoir fondé sur une pratique, un usage appuyé sur la tradition, qui confère à son détenteur sagesse, et autorité. L’expérience traditionnelle, celle qui se traduit par la sagesse des proverbes (“idéogrammes”, esthético-éthiques, de l’expérience), est à la fois im-

dialéctica, dado que la experiencia como *Erfahrung* no es una pura y simple acumulación, sino una continua modificación estructural:

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie [...] La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma. (Gadamer, 1977, I: 433).

Conciencia (hermenéutica) de la finitud, que implica que la negatividad de la experiencia sea asimilada, para que entonces el *estupor* se traduzca en disposición a la *aventura*, es decir, en la apertura fundamental por la que el “saber de ambos se ensancha” -o dicho de otro modo, para que se dé una fusión de horizontes *en el vínculo de la tradición*. Entonces, la experiencia también es “aprendizaje mediante el sufrimiento”, el *pathei mathos* de Esquilo que, según Gadamer, “expresa la historicidad misma de la experiencia”:

mémoriale et partagée. Elle se transmet par la parole et le récit (*mutbos*) (Pinson, 2006: 180).

Esta fórmula no sólo significa que nos hacemos sabios a través del daño y que sólo en el engaño y en la decepción llegamos a conocer más adecuadamente las cosas [...] Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar. En último extremo es un conocimiento religioso, aquél que se sitúa en el origen de la tragedia griega. (1977, I: 432-433).

Basta con ir al cuerpo mismo del *Ulises*, en particular al capítulo llamado “Chorro de claridad”, para entender cómo la problemática de la experiencia constituye una guía que corre transversalmente en el discurso vasconceliano, ya sea en lo relativo al tratado pedagógico o a la escritura autobiográfica. Este capítulo es de suma importancia para el proceso formativo del narrador-protagonista, pues refiere un momento en el que una elección determinada, que es en apariencia banal, *transforma narrativamente el azar en destino*, y hace de un suceso contingente un *acontecimiento*; o lo que es lo mismo, integra la contingencia de lo que ocurre dentro del tejido dialéctico de una “identidad narrativa”, que en este caso corresponde al (frustrado) destino heroico del filósofo-gobernante⁷.

⁷ “La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez trasfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal” (Ricœur, 1996: 141).

Y este punto de inflexión corresponde, ni más ni menos, que al “encuentro” de Vasconcelos con el Dante.

“Vagando desilusionado” entre las “alacenas de libros de lance” dispuestas en el costado oriente de la Catedral metropolitana; gastado y hambriento, el protagonista acaricia, antes de darlo, “su último peso”, pues a pesar de que éste le podría haber valido algún raquítico almuerzo para engañar a su estómago, “vacilaba porque en una fila de abajo, entre los libros escogidos, cantos de oro y percalina roja, estaba de venta una «Divina Comedia»” (Vasconcelos, 2000: 211)⁸. Así, frente a precedentes lecturas como la propia *Odisea*, Shakespeare, Milton o Goethe, la *Comedia* se yergue como uno de los libros que dan aliento a la más íntima potencia de la formación: “Discípulo infantil de la «Ciudad de Dios» y «Las Confesiones», no me explico porqué mi madre no usó también a Dante de libro de cabecera” (p. 212).

Llama la atención, sin embargo, que a pesar de que el estatuto formativo atribuido a la *Comedia* coincida inicialmente con el que le es dado a San Agustín, con todo y su evidente impacto en el proyecto memorístico de Vasconcelos, posteriormente, siguiendo al propio Dante, el narrador-protagonista conforme un “canon” de los “seis más grandes”, del cual el Obispo de Hipona queda excluido (seguramente por tratarse de un filósofo y no de un poeta); pero no sólo él, sino el propio Virgilio y, en general, los “romanos”:

Y qué asombrosa y justiciera la certeza con que [Dante]
se coloca a sí mismo entre sus seis más grandes: Homero,

⁸ En adelante, al citar *Ulises criollo* remitiré invariablemente a la edición de Archivos referida en la bibliografía.

Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucano. En rigor, debió citar tres: Homero, Esquilo, Dante; dejarse en el limbo a los romanos. (p. 212).

Además de un desdén de la lengua latina, calificada de “antilírica”, la justificación para esta repulsa es, esencialmente, que Virgilio haya cantado loas al César. Lo notable es que lo que aleja a la autoedificación monumental vasconceliana del “servilismo” romano, parece ser la frustración del proyecto heroico, literalmente “prometeico”, que las *Memorias* reconstruyen. Lo que explicaría el hecho de que a la alabanza de Dante siga una equiparación de su poesía con el humano grito de Esquilo, o mejor dicho de su Prometeo, mediante la cual el narrador-protagonista introduce una prolepsis de acentos proféticos que lo asimila con el personaje de la tragedia correspondiente:

Y a pesar de su trascendentalismo, [Dante] suele humanizarse en gritos dignos del Prometeo de Esquilo: «Pueblo malo e ingrato que en un tiempo descendió de Fiésóle... será tu enemigo por lo mismo que le prodigas el bien»... Y enseguida: «La fortuna te reserva tanto honor que los dos partidos anhelarán poseerte, pero la hierba estará lejos del pico»... Y luego la humilde orgullosa respuesta: «Dispuesto estoy a correr todos los azares de la fortuna con tal que mi conciencia no me haga reproche. No es la primera vez que escucho semejante predicción y, así, mueva fortuna su rueda como le plazca y el campesino su azada». (pp. 212-213).

Y es precisamente esta “humilde, orgullosa respuesta”, que el autobiógrafo dirige por boca del personaje de Esquilo a la futu-

ra ruina de su “destino egregio” (i.e. su derrota política), la que señala el “momento” (no cronológico, sino estructural) en el que el aquél transforma el *pathos* trágico del aprendizaje mediante el sufrimiento en una *posición vindicativa*, correlativa de una obturación de la dialéctica de la experiencia. Pues, frente a la radical alteridad de lo Real -entendido precisamente como el límite que circunscribe nuestra finitud, y que en ese sentido nos “separa de lo divino”-, Vasconcelos acusa al “pueblo ingrato” de volverse su enemigo, a pesar de que él buscara “prodigarle el bien”; y acompaña esta acusación de una “racionalización”, en la que el *fatum* trágico es objeto de una extraña mutación: ante su imposibilidad de asimilar el fracaso de restauración de la tradición (criolla) que reivindica, Vasconcelos racionaliza la opacidad, el espesor, en suma la resistencia que le opone la realidad, proyectando la potencia que en la tragedia corresponde al *fatum* sobre la figura del Pueblo, y dotando paradójicamente a éste de un carácter divino -aun cuando se trate, por supuesto, de una divinidad demoníaca⁹. Lo cual hace pensar que, en la medida en la que ese Pueblo es depositario de una subrepticia tradición, completamente ajena al autobiógrafo, su maniqueo esquema explicativo “*Queztalcóatl vs. Huichilobos*” resulta una manera de transformar discursivamente la *experiencia de su irreparable alienación de la tradición*. ¿Qué otra cosa es un apóstol-misionero, sino un exiliado que busca modificar una tradición completamente ajena, reconocida como demoníaca, y por ende como finalmente divina? El *Ulises* es entonces la dura comprobación de la carencia de una *patria real*, y el consecuente

⁹ Me refiero, por supuesto, al esquema *Queztalcóatl-Huichilobos* con el que Vasconcelos gustaba de explicar la historia contemporánea de México, y del cual se sirvió incluso durante su campaña para la presidencia. Al respecto, ver Blanco (1977: 129-168).

intento por fundar una *patria simbólica*. Pero la patria fundada sobre este intento utópico de construir una Itaca criolla se funda sobre una clausura de la experiencia, a la que corresponde una paradójica -si bien comprensible- condena de los latinos al “limbo”, en lo que constituye una *denegación* de la herencia reivindicada: aquella que está comprendida en el modelo formativo que encarna ni más ni menos que la figura del “excelso” *maestro Virgilio*:

Porque el ser, guía y maestro de Dante, me llevó a hojear la «Eneida», en traducción francesa, es cierto, pero también es cierto que después de «La Divina Comedia», escrita en presencia de Dios mismo, no se puede tolerar al poeta servil que alaba a Augusto y el tema lo recibe prestado y lo aprisiona en una lengua antilírica. (p. 212).

Quien explícitamente reivindica la cimentación del proceso formativo de sí mismo y de la nación en la *herencia latina*, “condena” a esa figura, erigida por él mismo en modelo de la transmisión de la experiencia, a habitar en el limbo de la denegación. Y me parece que este curioso y paradójico mecanismo tiene que ser tomado en cuenta para reflexionar sobre el también paradójico *tradicionalismo* de alguien que fuera, en su momento, un *agente revolucionario*.

Cabe, por lo pronto, regresar al relato para apreciar la manera en la que la posición vindicativa ya analizada se desliza, líneas adelante, hacia una rivalidad epistemológica con el positivismo; y sobre todo, para observar cómo este deslizamiento refuerza una estrategia de validación del conocimiento bio-gráfico propuesto por las *Memorias*. Una vez terminada la adaptación del discurso de Prometeo, leemos:

Exaltado, interrumpía la lectura poseído de un delirio ideológico. Con desdén apartaba la jerga filosófica de los contemporáneos, petulante y mezquina, incapaz de engendrar una concepción decorosa del mundo. ¡De suerte que aquél era el medioevo desdeñado por los positivistas! (p. 213).

El encuentro con el Dante está preparado por los capítulos inmediatamente anteriores, pues éstos representan justamente el “descenso a los infiernos” para el cual Dante otorga respuesta, ocupando frente al narrador una posición formativa análoga a la de Virgilio en la *Comedia*. Como su nombre lo indica, “La pendiente” relata una época de la vida estudiantil del narrador-protagonista en la que, junto con un colega practicante de medicina, bajaban “a todas las cavernas de la miseria biológica”, en un “viacrucis médico” que comienza en las “salas del espantoso Hospital Juárez” y termina en la “casa de las locas” de la Canoa y en el psiquiátrico de San Fernando. No obstante, en este descenso a los infiernos, la subjetividad del protagonista no parece estar íntimamente comprometida, puesto que se trata de una experiencia “epistemológica”, en la que aquél experimenta una visión de la enfermedad y la muerte desde una perspectiva esencialmente *anatómica y quirúrgica*; lo cual no es, en realidad, sino la manera en la que el relato busca reproducir, mediante un *pathos* narrativo, un *experimento*, es decir una exploración en la que la subjetividad, que se reduce a un punto de mira exterior en relación con el mundo de los objetos, simplemente *diseciona lo real*:

No sé cuánto me duró la obsesión. Quería verlo todo y ensayarlo, bajar a todas las cavernas de la miseria biológica. También revisar el aparato humano en su normalidad.

En un alto de la escuela de Medicina, Olvera se pasaba largas horas de la noche practicando disecciones. A menudo me llevó para encomendarme tirar de un tendón, mientras él ligaba, descubría los haces, las fibras. Ponía en su tarea un orgullo de artista. (p. 201).

Este mecanismo discursivo prepara una irrupción irónica en la que el narrador ridiculiza la atomización empirista de la conciencia -que hace de ésta un cúmulo inconexo de *sensaciones* y *percepciones*-, sirviéndose de un símil que invierte los términos de la oposición racionalista ciencia-religión: “El médico, sacerdote de la religión de la ciencia, entraba, con su escala de temperaturas y su registro de síntomas, en las cámaras más ocultas del laboratorio de la conciencia”; para que entonces intervenga un elemento sensorial a partir del cual el *experimento transitará hacia la experiencia*: “Pero todo aquel triunfo de la Ciencia, triunfo de la carne, con sus ritos de asepsia, sueros y bacilos de Metchnikoff, se unificaba en estelas de Yodoformo” (p. 202). Ya en un pasaje anterior, la percepción olfativa orienta el contenido de este simulacro de “experiencia positiva” hacia un terreno psicológico que linda con el empirismo, no racionalista, sino del budismo tántrico:

La cantidad de horror que allí se podía ver en sólo una mañana, supera cuanto hayan imaginado las más sombrías literaturas. A tal punto que después de contemplar los tumores y las llagas, casi no impresiona el anfiteatro con su media docena de cadáveres despedazados sobre las planchas impregnadas de la pestilencia inconfundible: la cadaverina... Bastaría recordarla para quitarnos toda posibilidad de sensación voluptuosa fundada en la atracción de la carne [...] Aquella ocasión, de regreso del hospital,

no pude comer. Al día siguiente comí doble. Contra la tenacidad del cuerpo que insiste en vivir y gozar, hay el disolutivo eficaz de la cadaverina. Pero en auxilio de la vida llega el olvido y actúan las apetencias. (p. 199).

El yodoformo y la cadaverina se confunden en un único y mórbido horizonte olfativo. Pero en un caso el olor es, por dar continuidad al símil del texto, el “incienso” de un ritual mortuorio culturalmente triunfante, mientras que en el otro, en tanto inhibidor de la “sensación voluptuosa”, es el móvil de una reflexión que, además de recordar el elogio nietzscheano del olvido de la *Segunda intempestiva*, tiene claro asiento en la experiencia, en el sentido que a ésta atribuye Montaigne: “*Mon métier et mon art, c’est vivre. Qui me défend d’en parler selon mes sens, expérience et usage : qu’il ordonne à l’architecte de parler des bâtiments, non selon soi, mais selon son voisin, selon la science d’un autre, non selon la sienne*” (Montaigne, 2001: 603). Un saber fundado en el motivo délfico del “conócete a ti mismo” que, en su prolongación moderna, se apoya en un trabajo de escritura que intenta “*suivre une allure si vagabonde, que celle de notre esprit: de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes: de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations*” (2001: 601). La experiencia es, así, tan válida como bio-gráfica.

En realidad, como lo deja ver la referencia a las lecturas infantiles “de cabecera”, este tránsito adquiere su significado en tanto prueba para la cual el protagonista ha sido “epistemológicamente preparado”, no por un maestro, sino por *su madre*. Desde esa perspectiva, el período formativo de Vasconcelos en la Escuela Nacional Preparatoria resulta una especie de “travesía del desierto”, para la cual su madre lo habría preparado consciente y librescamente, como lo deja ver la narración de las “primeras escaramuzas” epistemológicas

del protagonista, sostenidas con su tía María durante su primera estancia en la capital. Estas disputas con la tía normalista giran, por cierto, como lo dejan entrever los autores y títulos referidos por el texto, en torno a un *ideal formativo*:

La doctrina comtiana se había infiltrado en las Normales, combinándose curiosamente con las lecciones de cosas estilo Rébsamen [...] Yo aceptaba sin discusiones la divinidad de Jesucristo. Mi tía escuchaba y parecía compadecerme. Discretamente puso en mis manos el libro que era la Biblia de su gremio, «La Educación», de Spencer. Me excitó también a leer el «Emilio», de Rousseau [...] A propósito del tema religioso entablamos María y yo vivas polémicas... Mi madre escuchaba y me apoyaba siempre, reforzando mis ingenuos argumentos. La tía, firme en su erudición de colegiala, nos agobiaba de cifras y datos. Mi madre se quedaba preocupada; probablemente consultó algún confesor; lo cierto es que ella entonces también empezó a proveerse de libros y creo que entonces revisó un Balmes que anduvo en sus manos y luego fue herencia mía que no llegué a disfrutar porque me aburría. Más tarde he comprendido que las discusiones con la tía le sirvieron para enterarse de la clase de doctrinas que yo tendría que afrontar en la escuela y se ilustró en ella para aconsejarme mejor. (p. 79).

Nótese la ocurrencia del mismo mecanismo discursivo que el descrito con relación al ritual quirúrgico, consistente en asimilar el libro de Spencer con la “Biblia” de los positivistas mexicanos, infiltrados en la Escuela Normal. Pareciera, entonces, que la confrontación con el positivismo corre como una línea argumental

paralela a, o mejor dicho, correlativa de la manifestación progresiva de un destino heroico; pero, más bien, aquélla funge como un apoyo para validar epistemológicamente la empresa bio-gráfica, desmarcándola de los códigos de verosimilitud que impone la historiografía positivista -a la que, como lo ha mostrado Víctor Díaz Arciniega, pretende ajustarse la mayoría de las memorias de revolucionarios sucedáneas a las de Vasconcelos¹⁰. De modo que la perspectiva “heterodoxa” de las *Memorias* no sólo provendría de su “revisionismo” en lo referente al papel jugado por la Reforma liberal dentro del proceso formativo de la nación; y mucho menos de una simple afirmación romántica de la subjetividad (a pesar de que ésta también puede estar presente en el texto); por el contrario, me atrevo a afirmar que el singular *legado* de este texto proviene de la *perspectiva que abre* para que podamos mirar, explicar la *Bildung*-es decir el proceso formativo del individuo en relación con su entorno cultural¹¹-, mediante *la puesta en relato de*

¹⁰ “En sentido contrario a las *Memorias* de Vasconcelos, para el común de las autobiografías y memorias, en forma implícita se propone un concepto retórico que privilegia la «verdad histórica» sobre el recuerdo subjetivo que conduce a «hechos falseados», como aclaran Pani y tantos más. Refutar, corregir «precisar», «fijar», y allegar los documentos indispensables que «los historiógrafos deben [conocer] para que se pueda establecer en definitiva la verdad» [...], es el reclamo previo que se hacen para sí mismos quienes emprenden la tarea de testimoniar y documentar la Revolución” (Díaz Arciniega, 2000: 744-745).

¹¹ Como lo señala Danièle Cohn-Plouchard, “Le roman de formation combine l’idée d’un déploiement psychologique individuel en interaction avec le monde qui l’entoure et une élévation de l’humanité à travers le héros [...] le roman de formation cherche à réaliser la *Versöhnung*, c’est-à-dire la réconciliation de l’individu et du monde” (1990: 161). En lo referente al *Ulises*, esta dialéctica de la formación es certeramente descrita por V. Díaz Arciniega: “De esta manera, entre la primera y la segunda mitad del libro, el autor realiza un cambio en su perspectiva narrativa:

los avatares de la transmisión de la experiencia y sus modalidades, en el horizonte de las generaciones. Lógica interpretativa que sin duda representa un cuestionamiento profundo sobre la *ruptura cultural* que implicó la Reforma.

Es con la solvencia que el relato se otorga a partir de la “experiencia epistemológica” de los hospitales, como puede encadenar esa narración con la de la “verdadera pendiente” -el verdadero “descenso a los infiernos” del protagonista-; a saber, aquel que éste experimenta durante el trance pasional al que lo somete la misteriosa María Sarabia, en el capítulo que precede a “Chorro de claridad”, es decir en “Conatos de pasión”. Y es que, si bien el narrador-protagonista señala, después de haber referido el efecto vivificante de la lectura de la *Comedia* (“«Ahora es preciso que sacudas tu pereza; que no se alcanza la fama reclinado en blanda pluma»”), que sus cursos de Derecho Romano y Ley civil “eran círculos infernales que debía atravesar sin Virgilio y sin Beatrices, pero eran peldaños de [su] escala y se hacía menester prepararlos con «ánimo sereno»” (p. 214), el verdadero “infierno” para el cual Dante es considerado guía es el de la pasión amorosa que consume al protagonista, y por ende, su “destino”.

En efecto, la joven María, mesera en un modesto café, era una “linda perdida de largos cabellos oscuros, labios enloquecedores, talle flexible y largas ancas envueltas en falda roja”, en suma, “la imagen viva de la angustia que puede tornarse en goce” (p. 206), a la que, imbuido de un pueril sentimiento de superioridad (so-

del análisis de la formación del sujeto dentro del contexto familiar pasa al análisis del contexto histórico y político que se conforma en torno al sujeto protagónico. Así, parece sugerir, integra al hombre en su doble identidad: la íntima y la social, base sobre la que descansaría la conformación del proceso de pensamiento filosófico” (2000: 737).

cial), el protagonista pretendía “sacar del fango”, de lo que resulta, sencillamente que es él quien se “iba hundiendo”; pues:

[s]us gustos de interminable vagabundeo me fatigaban; la bebida fuerte y copiosa me arruinaba el estómago; las desveladas me consumían. Los ratos que no pasaba con ella los dedicaba a revisar febrilmente los textos del examen que se aproximaba. Perder el curso hubiera sido una catástrofe. (p. 209).

No sólo el encuentro con Dante infunde al protagonista el vigor y el “ánimo sereno” que le permiten “salvar el curso”, sino que, además, María se ausenta “providencialmente” durante el tiempo adecuado para que él recupere el tiempo de estudio perdido¹². Sobre todo, dicho encuentro resulta importante porque está en la base de una decisión que el joven Vasconcelos tomará unos capítulos más adelante, y que constituye el vértice narrativo a partir del cual su proceso íntimo de formación desemboca en una salida a la vida pública. En ese sentido, el capítulo llamado “Dostoyevsky” resulta capital: pues es allí donde, dentro de un contexto político de incipiente agitación política y social, el protagonista escribe un artículo periodístico en el que recupera las anécdotas de sus compañeros de colegio en Campeche, hijos de hacendados, para denunciar las vejaciones a las que eran sometidos los trabajadores del campo; y en donde, subsecuentemente a la publicación de dicho texto en la prensa capitalina, conoce una “grande y virginal

¹² “Y la fortuna estuvo de mi parte: la tentadora, la irresistible María se despidió de nosotros un mes antes del examen; marchaba, según dijo, a visitar a su familia por el Bajío, y regresaría a principios de año, más o menos para la fecha en que yo estaría de vuelta de mi viaje de vacaciones a la frontera” (p. 217).

sacudida de la fama” que lo lleva a exclamar: “¡Tan fácil así era el éxito!” (p. 235).

Así, dentro de las incidencias de la vida de estudiante, “dostoyevskiana” por el universo social en el que tiene lugar -el mundo de la “vecindad”-¹³, cobran fuerza las anécdotas de tinte político; y es en ese tono que se refieren dos manifestaciones estudiantiles, organizadas por los “veteranos del jacobinismo”, ya para adular al tirano, ya para “pegar al clero indefenso”, aunque la segunda de ellas termina con la represión policíaca, en el momento en el que “la turba empujada por los jacobinos se disponía a franquear el umbral del templo” (pp. 237-238). Esto da pie a un pequeño análisis histórico, presidido por la observación del cambio generacional, en el que se señala que los estudiantes eran arrastrados a tales desmanes, “pues las generaciones preparatorias ya no compartíamos la saña anticlerical de las gentes de la Reforma”; simplemente, explica el narrador, sucedía que los jacobinos se sentían relegados por los positivistas, pues éstos estaban suplantando al “Supremo Arquitecto Masónico” por el “Becerro de Oro de los negociantes”; pues en efecto, estos últimos “acogían lo mismo a católicos que ateos con tal de que reforzaran el partido llamado «Científico», cuyo credo definiera Justo Sierra y cuyas ventajas usufructaba una docena de cortesanos hábiles” (p. 238). En suma, se narra someramente el declive cultural y político del jacobinismo, lo que da pie a un balance: “La decadencia de Universidades y fundaciones por causa de un sistema legal equivocado

¹³ “El ambiente de las vecindades infelices, el desconcierto de nuestros círculos estudiantiles, el tufo del despotismo, la complacencia de las autoridades con todos los vicios susceptibles de ser explotados; el desamparo de las mujeres caídas, el frenesí sentimental de nuestras almas, todo era tan cabalmente dostoyevskiano que, con razón, los libros del ruso nos conmovían la entraña” (pp. 234-235).

y sectario, era prueba patente de la esterilidad de la Reforma” (p. 239); después del cual sigue inmediatamente otro más, pero que sitúa el proceso formativo del protagonista dentro del horizonte de las generaciones:

En general mi generación era escéptica, indiferente a la cuestión religiosa. Por mi parte adopté el comtismo y el evolucionismo y después el voluntarismo de Schopenhauer, como otras tantas etapas del largo experimento filosófico que sería toda mi vida. (p. 239).

Resulta pues evidente que ningún “laboratorio” parece más propicio para “experimentar filosóficamente” que la *vida* misma, y que en ningún otro discurso puede dicho proceder adquirir mejor asiento epistemológico que en la (auto)biografía. Lo cual otorga una mayor coherencia al pasaje siguiente:

Aceptaba la cosmogonía mecánica, pero sin prescindir del primer motor misterioso y en vano pretendía Spencer convencernos de que la aparición de Cristo era un episodio sin mayor importancia en el desarrollo humano. Lo que él no perdonaba a Cristo era no haber sido inglés. Asimismo, le molestaba Platón, cerebro superior al suyo, no obstante sus dos mil y tantos años de atraso en la cadena evolutiva... Pero no por eso sentía el impulso de volver a la fe de mi infancia [...] de la Iglesia me apartaba la intransigencia en el dogma. En este sentido Tolstoy me proporcionó un alivio. Según su manera, podía volver a sentirme lealmente cristiano. Y no desesperaba de resolver el caso del espíritu, dentro de la conciencia misma, a efecto de no crear dualismos

como los que se atribuía a ciertos sabios católicos: la experimentación para la realidad; la revelación para el dogma. Yo aspiraba a un monismo. A una coherencia de experiencia y videncia. (p. 239).

Como lo demuestra el hecho de que a este capítulo sucede aquel en el que el narrador-protagonista se incorpora a la vida profesional (“De amanuense”), esta reflexión marca un momento narrativo en el que la formación, si bien no se da por concluida, al menos accede a la enunciación de sus fundamentos gnoseológicos. Etapa decisiva del proceso formativo, en tanto constituye el momento de un “hallazgo” que en lo sucesivo habrá de regir la búsqueda, y que por supuesto corresponde al logro de la “conciliación monista” que Vasconcelos pretende realizar “dentro de la conciencia” (que, como vimos, él mismo asimila, aunque no sin ironía, a un laboratorio). Tal y como se lo enuncia, dicho principio rector se aparece como un justo medio, a través del cual el protagonista intenta, “en la ciencia misma”, hallar “el camino de la presencia divina que sostiene al mundo”, es decir:

llegar a Dios por la experiencia. Y no tanto por la experiencia mística, según enseñaba William James en sus “Variedades de la Experiencia Religiosa”, sino por el camino físico químico o en el descubrimiento de la entraña de la cosa. (p. 240).

Sin embargo, es innegable que dicha síntesis se sitúa plenamente en el área problemática que la *Erlebnis* pretendía definir mediante la integración de la singularidad individual dentro de una totalidad concebida como infinito; por lo que resulta natural que el ámbito de expresión conceptual que Vasconcelos utiliza para dar

cuenta de su memorioso ejercicio esté directamente emparentado con el imaginario del vitalismo. El narrador-protagonista concibe su pasado como “aguas profundas y oscurecidas” que la memoria permitiría visitar (p. 74), y asemeja la memoria a aquello que puede reanudar ese “hilo tenue de la personalidad” que con el curso del tiempo se va rompiendo (p. 9), lo mismo que a una “muchedumbre de brotes arbitrarios, parecidos a las explosiones de la coherencia nocturna que unas veces revienta en ramillete de luces y otras falla dejando sólo humo” (p. 98). Y es así como se acerca inevitablemente -a pesar de la riqueza evocativa y de la vigencia epistemológica de esas imágenes- a las “contradicciones” propias de la “filosofía de la vida”:

En el *Erlebnis*, la experiencia interior se revela de hecho como una “corriente de conciencia” que no tiene principio ni fin y que al ser puramente cualitativa no puede detenerse ni medirse. Por eso Dilthey compara nuestro ser, tal como se revela en la experiencia interior (*Innere Erfahrung*), con una planta cuyas raíces están sepultadas en la tierra y que sólo deja ver las hojas, mientras que Bergson, para explicar el acto con que accedemos al flujo de los estados de conciencia y a la duración en su pureza originaria, debe recurrir a una intuición que no logra definir sino en los términos con que la mística neoplatónica caracterizaba la unión con el Uno [...] o bien comparándola con la inspiración por la cual el escritor se sitúa de entrada “au cœur même du sujet” y que no puede ser aprehendida en modo alguno porque “si l’on se retourne brusquement vers l’impulsion qu’on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe”. (Agamben, 2004 : 45-46).

“Contradicción”, o más bien “limitación”, que conlleva el riesgo de hundir el conocimiento biográfico acerca de la adquisición y, quizás más importante aún, de la *transmisión* de la experiencia, en las “aguas oscuras” del misterio, como literal y paradigmáticamente lo advierte el propio Vasconcelos en el paratexto situado al inicio del *Ulises*, en donde, en relación con la obra, afirma precisamente que ésta “contiene la experiencia de un hombre que no aspira a la ejemplaridad sino al conocimiento”; no obstante lo cual concluye que el “misterio de cada vida no se explica nunca, y apenas si nosotros mismos podemos rescatar del olvido, unas cuantas escenas del panorama intenso en que se desarrolló nuestro momento” (p. 3).

Es por ello que debemos salir de una concepción cronológica y lineal que buscaría describir una cadena causal, conducente al hallazgo del supuesto núcleo elemental de la “*weltanschauung* vasconceliana”; o dicho de otro modo, fundamentalmente debemos:

renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una localización en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. (Agamben, 2004: 67),

para entonces redistribuir dicho núcleo dentro del *hiato* que constituye la *infancia*, en el sentido que le atribuye el propio Agamben:

Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido

*y sea todavía in-fante, eso es la experiencia [...] Si no existiese la experiencia, si no existiese una infancia del hombre, seguramente la lengua sería un “juego” en el sentido de Wittgenstein, cuya verdad coincidiría con su uso correcto según reglas lógicas. Pero desde el momento en el que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad [...] Lo inefable es, en realidad, infancia. La experiencia es el *mysterion* que todo hombre instituye por el hecho de tener una infancia. Ese misterio no es un juramento de silencio y de inefabilidad mística; por el contrario, es el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad [...] Por eso la fábula, o sea algo que sólo se puede contar, y no el misterio, sobre el que se debe callar, contiene la verdad de la infancia como dimensión original del hombre. (Agamben, 2004: 70-71, 90).*

En el relato vasconceliano -esa elaboración narrativa que compromete a su misterio con la verdad-, el hiato arriba aludido aparece justo como el *faltante* por el cual la conclusión de la formación se ve postergada, a pesar del hallazgo del principio de conciliación. Así, una vez enunciada la disposición a buscar lo divino mediante la experiencia material, el narrador-protagonista señala:

Y a ello se dedicaría toda mi actividad de estudioso... Pero todo se quedaba en esquemas y planes. Ni era llegado el tiempo de formular conclusiones ni mi estado de ánimo se prestaba a ahondar cuestiones profundas. Me consolaba anotando las obras que tendría que ir leyen-

do, imploraba mi destino oscuro, pidiendo un suceso que provocase un cambio. Pues bien advertía el desastre en cada una de mis horas. Provisionalmente formulaba borradores, trazaba cuadros. En realidad me agobiaba la impotencia, aunque soliese buscar excusas de carácter accesorio: que mi estilo resultaba confuso y pobre, y que no era necesario sino vivir y pensar. (p. 240).

Aquí no sólo la naturaleza de ese “presentimiento del desastre” permanece inexplicada -presentimiento que es correlativo de la proyección retrospectiva del “futuro egregio”-, sino que se minimiza el lugar que ocupan la pobreza y la confusión del estilo dentro de la sensación abarcadora de impotencia, aun cuando el narrador confiese implícitamente que envidiaba el éxito de los camaradas que “ya empezaban a publicar prosas bruñidas y selectas”, mientras que él “ambicionaba un estilo suelto y conciso, capaz de resistir la traducción a todas las lenguas”. Sin embargo, el hiato va más allá de la simple dificultad de adquirir una expresión, un estilo. Se trata, más bien, de un espacio “histórico-trascendental” que incita a la elaboración narrativa de una verdad muda, del “misterio de cada vida”, y en particular, de la de José Vasconcelos. Vacío que la autobiografía pretende colmar vanamente, permitiendo, no obstante su fracaso, el vislumbre, mediante su despliegue narrativo, de un posicionamiento histórico frente al horizonte de lo *dado*-la lengua, la tradición, la cultura-, es decir, la significación de la experiencia de ese *advenimiento siempre inacabado* que es la *formación*.

Y es en ese mismo espacio intersticial, ese “origen” no-cronológico que, como dice Agamben, “no ha terminado de advenir” (léase: la “infancia” de un fundador de lo que hoy somos y que por ende es doblemente la nuestra), que hay que situar el otro

hiato fundamental del proceso formativo vasconceliano, a saber, la remisión al limbo de la tradición que él mismo reivindica, o lo que es lo mismo, el paradójico *gesto revolucionario de quien pretende restaurar la valía de la autoridad y de la tradición*.

Dicho gesto no puede ser comprendido sin tener en consideración aquel otro mediante el cual el narrador-protagonista del *Ulises criollo* se hace doblemente huérfano, es decir, la actitud “parricida” consistente en volverse contra las dos aplastantes figuras del liberalismo oaxaqueño (Juárez y Díaz) -encarnaciones de la destrucción del la *matria criolla* a la que él busca retornar gracias al asidero del lenguaje-, propio de su aspiración a deslindarse de la tradición política con la que, evidentemente, Vasconcelos estaba vinculado por su misma herencia materna¹⁴, además de estarlo por nacimiento (nace en Oaxaca), y, de manera menos directa, por su paso por la Escuela Nacional Preparatoria. Me parece que sólo así se vuelve inteligible el hecho de que, enviando a los romanos al “limbo”, el restaurador Vasconcelos convierta su propia gesta fundacional, sobre todo al frente de la SEP y de la cultura oficial del país durante el período de la “Revolución constructiva”, en una postura *íntimamente moderna*. Pues, si junto con Hannah Arendt suponemos que

[t]he crisis of the present World is primarily political, and that the famous “decline of the West” consists primarily

¹⁴ Además de haber nacido en Oaxaca, “su madre era hija del liberal oaxaqueño Esteban Calderón y Candiani que, huyendo de la persecución del general Santa Anna se refugia en Nueva Orleans, donde conoce y trata a Benito Juárez. El doctor Calderón lucha contra los franceses y acoge al general Porfirio Díaz, herido y perseguido. Por orden del presidente Porfirio Díaz y como agradecimiento de su apoyo político, será nombrado senador vitalicio de Oaxaca” (Fell, 1990: 545).

in the decline of the Roman trinity of religion, tradition, and authority, with the concomitant undermining of the specifically Roman foundations of the political realm, then the revolutions of the modern age appear like gigantic attempts to repair these foundations, to renew the broken thread of tradition, and to restore, through founding new political bodies, what for so many centuries had endowed the affairs of men with some measure of dignity and greatness. (Arendt, 1993: 140),

entonces la figura de Vasconcelos deja de aparecer como contradictoria e incomprensible en razón del hiato identitario que existe entre el *revolucionario* y el *reaccionario*, para convertirse en transmisora de la *experiencia de la orfandad*, propia de una cultura rota, que el autor del *Ulises criollo* desesperadamente trató de (re)inventar, a pesar de (quizás) haberse sabido siempre condenado al fracaso, o en todo caso al “desgarramiento trágico”. Más aun, Vasconcelos deviene el transmisor de la experiencia de un límite: el límite del ideal humanista que pretende gestar dialécticamente la formación del individuo y la transformación de lo dado -cultura, lengua, nación-, pero sin hacerse cargo de su propia incapacidad para integrar en dicha dialéctica la apertura constante de y hacia la *alteridad radical*, sin la cual tal advenimiento no es posible. Lo que en este caso corresponde a la imposibilidad de la tradición criolla (no-advenida) para devenir-otra, es decir, una verdadera tradición¹⁵.

¹⁵ Considero que este devenir-otro se insinúa constantemente en el horizonte del proyecto vasconceliano, como lo demuestra la utopía hispanoamericanista de *La raza cósmica*. Por supuesto, este libro es también una magnífica muestra de

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la Historia*, Trad. Silvio Matón, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- ARENDET, Hannah (1993), *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*, New Cork, Penguin.
- BENJAMIN, Walter (1998), “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, pp. 167-173.
- BLANCO, José Joaquín (1977), *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, México, FCE.
- COHN-POUCHART, Danièle (1990), “Le roman de formation”, en Kahn, Pierre *et al.*, *L'éducation. Approches philosophiques*, Paris, PUF, pp. 157-169.
- DIAZ ARCINIEGA, Víctor (2000), “La voz: el eco. Vasconcelos: lección de historia y vida”, en Vasconcelos, José, *Ulises criollo*, Ed. Crítica de la Colección Archivos, México, Conaculta, pp. 732-775.
- DILTHEY, Wilhelm (1945), *Vida y poesía*, Trad. Wenceslao Roces, México, FCE.
- (1995). *Ecrits d'esthétique*, Trad. francesa Danièle Cohn y Evelyn Lafon, Paris, Gallimard.
- FELL, Claude (1989), *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, México, UNAM.

las modalidades mediante las cuales el criollismo, como proceso formativo de una cultura, encuentra rápidamente sus límites frente a la alteridad radical que para él representan las tradiciones, también rotas, de la cultura indoamericana.

- (2000), “Cronología”, en Vasconcelos, José, *Ulises criollo*, Ed. Crítica de la Colección Archivos, México, Conaculta, pp. 545-572.
- GADAMER, Hans-Georg (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Trad. Ana Agud y Rafael Aparicio, 2 vols., Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA DE LA SIENRA, Rodrigo (2007), “Literatura y formación en el México post-revolucionario. El horizonte del Departamento Editorial de la SEP”, en García de la Sienra, Rodrigo, coord., *Configuraciones formativas II. Formación y praxis*. México, Universidad de Guanajuato, pp. 111-136.
- GIAMUSSO, Salvadore (2006), “Le sens de l’identité. Une approche anthropologique de l’expérience historique”, en Deniau, Guy y Stanguennec, André, coords., *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes - juin 2005*, Paris, Le Cercle Herméneutique, pp. 163-176.
- LARROSA, Jorge (2003), *La experiencia de la lectura. Ensayos sobre literatura y formación*, México, FCE.
- LEJEUNE, Philippe (1996), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- MATUTE, Álvaro (1999), *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE / UNAM.
- MONTAIGNE, Michel de (2001), 1595, *Les essais*, Paris, Librairie Générale Française.
- PINSON, Jean-Claude (2006), “L’expérience poétique aujourd’hui”, en Deniau, Guy y Stanguennec, André, coords., *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes - juin 2005*, Paris, Le Cercle Herméneutique, pp. 177-190.
- RICOEUR, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI.

- SZONDI, Meter (2003), *Essai sur le tragique*, Trad. francesa Jean-Louis Besson, Myrto Gondicas, Pierre Judet de la Combe, Jean Jourdheuil, Belval, Circé.
- VASCONCELOS, José (2000), 1935, *Ulises criollo*, Ed. Crítica de la Colección Archivos, México, Conaculta.
- (2002), 1935, *De Robinsón a Odiseo. Pedagogía estructuraliva*, México, Senado de la República.