

La idea de América en el historicismo mexicano. Notas de investigación*

Andrés KOZEL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Para el doctor Fernando Chico Ponce de León,
neurocirujano eminente, fino conocedor de la historia mexicana*

1. Introducción

Si es cierto que contamos con estudios relativos a la génesis y evolución de la idea de América,¹ al historicismo mexicano en tanto corriente intelectual² y, por supuesto, a las trayectorias y obras de sus figuras más representativas,³ también lo es que no disponemos a la fecha de una contribución que aborde en profundidad y de manera historizada y sistemática el espacio de intersección identificable entre aquella idea de larga y policroma historia y esa específica corriente intelectual.⁴ Se trata, evidentemente, de una carencia que cabe lamentar por, al menos, tres razones principales. En primer lugar, del seno del historicismo mexicano emergieron al menos tres de las más vigorosas y fértiles versiones contemporáneas de la idea de América, a saber, las elaboradas por José Gaos,

* Una versión previa y algo más breve de este ensayo fue presentada al Simposio Filosofía Latinoamericana: Memoria, Crítica y Utopía, del 53o. Congreso Internacional de Americanistas; podrá accederse a una versión más amplia y detallada en *La idea de América en el historicismo mexicano. Estudio y antología de textos*, libro en preparación.

¹ Destacan Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*; Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, y José Luis Abellán, *La idea de América. Origen y evolución*.

² Como la contribución de Álvaro Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*.

³ Por ejemplo, vv. AA., *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70o. aniversario*; Álvaro Matute, “Estudio introductorio” a Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*; Josefina MacGregor, coord., *Homenaje a Edmundo O’Gorman*; vv. AA., “Expediente: Edmundo O’Gorman: la crisis y el porvenir”, en *Historia y Grafía*, núm. 25; Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, con “Prólogo” de Mario Magallón Anaya [1986]; Alberto Saladino y Adalberto Santana, comps., *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*; Guillermo Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*; también, vv. AA., “Homenaje a Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 5, núm. 107. La lista se alargaría si, como creo que habría que hacer, se incluyese a José Gaos entre los historicistas mexicanos.

⁴ Única y relativa excepción en tal sentido es el temprano aunque desafortunadamente breve artículo de Eduardo Blanquel, “Dos ideas sobre América: Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea”, en *Anuario de Historia*, año 1.

Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea.⁵ En segundo lugar, entre esas tres versiones de la idea de América se estableció un complejo entramado de relaciones —de tributación, deslinde creador y distancia polémica. Aun si tales relaciones fueron mayormente tácitas, su consideración reviste un enorme interés para una perspectiva latinoamericanista actual: lo que estuvo en disputa ahí giró en torno a la interpretación del sentido de la historia americana y a su justa ubicación en el más amplio registro de la historia universal. En tercer lugar, de la consideración conjunta de esas tres versiones de la idea de América y de su necesaria articulación con debates más amplios —los relativos a la índole y valor del Nuevo Mundo, a la contraposición entre las dos Américas, al lugar de España en la historia, a la experiencia de la modernidad en general— cabe esperar iluminaciones productivas, no sólo del sentido y la significación de las obras indicadas, sino además, y sobre todo, de una zona de interconexiones simbólicas que es tan densa y fascinante como vital para el robustecimiento de una perspectiva latinoamericanista fecunda.

La aspiración a adentrarse en este terreno adquiere mayor relevancia en un momento como el presente, entre cuyos rasgos decisivos, que no pretendo inventariar ni discutir aquí, parece contarse cierta confusión en lo que respecta al establecimiento de las metas deseables y de las estrategias para alcanzarlas. Para quienes nos resistimos a sumarnos al cultivo de la erudición minimalista predominante en importantes zonas de la práctica académica, cuyo mutismo es sin duda una respuesta posible, aunque de ninguna manera necesaria, a los dilemas derivados de la crisis civilizatoria que nos envuelve, estudiar las implicaciones de esos planteamientos tan próximos a la hoy, a mi modo de ver, superficialmente desestimada filosofía de la historia puede resultar productivo para recentrar y reorientar una serie de debates relegados, quizá demasiado apresuradamente, al arcón de los olvidos.

2. *América e historicismo c1940: todo menos significantes vacíos*

La idea y la corriente intelectual que se entrecruzaron en el México de c1940 tenían ya, en sí mismas, sus historias: América e historicismo eran entonces muchas cosas, pero de ninguna manera significantes vacíos.

Desde que en 1507 hizo su aparición en la escena de la cultura, el término América fue atrayendo hacia sí distintos haces de significados, inscribiéndose y reinscribiéndose en configuraciones simbólicas más vastas, invariablemente atravesadas por reflejos ideológicos, identitarios y morales. Más temprano que tarde, América se volvió un terreno sobre el cual la imaginación europea y luego también la americana proyectaron algunos de sus sueños y pesadillas más ricos, de sus utopismos y antiutopismos más exuberantes. Objeto tanto de encarecidas alabanzas como de ásperos vilipendios, la entidad América fue desde el siglo XVI materia de intensas disputas relativas a su índole y valor.⁶ Durante un largo tiempo la noción coexistió con otras orientadas a nombrar el mismo

⁵ Es cierto que Gaos no nació ni se formó en México, sin embargo, también lo es que su aporte al pensamiento hispanoamericano —tan crucial como dilemático— tuvo lugar *a partir de* y en buena medida *debido a* su radicación en México.

⁶ Disponemos de tres estudios monumentales sobre esta dinámica: los dos de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, y *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal*

referente —Indias, Indias occidentales, Nuevo Mundo... Consolidada la diferenciación entre “lo americano” y “lo europeo”, el concepto, que a lo largo del siglo XVIII había ganado algún terreno, se escindió a comienzos del siglo XIX, dando lugar al planteamiento de la contraposición entre las dos Américas.⁷ En uno de sus cauces, la escisión gravitó hacia un encuentro con la idea genérica de *latinidad* y, poco después, a la gestación y robustecimiento de la expresión *América Latina*.⁸ Décadas más tarde, hacia el cambio de siglo, la densa respuesta textual suscitada por el conflicto hispano-norteamericano contribuyó a fijar y a precisar el tópico de la contraposición entre las dos Américas, llegando a articularse, en ocasiones, con los conturbados desarrollos que vieron la luz en la España de ese tiempo.⁹ En la década de los veinte, la convergencia entre un conjunto de elementos asociados a la política cultural de la Revolución mexicana —en cuya concepción y materialización desempeñó un papel crucial José Vasconcelos—, y a la expansión

Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo, y el más reciente de David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*.

⁷ Hegel fue tal vez el primer autor de renombre que tematizó la contraposición entre las dos Américas. Recordemos, con Gerbi, que el filósofo alemán desarrolló paralelamente dos líneas interpretativas al respecto: de un lado, cultivó, no sin ambivalencias, los motivos antiamericanos presentes en autores dieciochescos, absorbiéndolos en la arquitectura de su Sistema —de ahí las ideas de América como continente inmaduro y sin historia, carente de razón de ser hasta la llegada de los europeos, y la derivación hacia una imagen del mismo como “País del Porvenir”—; del otro, contribuyó a dar forma a la contraposición entre las dos Américas, sin dejar de articularla con un juicio de valor, cuyos términos básicos serían retomados por una pléyade de autores: en efecto, aun cuando también visualizaba a la América del Norte como demasiado natural y muy poco política y espiritual, Hegel ubicó en ella procesos y temas juzgados “con signo positivo” —la colonización, la Reforma, el orden, la libertad...—; en la América del Sur, por el contrario, identificó únicamente motivos caracterizados “negativamente” —la conquista, el catolicismo, la anarquía y el militarismo. Contemporáneamente, la contraposición entre las dos Américas se planteó también en la América que iba dejando de ser española; centralmente, por Simón Bolívar y por algunas de las figuras que secundaron sus iniciativas.

⁸ Si la primera ha de ligarse a los incipientes desarrollos de la filología romántica —que venía insistiendo, entre otras cosas, en la especificidad histórica de las lenguas latinas o románicas— y a las peripecias de los afanes hegemónicos franceses desde, por lo menos, los tiempos de la Monarquía de Julio, la segunda, aunque en cierto modo derivada de ella, hizo su aparición a mediados de la década de 1850, como parte de la reacción de un grupo de intelectuales latinoamericanos en el exilio a las recientes tentativas expansionistas de Estados Unidos —la guerra con México— y a la intervención de William Walker en Nicaragua. Véanse al respecto: John Phelan, *El origen de la idea de Latinoamérica*; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, esp. cap. III, y Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental socialista y libertaria...”, en *Caravelle. Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, núm. 46. Esta masa textual encierra una disputa —Phelan, que no estaba al tanto de los previos hallazgos de Ardao cuando elaboró su trabajo, sostuvo que no sólo la idea, sino también la expresión “América Latina”, eran de origen francés; a raíz de eso, Ardao se ocupó de remarcar la génesis latinoamericana y antiimperialista de la segunda—, y una rectificación —Rojas Mix dio con un documento que conduce a no a invalidar la interpretación de Ardao sino a precisarla, en el sentido de puntualizar que fue el chileno Francisco Bilbao y no el colombiano José María Torres Caicedo el primero en emplear la expresión “América Latina” en 1856.

⁹ Las obras emblemáticas de esa etapa son, se sabe, los escritos de José Martí en general y el *Ariel* de José Enrique Rodó (1900). También es esencial “El triunfo de Calibán”, de Rubén Darío, que precede en un par de años al célebre ensayo de Rodó, y cuya virulencia para con “esos búfalos de dientes de plata” es notoriamente más marcada. En esa época, y en los lustros siguientes, salieron a la luz fuertes manifestaciones contrarias a la política exterior norteamericana y al panamericanismo en general (Eduardo Prado, Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona, Carlos Pereyra, etcétera). La literatura de y sobre la generación del 98 española y sus ramificaciones es profusa; refiero solamente una obra capital: José Carlos Mainer, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*.

a nivel continental de los postulados de la Reforma Universitaria —en el marco de la cual hay que situar, por ejemplo, la proyección de un liderazgo continental como el de Víctor Raúl Haya de la Torre—, tuvo entre sus consecuencias el esclarecimiento relativo de los rasgos definitorios de lo que ya era una tradición ideológico-cultural específica, llamada hispano, ibero, latino o indoamericanismo, crecientemente signada, más allá de los matices y de la diversidad de sus cauces, por el antiimperialismo y por la distancia crítica frente a Estados Unidos o, al menos, frente a los *malos* Estados Unidos.¹⁰ No hay que olvidar empero que, paralelamente, habían ido emergiendo distintas iniciativas neomonroístas o panamericanistas, usualmente encabezadas por la diplomacia de la potencia del norte; en particular, en los lustros que siguieron a la crisis económica de 1929-1932, estas iniciativas experimentaron una vigorización notoria, expresada ante todo en la “política del buen vecino” de Franklin D. Roosevelt y, más cerca de nuestros intereses, en la emergencia de la propuesta historiográfica de Herbert E. Bolton, consistente en reescribir la historia americana partiendo del supuesto de la unidad histórica del continente: lo americano como *factor aglutinante* se resistía a desaparecer.¹¹

Historicismo es, por su parte, una noción problemática: las definiciones disponibles aluden a referentes dispares. En sentido amplio, cabe pensarlo como una corriente de pensamiento surgida hacia la segunda mitad del siglo XVIII, fundamentalmente en Alemania, en contraposición a las doctrinas universalistas entonces predominantes; como ha señalado Friedrich Meinecke en su obra clásica, el término historicismo, que despuntó en los años setentas del siglo XIX, es aproximadamente cien años más nuevo que el proceso espiritual que bajo él solemos comprender.¹² Entre las características definitorias de la corriente se cuentan tres elementos fundamentales: uno, el llamado a sustituir la consideración generalizadora de lo humano por un enfoque individualizador; dos, la puesta de relieve de la mutabilidad como rasgo decisivo del mundo y el derivado acento en la explicación genética, y tres, el énfasis colocado en la necesidad de separar las esferas de lo natural y lo histórico, así como de distinguir los tipos de conocimiento que cada una de esas esferas reclama. Al destacar el carácter particular de las experiencias históricas, el peso del cambio y la autonomía del mundo histórico, el historicismo tendió a conectarse con el relativismo cultural; también, a veces, con el relativismo episte-

¹⁰ *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos es tal vez el texto de época que testimonia mejor dicho argumento. Es también enorme la bibliografía que se ocupa de este momento cultural. Menciono dos estudios importantes: Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, esp. cap. IV: “El iberoamericanismo de Vasconcelos”, y Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, esp. cap. III: “Estamos viviendo una hora americana...” Para un panorama general, véase Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, Primera Parte.

¹¹ Herbert Bolton formuló su propuesta en “The epic of greater America”, discurso pronunciado en la American Historical Association a comienzos de los años treinta. Véanse Howard Cline, ed., *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*, y Lewis Hanke, *¿Tienen las Américas una historia común?* El enfoque boltoniano pasó a orientar parte de los abordajes a la historia de América —en particular los promovidos por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia—, y dio lugar a una temprana polémica en la que participó Edmundo O’Gorman. La idea de lo americano como “factor aglutinante” está tomada de Horacio Crespo, “Diego Barros Arana y su *Historia de América*”.

¹² Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, “Advertencia preliminar”. Las consideraciones que siguen se basan en esta obra. También en Á. Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*, Primera Parte.

mológico y con el presentismo historiográfico; muy habitualmente, además, con una sensibilidad antipositivista.

No obstante lo anterior, las dificultades para alcanzar una definición satisfactoria del historicismo persisten, entre otras, por las dos razones siguientes: en primer lugar, si es cierto que normalmente se acepta que el énfasis en la comprensión de las realidades pasadas en tanto realidades otras es condición necesaria para que haya historicismo, también lo es que suele ligarse a la corriente con el presentismo historiográfico, sin que haya pleno acuerdo acerca de cuáles modalidades de articulación de estos dos impulsos en principio contradictorios se dejan incluir dentro del historicismo y cuáles no; en segundo lugar, si es cierto que generalmente se acepta que el énfasis en lo individual o en lo particular debe estar presente para que haya historicismo, también lo es que no hay pleno acuerdo en cuanto a qué dosis de referencia a lo universal y a algún tipo de horizonte teleológico pueden llegar a ser soportadas por un enfoque historicista consecuente. ¿Está el historicismo limitado a ver solamente entidades —individuos históricos— que nacen, crecen y mueren, sin demasiadas conexiones entre sí?; ¿esta peculiaridad lo condenaría irremisiblemente a desbarrancarse, vez tras vez, en el laberinto de un esencialismo particularista limitado a rumiar referencias a distintos espíritus colectivos en última instancia autorreferenciados?; ¿o puede el historicismo, sin negarse a sí mismo, dedicarse a explorar los meandros de la historia universal y su horizonte futuro, sea bajo la forma de alguna clase de escatología esperanzada, sea tributando a algún tipo de planteamiento decadentista global?; En otras palabras, ¿es la idea historicista de la historia heredera de la concepción del movimiento circular postulada por los griegos (carente en principio de sentido), o es deudora más o menos secularizada del *eschaton* característico de la tradición judeocristiana, marcada por la espera confiada en la salvación, ligada al profetismo y llena, por tanto, del sentido ausente de la mirada clásica...?¹³ Pero, ¿hay una idea historicista de la historia o hay, más bien, varias, no necesariamente compatibles entre sí, resultando entonces que son las preguntas precedentes las que carecen de sentido? Y, de ser así, es decir, de haber varias ideas historicistas de la historia, ¿qué sentido tendría seguir empleando la noción...? El hecho de que éstos y otros aspectos tan fundamentales sean materia de debate explica que no resulte sencillo establecer de manera satisfactoria el canon de autores y obras historicistas: los casos prominentes de Hegel, Ranke y Marx son emblemáticos en este sentido: ¿fueron historicistas?; ¿hasta qué punto?; ¿en qué sentidos...? Da la impresión de que no sólo se impone el uso del plural —decir historicismos en vez de historicismo—, sino además la certidumbre de que una obra o un autor pueden ser historicistas en algún sentido o momento sin serlo plenamente en otro —es entonces trabajo del analista desentrañar en cada caso tan intrincada madeja de cuestiones.

Volvamos a c1940. La llegada al México posrevolucionario de un buen número de intelectuales españoles exiliados a causa de la guerra civil tuvo por efecto conectar de un modo peculiar a la cultura mexicana con una serie de cauces de la tradición cultural europea, entre los que corresponde ubicar —en un lugar en modo alguno tangencial— cierta versión del historicismo.¹⁴ La obra de los historicistas mexicanos y, en particular,

¹³ Sobre esta importante distinción, véase Karl Löwith, “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*.

¹⁴ Del cúmulo de materiales que pueden consultarse a este respecto, menciono tres que he empleado como guía aquí: Ramón Xirau, “Los filósofos españoles transterrados”, en vv. AA., *Estudios de historia de la filosofía*

aquellas de sus elaboraciones que en las décadas de los cuarentas y de los cincuentas, y aún después, vinieron a enriquecer de manera notable el debate sobre América, hallaron inspiración decisiva en dicha conexión. De acuerdo con Álvaro Matute, el historicismo que llegó a México hacia 1940 fue un historicismo diltheyano-heideggeriano-orteguiano, teñido de vitalismo y existencialismo, y mediado, además, por la asimilación recreadora de Ortega y Gasset y, más específicamente, de sus portadores españoles transterrados a México —cabe destacar entre ellos a Eugenio Ímaz y, muy especialmente, a José Gaos.

Es sabido que el delineamiento por Gaos de un programa de estudios sobre el pensamiento y la historia de las ideas hispanoamericanas o en lengua española supuso una relación de tributación y deslinde con respecto a las posiciones de Ortega y Gasset sobre América. El deslinde fue en buena medida tácito, e incluyó una asimilación creadora de cierta indicación diltheyana; por lo demás, y como también veremos, fue una operación compleja, de enigmáticas y hasta desconcertantes ramificaciones. No es posible hacer justicia aquí a los debates relativos a la significación de la filosofía de Ortega y Gasset; ni siquiera limitándonos a sus puntos de vista sobre la modernidad, sobre España y sobre América.¹⁵ Lo que sí puede decirse es que cabe visualizar en la obra de Ortega una relación con la experiencia de la modernidad occidental que combina, de manera conflictiva, cuatro impulsos: uno, la percepción de una serie de carencias en el ámbito de lo que cabría designar como “lo propio” (en su caso, España); dos, el deseo de subsanar esas carencias por la vía de una apropiación de alguna parte o de todo eso que, en contraste, podría denominarse “lo ajeno”; tres, la valorización, a veces ambigua, de ciertas zonas de “lo propio”, y cuatro, cierto recelo o distancia crítica frente a eso supuestamente ajeno —la experiencia de la modernidad occidental, de su versión dominante— que no sólo se anhela sino

en México; Juan Antonio Ortega y Medina, “La aportación de los historiadores españoles transterrados a la historiografía mexicana”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10, y José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* [Madrid, FCE, 1998].

¹⁵ De un lado, hay autores que sostienen que Ortega buscó, y en alguna medida consiguió, perfilar un pensamiento liberador para España, no alcanzando a concebir algo equivalente para América Latina; desde este prisma interpretativo —que subraya el germanismo eurocentrista de Ortega— habría sido Gaos quien, una vez establecido en México, consiguió subsanar la deficiencia (por ejemplo, Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*). Sin necesariamente rechazar lo antedicho, hay autores que colocan el énfasis en el papel fundamental desempeñado por Ortega en lo que concierne a la justificación epistemológica de una filosofía atenta a las circunstancias, no sólo a las inmediatas, sino también a las pasadas; desde esta perspectiva, Ortega habría impulsado, aun sin buscarlo, el desarrollo de la historia de las ideas en América Latina; las inquietudes hispanoamericanistas de Gaos, orteguianas después de todo, hallaron suelo fértil en México, donde, por ejemplo, Samuel Ramos venía trabajando en dirección afín. (Fue el propio Gaos quien trazó las coordenadas fundamentales de esta línea argumentativa; un texto muy importante al respecto sigue siendo el de Leopoldo Zea, “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, 1956; además, José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* [México / Madrid, FCE, 1998], Introducción, esp. punto II.4; Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, esp. pp. 137-155.) De otro lado, hay autores que remarcan que en Ortega hay no sólo una idea de Iberoamérica —la cual despunta específicamente en su *Meditación del pueblo joven*—, sino además una consideración de las periferias como lugares que albergarían oportunidades de superación para las limitaciones de una modernidad ya entrevista como decadente. (Cf., por ejemplo, Javier Pinedo, “José Ortega y Gasset, España y la modernidad”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 121; para Pinedo, “Ortega y Gasset se mueve en el horizonte de una modernidad que puede ser al mismo tiempo necesaria e insuficiente”.)

que también se cuestiona y se rechaza.¹⁶ Pero lo que más importa poner de relieve aquí es que dichos impulsos en conflicto se irían desplegando —en distintas y hasta cierto punto variables modalidades de articulación— en las elaboraciones de Gaos, O’Gorman y Zea: pienso que es no sólo legítimo, sino además productivo, leer sus elaboraciones desde esta clave. Naturalmente, esto último supone abandonar la imagen de las obras como entidades monolíticas e inmutables, para pasar a verlas como objetos minados de tensiones a la vez que cambiantes, cuyos inestables énfasis resultan indisociables de los respectivos y no menos cambiantes contextos de enunciación.

3. *Tres ecuaciones complejas y no necesariamente estables*

No hay espacio aquí para examinar debidamente los complicados y sinuosos modos a través de los cuales la serie de cuestiones referida se fue desplegando en los textos y trayectorias completos de José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea. Me limitaré, por ello, a puntuar una serie de elementos en torno a los cuales resultará posible articular un debate.

Buena parte de lo que Gaos realizó durante el primer tramo de su labor en México es indisociable de su cercanía a Ortega y Gasset y de su toma de contacto con las obras de Heidegger y de Dilthey, la cual había tenido lugar al menos un lustro antes de abandonar España. La llegada a México, la relación estrecha y fecunda con algunas de las más destacadas personalidades del medio intelectual mexicano —Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes—, así como la rápida asimilación de su nueva condición de transterrado, fueron conduciendo a Gaos, al menos en lo que respecta a una importante faceta de su desbordante actividad, por nuevas e imprevistas sendas temáticas, entre las que destaca su atención a temas hispanoamericanos.¹⁷ Inescindible de lo anterior es la formulación, en los años mexicanos que van entre 1942 y 1946, de una propuesta programática para el estudio del pensamiento en lengua española de alto nivel de elaboración, como quizá no había otra entonces.¹⁸ Todo parece haber comenzado en 1941, aunque las primeras textualizaciones vieron la luz al año siguiente. La maniobra argumental desplegada en aquellos primeros textos hispanoamericanistas nos hablan de un Gaos orteguiano, circunstancionalista, entusiasmado por México e Hispanoamérica y convencido de que la experiencia hispano o iberoamericana podía ofrecer algún tipo de mensaje a un mundo en crisis —no olvidemos que estamos en plena Segunda Guerra Mundial.¹⁹

¹⁶ Hay varias obras de Ortega que merecen considerarse en este sentido. Además de las más frecuentemente mencionadas —*Meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1921)—, están *Las Atlántidas* (1924) y los artículos dedicados a Hegel en ocasión de su centenario —uno de ellos titulado “Hegel y América”.

¹⁷ Es un hecho hasta cierto punto comprobado que no hay en la obra de Gaos referencias directas a América anteriores a 1938.

¹⁸ Para decirlo por la vía de un razonamiento contrafáctico: de haber permanecido en España, o de haber optado por trasladarse a otro destino distinto de México —supongamos Estados Unidos, otro país europeo o, incluso, otro país hispanoamericano—, habría sido altamente improbable que Gaos se adentrara en la órbita del hispanoamericanismo del modo en que lo hizo, es decir, con tanto entusiasmo y fervor.

¹⁹ José Gaos, “Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?” y “¿Cómo hacer filosofía?”, ambos en *Cima*, núms. 5 y 6, febrero y marzo de 1942, respectivamente —recogidos en *Obras completas VI*. Siguieron los más elaborados y cruciales “El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-

Entre las condiciones intelectuales de posibilidad de la propuesta de Gaos hay que ubicar en un lugar decisivo su apropiación de la afirmación diltheyana según la cual la historia de la filosofía ha de pensarse como una *alternancia* entre momentos sistemáticos y asistemáticos, no resultando posible afirmar que los segundos sean necesariamente menos valiosos que los primeros; el Gaos de 1942-1944 articuló esa imagen y esa valoración, ambas de innegable cuño historicista-relativista, con el carácter predominantemente asistemático del pensamiento en lengua española, abriendo así la posibilidad de una apreciación favorable del mismo y de su historia. En mi opinión, uno de los lugares de la obra gaosiana donde las consecuencias de este impulso historicista eclosionan de manera más creativa, estimulante y estremecedora es el magnífico ensayo titulado “La decadencia”, edificado justamente sobre pilares historicistas radicales, a partir de los cuales se labra la imagen de una España que diside promisoriamente de la desestimada modernidad imperante.²⁰ Huelga resaltar el ostensible parentesco entre esa meditación y el segundo prólogo orteguiano a *España invertebrada* (1922). Y sin embargo...

Sin embargo, varias cosas. Por un lado, en ese mismo Gaos de principios de los años cuarenta encontramos fuertes imágenes de la historia cuya raigambre no es particularista ni cíclica (la noción gigantomáquica y filoteológica de la historia de la filosofía como paso del trascendentalismo al inmanentismo; la referencia al advenimiento eventualmente irreversible de una modernidad inmanentista e irreligiosa, y por tanto hostil al orbe hispanoamericano campeón de la Cristiandad asediada...), imágenes cuya articulación

filosófica” y “El pensamiento hispanoamericano”, publicados entre 1942 y 1944, y recogidos en *Obras completas VI y V*, respectivamente.

²⁰ Escribe ahí Gaos: “—Supongamos decaídas, modificadas, las estimaciones de la modernidad. España dejará de parecer decadente. Un nativo e inalienable genio la habría hecho aguardar. A la luz de un cambio histórico como el que se insinúa, su *decadencia* puede llegar a parecer *disidencia*, disidencia de las estimaciones de la modernidad; puede llegar a parecer una más de las aportaciones, gestadas por los pueblos en silencio mientras dan el tono los que callarán a su vez, a la historia humana. Las últimas gestas del pueblo español tienen un aire que se deja ver a tal luz... En todo caso, *el cooperar al cambio de las estimaciones de la modernidad puede ser cooperar a levantar a España de su decadencia, no sólo en el futuro, ni en la apariencia del pasado, sino hasta en la realidad de éste. ‘Puede’, a saber, si se hace en la dirección debida*” (José Gaos, “La decadencia”, en *Obras completas IX*, p. 480 [1946]). Un año después, en la intervención titulada “El Quijote y el tema de su tiempo”, y recogida en el mismo volumen, anota: “La cuestión es si entre el tema de la razón y la realidad entrañado en la imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, y el tema de la razón y la realidad como tema de los tiempos modernos, hay sólo una casual coincidencia o una relación esencial. La imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, encarnaba la decepción de Cervantes, la decadencia de España. Ésta era, pues, lo que entrañaba el tema de la razón y la realidad. Razón de Descartes, de Francia, de Hobbes, de Inglaterra, de la modernidad, definir la realidad, en oposición a la definición medieval, de la materia informada por las formas ideales, estamentales, jerárquicas, como la materia, puramente extensa o no, pero matemáticamente dominable, hasta el extremo de lo humano mismo, físico y psíquico, médico y moral, individual y social, directamente o indirectamente dominable por el mismo método; definición que le dio en efecto a la modernidad la dominación. Locura de España, salir como caballero medieval al encuentro de la realidad moderna. La razón y la realidad que a España le interesaba definir recíprocamente eran otras: no la razón de la técnica dominación temporal de la realidad material e inmanente, ni ésta, sino la razón teológica y mística de la salvación eterna y esta realidad espiritual y trascendente; la razón de las razones del corazón que la razón no conoce, en que el genio previó y predijo al espíritu de la geometría su limitación y superación por el espíritu de *finesse* —¿y a España su resurrección, en el seno del Nuevo Mundo Hispánico?...” (p. 473). Con estos pasajes a la vista, cabe preguntar si, para Gaos, España es locura o disidencia; según “La decadencia”, todo parece depender, presentistamente, de las estimaciones actuales sobre la modernidad; no olvidemos que estamos en 1945-1946.

entre sí y con respecto a otras zonas y etapas de su obra no es necesariamente simple ni automática. Por otro lado, y seguramente de aún mayor importancia que lo anterior, la deriva del postrer y probablemente pleno Gaos —el de la década 1959-1969, que es aquel encarecido, no sin una dosis de justicia, por Fernando Salmerón—²¹ resulta a todas luces ambivalente o inconsecuente si se le pone en relación con los aspectos medulares de sus formulaciones característicamente hispanoamericanistas. ¿Cómo explicar que en sus obras de los años sesentas, señaladamente en ese curso-libro monumental que es su *Historia de nuestra idea del mundo*, haya tan pocas referencias a Hispanoamérica y, sobre todo, tan escasas o nulas recuperaciones de aquellas insinuaciones e interrogaciones planteadas en sus textos hispanoamericanistas previos...? Todo sucedió como si, pasado el fervor mexicanista e hispanoamericanista inicial, Gaos hubiese abandonado las temáticas e impulsos a él ligados, para concentrarse en la elaboración de su personal y sistemática filosofía, en un afán que, aun si tácito, contradice las premisas básicas sobre las que se cimentaba su hispanoamericanismo, y todo ello no porque ahora estimase positivamente la modernidad imperante —cosa que, hasta donde sé, no hizo jamás—, sino porque parece haber dejado de creer, primero, que en lo asistemático hubiera algo apreciable y, segundo, que Hispanoamérica tuviera algo que decirle a ese mundo contemporáneo sin principios y a la deriva. ¿Por qué sucedió esto? ¿Qué significan ese deslizamiento y ese silencio...? Vano sería postular alguna clase de explicación última: fuera de que no contamos con testimonios directos satisfactorios, muchas son las cosas que sucedieron en aquel segundo lustro de los años cincuentas y que podrían haber propiciado la metamorfosis.²² No menos vano sería postular alguna clase de interpretación definitiva del significado del deslizamiento; con todo, parece no haber dudas sobre las tres cosas siguientes: primero, el deslizamiento tuvo efectivamente lugar; segundo, en virtud de ello, el último Gaos aparece —tal como lo ha indicado Salmerón— como un Gaos liberado de la *prisión* filosófica constituida por Ortega, Dilthey y Heidegger (un Gaos en el cual el circunstancialismo ya no parece tener la última palabra), y tercero, y derivadamente, que el último Gaos aparece como habiendo dejado de creer en la posibilidad de una conexión fecunda entre cierta constelación de valores apreciables y la entidad histórico-cultural Hispanoamérica. Nosotros podemos preguntarnos si *esa* prisión era en verdad una prisión; podemos preguntarnos, también, si la presencia de los supuestos de raíz historicista es condición necesaria para el desenvolvimiento de una perspectiva hispano o latinoamericanista consistente.²³

²¹ Cf. Fernando Salmerón, “Prólogo” a José Gaos, *Del hombre. Curso de 1965*, en *Obras completas XIII*.

²² Enumero: la muerte de Ortega y Gasset; el primer infarto; la posible percepción del agotamiento de esa filosofía de lo mexicano cuyo desarrollo él mismo había estimulado; la posible percepción —complementaria o no de la anterior— del agotamiento de la experiencia de la Revolución mexicana en tanto experiencia auspiciosa; el modo en que se fue configurando el escenario geopolítico en el mundo de la posguerra; el lugar ocupado por la España franquista en ese escenario...

²³ La posición de Eduardo Nicol, forjada precisamente al calor de una polémica con Gaos y, más allá, con Ortega y Gasset, vendría a mostrar que la tributación al historicismo no es condición necesaria ni mucho menos suficiente para que haya hispano o latinoamericanismo —véanse los libros de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, y *El problema de la filosofía hispánica*. Sobre la polémica —en cuya consideración no es posible detenerse aquí— véase Antolín Sánchez Cuervo, “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 112.

En 1941 Edmundo O’Gorman dio a conocer su peculiar ensayo “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, texto sumamente importante para nuestros fines. Dedicado a Gaos, y basado en una posible mas no necesaria apropiación de unas consideraciones gaosianas previas, “Sobre la naturaleza bestial...” nos muestra a un O’Gorman tan vindicador de la figura de Juan Ginés de Sepúlveda como distante de Bartolomé de las Casas; nos muestra, además, a un O’Gorman que ha hecho suya una versión aristocratizante del historicismo: lo que define al hombre es la historicidad, pero, no todos los hombres son igualmente históricos, de lo cual se infiere que no todo hombre es plenamente hombre, sino que hay, por así decirlo, grados de realización de la humanidad.²⁴ Hacia la misma época es que O’Gorman delinea, con toda claridad, la idea según la cual la irrupción de América resultó decisiva en el proceso de conformación de la idea moderna del mundo; en *La invención de América*, su obra más famosa, volvería sobre el punto en los mismos términos.²⁵ Contemporáneamente, el joven O’Gorman delinea también el núcleo de su tesis sobre el *doble ser* de América, tesis que —importa remarcarlo— sufriría algunas alteraciones de importancia en las décadas siguientes. Según el O’Gorman de principios de los cuarentas, la gran peripecia histórica del descubrimiento —no, todavía, invención— y de la colonización consistió fundamentalmente en la *incorporación* del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. A su juicio, dicha incorporación tuvo lugar por dos vías distintas, expresiones del tremendo desacuerdo surgido en la Cristiandad europea del siglo XVI ante el advenimiento del mundo moderno. Mentada por Herbert E. Bolton y sus seguidores, la pretendida *historia común* de las dos Américas se le presenta al joven O’Gorman como un absurdo lógico; en su opinión, hay dos Américas porque han habido dos historias, y han habido dos historias porque han habido dos vías distintas de incorporación a la cultura europea cristiana, escindida a su vez. Para O’Gorman, cada una de las dos Américas vino a ser una especie de reflejo intensificado de las dos Europas contrapuestas en aquel lejano siglo XVI: la Europa que, por la vía de la Reforma, se abría a la modernidad, y la Europa que, aferrada a las antiguas concepciones, permanecía heroicamente anclada en la tradición, preservando los antiguos valores religiosos y espirituales en un mundo regido por nuevos principios; de un lado, Gran Bretaña; del otro, España. Reflejo intensificado de esas dos Europas: según O’Gorman, en Latinoamérica habría habido un salto hacia atrás; en Angloamérica, un brinco hacia delante; entre las dos Américas habría, pues, un agudo desequilibrio histórico, producto de la discordia original entre las dos variantes de la cristiandad europea.²⁶ Todas estas ideas acompañarían a

²⁴ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2. También, José Gaos, “Sobre sociedad e historia”, en *Revista Mexicana de Filosofía*, vol. II, núm. 1.

²⁵ En particular en *Fundamentos de la historia de América*. La intención de *Fundamentos...*, libro en buena medida derivado del curso sobre Descartes impartido por José Gaos en la UNAM en 1941-1942, fue justamente contribuir a revisar el tema de la incorporación de América al ámbito de la cultura occidental. En la Primera Parte de la obra, O’Gorman revisa el *De unico vocationis modo* del padre Las Casas; en la Segunda, aborda más directamente el tema de la relación entre la aparición de América y la transformación de la concepción tradicional del mundo. A su vez, Gaos haría suyos, en una importante medida, los planteamientos o’gormanianos sobre la cuestión, retomándolos expresamente en varios lugares de su obra, muy en particular en su libro postero *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas XIV*, “Prólogo” de Andrés Lira [1a. ed. 1973, póstuma].

²⁶ O’Gorman abrió fuego contra el panamericanismo boltoniano en un breve artículo intitulado “Hegel y el moderno panamericanismo”, publicado en 1939 en la *Revista de la Universidad de La Habana*, y luego, en ese

O’Gorman hasta el final de sus días. Lo que distingue a la contribución antiboltoniana de 1941-1942 es que se identifica en ella un impulso valorativo singular, cual es el de la apreciación con signo relativamente positivo de los sacrificios de la “*heroicamente* anclada en la tradición” España, que habría perdido el mando sobre las cosas del mundo para cumplir con una necesidad vital del proceso histórico de la cultura cristiana: conservar ciertos “valores espirituales esenciales”;²⁷ se identifica también, en las últimas líneas de la aportación, cierta simpatía —es cierto que autocontenida— por figuras como Martí y Rodó. Pese a constituir un punto de fuga fascinante, estos impulsos recién destacados tenderían a difuminarse e incluso a desaparecer en sus aportaciones ulteriores, dando paso a un binarismo más esquemático, que albergó una valoración más unilateral de la experiencia de la América sajona y de la modernidad dominante en general y, en contraste, una mirada crítica sobre la experiencia iberoamericana —laberinto ontológico.²⁸ Hay algunos elementos que permiten conjeturar que este deslizamiento tuvo que ver con el modo en que se fue desplegando la relación entre O’Gorman y Zea, relación a la que cabe caracterizar como de tácito aunque innegable y creciente distanciamiento, todo ello iniciado a partir, por lo menos, de 1953, momento en el cual Zea puso abiertamente en cuestión la versión del historicismo —aristocratizante, neosepulvedista— adoptada por el O’Gorman de “Sobre la naturaleza bestial...”²⁹ Como puede apreciarse, la distancia entre estos dos autores remite en última instancia, no sólo a una divergente concepción

mismo año, en *Letras de México*. Sin embargo, en aquel texto todavía no aparecía formulada con toda claridad su idea sobre el *doble ser* de América. Esto sucedió por primera vez en “¿Tienen las Américas una historia común?”, publicado en *Filosofía y Letras* y en otras revistas en 1942.

²⁷ Se pueden apreciar ecos y derivaciones de dicho matiz en otras aportaciones tempranas de O’Gorman. En sus “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial...”, y refiriéndose al tema de la evangelización —intento de incorporación orgánica de los pueblos americanos a la cultura occidental—, decía que el conocimiento profundo de esa experiencia era decisivo para penetrar en la conciencia histórica de las colonias y para *comprender el alto valor humano del agitado destino de las actuales naciones americanas*. Edmundo O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*.

²⁸ Por ejemplo, en la última parte agregada a la edición en inglés de *La invención de América* y, señaladamente, en su postrer y tremendo *México, el trauma de su historia*. En principio, este último trabajo iba a ser el epílogo mexicano de la reedición castellana de *La invención de América*. Publicada por primera vez en 1958, *La invención...* se había traducido al inglés en 1961, en versión ampliada. Subrayémoslo: ampliada, fundamentalmente, para incorporar a su seno la reelaboración de las ideas que O’Gorman había perfilado en su antiguo texto de 1942, ya comentado; además de haber estado ausente en la versión de 1958, la reelaboración de 1961 no incluye ya el importante matiz comprensivo del papel de España que detectamos en el ensayo de 1942, ni tampoco la apreciación positiva de Martí y Rodó. En los años setentas, *La invención...* se reeditó en castellano, en versión completa, sin matiz comprensivo ni epílogo mexicano: *El trauma...* acabó siendo un libro distinto. Véase Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*. Ducit amor patriae.

²⁹ En los años cincuentas he detectado dos embestidas directas de Zea a las ideas de O’Gorman. La primera, de 1953, tiene que ver con lo indicado sobre el historicismo; la segunda, de 1958, objeta la idea o’gormaniana según la cual se trataba de “ser como otros para ser sí mismo”, idea que, hasta donde sé, todavía no había sido publicada, sino anticipada verbalmente. Véanse, de Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953 (recogido en *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1974]; véanse las pp. 90 y ss. de esta última edición), y “Dialéctica de la conciencia americana”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 4, México, UNAM, 1958. Hay también otras alusiones tácitas, más o menos evidentes para quien se toma el trabajo de revisar secuencialmente las dos series textuales.

del historicismo, sino también, más allá, a una diversa antropología filosófica y a una distinta filosofía de la historia.

No he identificado respuestas *directas* de O’Gorman a Zea; es razonable pensar, empero, que sus escritos posteriores a c1958 fueron elaborados en contrapunto polémico con los desarrollos zeianos, y que el mayor esquematismo y el relativo endurecimiento de los términos de su ecuación tienen que ver justamente con ello. Un texto muy importante en tal sentido es *México, el trauma de su historia*, libro tardío pero capital, donde son cuestionados el sentido histórico tanto de la experiencia de la Revolución mexicana como del latinoamericanismo clásico, emblematizado en Rodó, Vasconcelos y, aunque no se lo mencione, en Zea y, de un modo distinto pero no menos importante, en su hermano Juan O’Gorman. Y sin embargo...

Sin embargo, no resulta sencillo condensar en unas pocas palabras el mensaje político y moral que se desprende de *El trauma...* Es cierto que, ahí, O’Gorman embiste contra la interpretación que la Revolución mexicana ha hecho de la historia mexicana; es cierto que embiste, paralelamente, contra el latinoamericanismo clásico, caracterizándolo como un mito surgido del despecho y, además, como un mito conservador; es cierto, también, que hace varios llamados a los liberales mexicanos a ser consecuentes consigo mismos y con su propia tradición, la cual no es, desde luego, la ideología de la Revolución mexicana ni el mito latinoamericanista, sino otra distinta. Con todo, es al mismo tiempo cierto que *El trauma...* no deja completamente claro cómo podría efectivizarse esa anhelada consecuencia de los liberales mexicanos consigo mismos y con su propia tradición ni, en un nivel más profundo, si es ésa la propuesta última del incorregiblemente heterodoxo y elusivo don Edmundo. Porque cabe legítimamente preguntar: ¿es para el último O’Gorman deseable, en el sentido de estimable, la experiencia imperante de modernidad?, ¿o es simplemente inevitable y, en tanto tal, reclama de nosotros, antes que adhesión entusiasta, estoica resignación?; ¿cómo acaba resolviendo ese O’Gorman la tensión entre lo particular y lo universal?; ¿no termina acaso por ceder a los encantos de una visión teleológica del proceso histórico —del tipo “asumir y adaptarse o perecer”—, pecado fatalista que tanto había denunciado en casi todos los demás historiadores?; ¿es O’Gorman en verdad un liberal, o es un ironista escéptico...?

Hipótesis sobre Leopoldo Zea: en sus aportaciones tempranas (1942-1952) hay planteados unos interrogantes relacionados con los problemas que nos ocupan, y que lo obsesionarían por largas décadas; sin embargo, en aquellos textos las respuestas a dichos interrogantes son, en términos lógicos y simbólicos, mucho menos elaboradas y satisfactorias a las que sobrevendrían más tarde. Sucede que aunque es evidente que hay en Zea, desde temprano, un fervor de lo propio y una inquietud o promesa metafísica, no lo es menos que ambos impulsos permanecen por varios años en una nube de inefabilidades relativas. El hallazgo de lo “lo propio *positivo*” —en el sentido de valorado o apreciado— y el delineamiento de respuestas más o menos satisfactorias a la inquietud metafísica tienen lugar trabajosamente, haciendo eclosión en una serie de escritos producidos entre 1953 y 1958 y, muy señaladamente, en su libro *América en la historia* (1957), formulación acabada de la ecuación Zea y obra admirable por varios conceptos.³⁰

³⁰ Al hablar del “joven Zea” me refiero al autor de los artículos que comienzan a ver la luz en *Cuadernos Americanos* a partir de 1942; al autor del estudio sobre el positivismo mexicano y, también, al autor de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, aparecido en 1949. Al hablar del momento en el cual los aspectos

Aquel hallazgo y esas respuestas hacen eclosión a partir de la tematización notable de la idea de *comunidad*, clave de bóveda de su impulso recuperador de la experiencia histórica hispano, ibero o latinoamericana y de su dispositivo axiológico.

En el principio de la dinámica está, desde luego, y de varias maneras, Gaos. Pero, por las razones ya indicadas, difícilmente Zea pudiera haber hallado en los textos o en las enseñanzas de Gaos las claves últimas para un encuentro pleno con el ámbito de “lo propio positivo”: aquello que Gaos, incluso el Gaos más fervorosamente hispanoamericanista, alcanzó a perfilar en ese sentido no fue más que un racimo de insinuaciones e interrogaciones, profundas sí, pero aisladas, constantemente autocontenidas y como compensadas por pasajes e incluso por textos enteros que no apuntaban en la misma dirección. Y es que no debía ser fácil para un transterrado, republicano derrotado al fin, apreciar con signo positivo la historia de España, sobre todo porque no debía ser fácil, para un transterrado republicano derrotado que era además un historicista absolutamente consciente de la gravitación que las estimaciones del presente ejercen sobre las interpretaciones del pasado, estimar con signo positivo el presente de esa España, de la España de Franco: es claro, Gaos no quería parecerse al último Ortega y Gasset; mucho menos, al último García Morente. Bajo el estímulo, que fue también mandato del Gaos de la célebre “Carta abierta”, Zea hubo de buscar claves interpretativas en otros sitios. Por supuesto que Zea no estimó favorablemente —ni entonces ni después— a la España de Franco; por supuesto que no se acercó en eso a las posiciones del último Ortega ni, tampoco, a las del último García Morente; sin embargo, consagró parte importante de sus esfuerzos a elaborar intelectualmente ese ámbito de “lo propio positivo”, ligándolo de alguna manera a la tradición ibero-católica, pero evitando cualquier clase de despeñamiento por los barrancos del hispanismo reaccionario o del ultramontanismo. Charles Hale ha ofrecido algunas pistas para pensar la evolución zeiana en términos de “influencias intelectuales”: es a través de Frank Tannenbaum que Zea parece descubrir lo “positivo mexicano”; es a través de Américo Castro —y, agregamos, de Marcel Bataillon— que parece dar con lo “positivo español”.³¹ Curiosamente, Hale no menciona en su artículo a uno de los actores más importantes de esta historia: el sabio británico, hoy controvertido si no directamente olvidado, Arnold Toynbee. Esta faceta, oportunamente puntualizada, entre otros, por Tzvi Medin,³² es muy importante para nuestro argumento. El Zea de mediados de los años cincuentas asimila creativamente a Toynbee desde un prisma especial; dicha asimilación es vital en su relectura de la *Filosofía de la historia* de

centrales de “lo propio positivo” y de la respuesta a la inquietud metafísica se perfilan con más claridad me refiero concretamente a tres textos: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1952-1953], “Formas de convivencia en América” (c1956) y, muy especialmente, *América en la historia*, México, FCE, 1957. Antecedente de interés para un jalonamiento fino de la dinámica es la sección final del artículo “Norteamérica en la conciencia hispanoamericana”, misma que se titula precisamente “Lo positivo en Hispanoamérica” (en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1948). *América como conciencia*, libro collage aparecido en 1953, no avanza en este sentido más de lo indicado en el artículo de 1948, sin alcanzar a incorporar en su seno lo que el autor evidentemente ya estaba comenzando a pensar hacia esa fecha.

³¹ Charles Hale, “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 2.

³² Cf. T. Medin, *op. cit.*

Hegel y en la elaboración de *América en la historia*.³³ También es importante la asimilación creadora, por Zea, de la célebre contraposición tönnesiana comunidad/sociedad, punto en el cual los estudiosos de su obra no han, hasta donde alcanzan mis conocimientos, reparado. Lo que *este* Zea castro-toynbeeano-tönnesiano parece haber tomado de Gaos, para no abandonarlo en su dilatada obra ulterior, es ni más ni menos que aquel singular impulso que habíamos identificado en “La decadencia”, según el cual la estimación positiva de la modernidad vigente es puesta severamente en cuestión, dándose lugar así a una reconsideración integral de la experiencia histórica americana. El impulso no estaba ausente en sus aportaciones iniciales —la imagen de una Europa en crisis debido a la segunda gran guerra es recurrente allí—; sin embargo, en el corazón de la dinámica parece hallarse el caso Guatemala: a partir de 1954, lo que pudo haber de impulso interamericanista o filopanamericanizador en los escritos de juventud cedió el paso a una mirada más crítica sobre el coloso del norte.³⁴ El contraste entre las dos Américas —por la doble y complementaria vía del cuestionamiento a la herencia calvinista y de la valoración del legado iberocatólico— es mucho más nítido en el libro de 1957 que en toda su producción previa.³⁵

Ahora bien, este Zea, que escribe un vasto fresco de interpretación histórica para dar cuenta de un presente que no lo satisface, no propone vueltas al pasado premoderno ni, tampoco, salidas a espacios de experiencia no modernos: nada tiene de “antimoderno” ni de “antioccidental” el *pathos* zeiano. Tampoco propone Zea, a diferencia de la faceta liberal consecuente o gormaniana, que el camino a seguir sea esmerarse por “adoptar el ser” de las sociedades preponderantes en el mundo contemporáneo —en ello, además de en la distinta concepción del historicismo que hay en juego, reside, como adelantamos, el núcleo de sus diferencias con O’Gorman. En Zea, la puesta en cuestión de la modernidad imperante pasa por la postulación del horizonte de una modernidad auténticamente universalista, en el seno de la cual los pueblos todavía no plenamente modernos hayan hecho suyos los beneficios de la modernidad, y ello no sólo sin renunciar a sus respectivos modos de ser, sino además *con base* en esos respectivos modos de ser, ligados a

³³ La hipótesis que vengo planteando puede sustentarse con base en una comparación atenta entre los argumentos de *América en la historia*, de 1957, y de *América como conciencia*, de 1953: la obra de 1957 no sólo completa a la de 1953, sino que la rebasa, al conseguir desplegar una argumentación mucho más elaborada y satisfactoria, y ello en relación tanto con la caracterización del ámbito de “lo propio positivo” como con la respuesta a las iniciales inquietudes metafísicas. Conviene recordar que en 1953 Toynbee visitó México, invitado por Zea. Las conferencias impartidas por Toynbee fueron editadas en un volumen de la colección México y lo Mexicano, dirigida por Zea (Arnold Toynbee, *México y el Occidente*, México, Antigua Librería Robredo, 1956). Poco antes, Toynbee había dado a conocer un opúsculo titulado *El mundo y el Occidente* (editado en castellano por Aguilar de Madrid, en 1953), en el cual retomaba los planteamientos que venía vertiendo a ese respecto en su *Estudio de la historia*. El importante ensayo de Zea *El Occidente y la conciencia de México* está dedicado a Toynbee, multicitado en esas páginas. Mucho habría para decir sobre el tipo de apropiación de los argumentos toynbeeanos por parte de Zea; el espacio disponible no lo permite en esta ocasión.

³⁴ En *América en la historia* hay menciones —pocas, pero de enorme significación— al caso Guatemala y, en particular, a la *Fábula del tiburón y las sardinas*, del ex presidente Juan José Arévalo, cuyo discurso “al dejar el poder” Zea había encomiado a mediados de 1951. Por otra parte, no hay que llevar demasiado lejos el cuadro: a comienzos de los sesentas, Zea se entusiasmaría con J. F. Kennedy —y volvería a desengañarse con su asesinato, con el caso Dominicana, con el ciclo de las dictaduras militares; más tarde, volvería a entusiasmarse con W. Clinton.

³⁵ Con la excepción relativa del artículo de 1948 citado en la nota 30.

elementos *Gemeinschaft*. La operación intelectual que lleva a cabo en este sentido se compone de dos pasos simultáneos y complementarios: de un lado, denuncia el falso universalismo de Occidente, históricamente evidente en sus relaciones con las otras culturas del mundo, incluidas la española y la iberoamericana; del otro, insiste, con variantes según los momentos, en que Iberoamérica tiene un mensaje valioso que ofrecer en ese deseable tránsito hacia una modernidad auténticamente universalista. Es precisamente contra ese racimo de impulsos, sobre los cuales cabe preguntarse si son todavía historicismo, que embestiría frontalmente el O’Gorman de *México, el trauma de su historia*.³⁶

Cabe hablar entonces, en el caso de Zea, de un *hallazgo reconfigurador* —el de “lo propio positivo”—, el cual va teniendo lugar por la vía de una exploración cada vez más decidida de una amplia zona de significados, cuyos componentes y énfasis no serían necesariamente idénticos en cada reformulación, pero entre los que destacan, a partir de mediados de los años cincuentas, el erasmismo español, el mestizaje iberoamericano y, en un lugar central, la idea de *comunidad*, positivamente valorados en virtud de su humanismo universalista, y tenazmente contrastados con la experiencia del ámbito cultural protestante, en particular, con la América sajona. Como Dostoievski, autor al que alude en más de una ocasión, Zea parece pensar que una entidad histórica particular —Rusia, Iberoamérica— puede portar un mensaje de fraternidad valioso para un todo en crisis y descomposición, mensaje cuya valía residiría, en ambos casos, en la mayor autenticidad y hondura de su universalismo.

4. *Apreciación final*

Recuperar desde un ángulo como el propuesto las aportaciones de los historicistas mexicanos a la larga polémica sobre América reviste una enorme importancia. Lejos de haberse agotado, los debates en torno a la modernidad y, muy especialmente, al problemático vínculo entre la entidad América Latina y la experiencia dominante de modernidad, conservan, en circunstancias nuevas, toda su vigencia. ¿Cómo estimamos al mundo que nos es contemporáneo? ¿Qué lugar ocupa en esa estimación la entidad histórico-cultural América Latina? ¿Cabe pensar, todavía, que una constelación de valores más o menos apreciables está de alguna manera conectada a una entidad histórica particular? ¿Puede (o pudo —¿puede aún...?) una entidad particular como América Latina ofrecer algún tipo de mensaje a un todo en eventual descomposición? Apenas rozamos esta clase de cuestiones y nos vemos arrojados de inmediato a un territorio que ya no es el de la historiografía, el de la historia de las ideas o el de la historia intelectual, sino el de la reflexión política y moral, de suyo más incandescente.

³⁶ Karl Löwith escribió a propósito de la concepción toynbeeana de la historia unas palabras que, quizá, pueden hacerse extensivas a Zea: “[Polibio] está muy lejos de la incongruencia de la teoría histórica de Toynbee, quien pretendía unir la concepción clásica de la historia con la fe cristiana en la salvación; lo hizo pensando de manera conjunta el ritmo cronológicamente calculado del crecimiento y la decadencia, de un lado, y la fe en una progresiva revelación del sentido de la historia, del otro” (K. Löwith, “Historia universal y salvación”, en *op. cit.*, p. 136). El afán de Toynbee —que es también el de Zea— puede ser incongruente, pero no por ello deja de situarnos ante una serie de cuestiones capitales.

Ortega y Gasset pensaba que en el *Quijote* o, mejor dicho, en una *buenha lectura del Quijote*, estaba la clave del destino de España. Nosotros podemos pensar que tal vez no haya una obra, ni siquiera un conjunto de obras, de cuya buena lectura dependa el hallazgo de la clave del destino latinoamericano; sin embargo, tal vez no sea excesivo suponer que en el desentrañamiento crítico de la madeja de interconexiones simbólicas puntuadas a lo largo de esta intervención, madeja cuya plenitud de significado parece escurrírse nos una y otra vez entre los dedos, resida una de las vías posibles para el fortalecimiento de una perspectiva latinoamericanista viva.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, FCE, 1998.
- ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México / Madrid, FCE, 1998.
- ABELLÁN, José Luis, *La idea de América. Origen y evolución*. Madrid, Istmo, 1972.
- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México, UNAM, CCYDEL, 1992.
- ARDAO, Arturo, *América Latina y la latinidad*. México, UNAM, CCYDEL, 1993.
- BLANQUEL, Eduardo, “Dos ideas sobre América: Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea”, en *Anuario de Historia*, año 1. México, UNAM, FFL, 1961.
- BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. México, FCE, 1991.
- CLINE, Howard, ed., *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*. Conference on Latin American History. Texas, University of Texas Press, 1967.
- CRESPO, Horacio, “Diego Barros Arana y su *Historia de América*”, mimeo.
- FELL, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*. México, UNAM, 1989.
- GAOS, José, “¿Cómo hacer filosofía?”, en *Cima*, núm. 6, marzo, 1942.
- GAOS, José, “Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?”, en *Cima*, núm. 5, febrero, 1942.
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas XIV*. México, UNAM, 1994. “Prólogo” de Andrés Lira [1a. ed. 1973, póstuma].
- GAOS, José, “La decadencia”, en *Obras completas IX*. México, UNAM, 1992.
- GAOS, José, “Sobre sociedad e historia”, en *Revista Mexicana de Filosofía*, vol. II, núm. 1. México, UNAM, 1940.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México, FCE, 1993 [1955].
- GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México, FCE, 1992 [1975].
- HALE, Charles, “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 2. México, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1970.
- HANKE, Lewis, *¿Tienen las Américas una historia común?* México, Diana, 1966.

- HERNÁNDEZ FLORES, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*. México, UNAM, CCYDEL, 2004.
- LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*. Toluca, UAEM / UNAM, 2004, con “Prólogo” de Mario Magallón Anaya [1986].
- LÖWITH, Karl, “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona, Herder, 1998.
- MACGREGOR, Josefina, coord., *Homenaje a Edmundo O’Gorman*. México, UNAM, FFL, 2001.
- MAINER, José Carlos, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Cátedra, 1983.
- MATUTE, Álvaro, *El historicismo en México. Historia y antología*. México, UNAM, FFL, 2002.
- MATUTE, Álvaro, “Estudio introductorio” a Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*. México, UNAM, 1999.
- MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, UNAM, 1983.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, FCE, 1994.
- MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*. México, FCE, 1943 [1936].
- NICOL, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE, 1998 [1a. ed. 1961].
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México, El Colegio de México, 1950.
- O’GORMAN, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*. México, UNAM, 1942.
- O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 2001 [1977, aumentada respecto de la 1a. de 1958].
- O’GORMAN, Edmundo, *México, el trauma de su historia*. Ducit amor patriae. México, Conaculta, 1997 [1977].
- O’GORMAN, Edmundo, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.
- O’GORMAN, Edmundo, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2. México, UNAM, 1941.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio, “La aportación de los historiadores españoles traste-rados a la historiografía mexicana”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10. México, UNAM, 1986.
- PHELAN, John, *El origen de la idea de Latinoamérica*. México, UNAM, 1979.
- PINEDO, Javier, “José Ortega y Gasset, España y la modernidad”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 121. México, UNAM, 2007.
- PORTANTIERO, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*. México, Siglo XXI, 1978.
- ROJAS MIX, Miguel, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental socialista y libertaria...”, en *Caravelle. Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, núm. 46. Université de Toulouse-Le Mirail, 1986.

- ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Barcelona, Lumen, 1991.
- SALADINO, Alberto y Adalberto Santana, comps., *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, IPGH / UNAM / FCE, 2003.
- SALMERÓN, Fernando, “Prólogo” a José Gaos, *Del hombre. Curso de 1965*, en *Obras completas XIII*. México, UNAM, 1992 [1a. ed. 1970, póstuma].
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín, “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 112. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.
- VV. AA., “Expediente: Edmundo O’Gorman: la crisis y el porvenir”, en *Historia y Grafía*, núm. 25. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- VV. AA., *Homenaje a Leopoldo Zea*, en *Cuadernos Americanos*, vol. 5, núm. 107. México, UNAM, 2004.
- VV. AA., *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70° aniversario*. México, UNAM, 1978.
- XIRAU, Ramón, “Los filósofos españoles transterrados”, en VV. AA., *Estudios de historia de la filosofía en México*. México, UNAM, 1980.
- ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*. México, El Colegio de México, 1990.
- ZEAL, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*. México, 1953.
- ZEAL, Leopoldo, “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos*. México, enero-febrero, 1956.