

“Hay dos Américas porque hay dos historias”.

Sobre la tesis de Edmundo O’Gorman

Andrés Kozel
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional de San Martín

El historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1906-1995) fue uno de los más tempranos y enfáticos críticos de las tesis de Herbert E. Bolton. La primera manifestación textual de la discrepancia se encuentra en un breve ensayo de 1939, titulado “Hegel y el moderno panamericanismo”.¹ En dicho ensayo, el joven O’Gorman plantea que hay vínculos muy estrechos entre el ideario panamericanista boltoniano y las consideraciones que Hegel vertiera sobre América un siglo antes. Cuando Bolton y Hegel piensan en América –en toda ella–, lo hacen mentando una *unidad esencial con diferencias de grado*. Esta tesis encierra, para O’Gorman, una tremenda equivocación. La imagen de la unidad esencial sólo puede sostenerse adhiriendo a una concepción a-histórica, es decir, natural-geográfica, de América. Por a-histórica, la tesis resulta también inhumana.

¹ O’GORMAN, Edmundo, “Hegel y el moderno panamericanismo”, en *Letras de México*, vol. II, núm. 8, agosto de 1939 –publicado antes en la *Revista de la Universidad de La Habana*, 1939–. En cuanto al panamericanismo boltoniano véase BOLTON, Herbert E., “The Epic of Greater America”, discurso pronunciado en la *American Historical Association* en 1932. Recogido en CLINE, Howard (ed.), *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*, Conference on Latin American History, University of Texas Press, Austin, 1967 y, en versión castellana, en HANKE, Lewis, *¿Tienen las Américas una historia común?*, Diana, México, 1966.

La cadena de premisas sobre las que se cimenta el cuestionamiento o'gormaniano puede enunciarse así: lo propiamente humano no es la naturaleza, sino la cultura y la historia; la historia no se somete a la geografía, la cultura no se somete a la naturaleza; lo que resulta clave para construir esquemas históricos son las manifestaciones espirituales, a las que cabe pensar como “esencias específicamente históricas”. De manera que, desde el punto de vista de O’Gorman la diferencia entre las dos Américas no es una diferencia de grado, sino que lo es de esencia. Sin embargo, se trata, de acuerdo con lo anterior, de una esencia, no natural, sino específicamente histórica. En O’Gorman, las dos Américas son dos esencias específicamente históricas distintas y contrastantes. Con ánimo provocador, pregunta O’Gorman si para Bolton y Hegel *nada significa* la profunda a la vez que ostensible contraposición entre un pasado protestante y otro católico. Es claro que en O’Gorman, tanto en el de entonces como en el ulterior, dicha contraposición significa mucho, si no es que todo.

En el artículo de 1939 se advierten, también, otros dos elementos que cabe destacar y retener. El primero es la idea según la cual autenticidad no equivale a autoctonía, sino más bien a función histórica. El segundo es cierta toma de distancia ante la imagen lineal ascendente del devenir histórico, esto es, cierta problematización de la idea de progreso a la cual tributaban tanto Bolton como Hegel. En palabras de O’Gorman:

Todo va bien, sería la necesaria conclusión del discurso del profesor Bolton. Las dos Américas progresan y pronto la que está atrasada, la Hispana, estará a la altura de la Sajona. Era inevitable topar con la idea del progreso. Todo el discurso está inspirado en ella; por todos lados se aducen pruebas de prosperidad material: los ferrocarriles, los frutos, el petróleo, las inversiones, los capitales extranjeros, las materias primas; pero y la cultura... Respecto a la cultura solamente encuentro en el discurso una frase odiosa: “Ha seguido dice, a la prosperidad material, el desarrollo de la cultura”. ¿Que no será más bien que a la crisis de la cultura sigue una peligrosa prosperidad ma-

terial? [...] Hegel planteó el problema del panamericanismo en su ya citada frase de que “lo que hasta ahora (1820) acontece aquí (América) no es más que el eco de ajena vida”, refiriéndose a la vida europea naturalmente. De esa manera pide una vida autóctona para América y así, con rigorismo de gran pensador, somete de nuevo el problema histórico a su categoría geográfica. ¿Pero que no será que lo que debe pedirse para América es una vida auténtica (función histórica), aun cuando no sea autóctona (función geográfica)? ¿Que no será que ese mero eco de vida ajena es proceso de cultura? Porque fundamentalmente, si es vida auténtica, aun cuando sea reflejo, es vida culta.²

En la interrogación que está en el corazón del extracto citado —“¿Que no será más bien que a la crisis de la cultura sigue una peligrosa prosperidad material?”—, se aprecia una disposición no sólo crítica de la experiencia de la modernidad, sino también filo-decadentista e incluso proto-reaccionaria. *Todo no va tan bien*, parece querer explicarle a Bolton el joven mexicano; y, todavía más, *es precisamente la prosperidad material la que indica que todo no va tan bien*.

Vale la pena abrir un paréntesis para examinar con atención esta disposición del O’Gorman temprano. La sensibilidad crítica, filo-decadentista y proto-reaccionaria había despuntado en un ensayo suyo previo, fechado en 1937, dedicado a poner en entredicho la interpretación que Silvio Zavala acababa de ofrecer acerca de los vínculos entre Vasco de Quiroga y Santo Tomás Moro.³ La interpretación de Zavala había sido avalada por la de su prologuista, ni más ni menos que don Genaro Estrada.⁴ O’Gorman no cuestionó

² O’GORMAN, “Hegel”, 1939, p. 105.

³ O’GORMAN, Edmundo, “Santo Tomás More y ‘La utopía de Tomás Moro en la Nueva España’”, en *Santo Tomás More y ‘La utopía de Tomás Moro en la Nueva España’*. Una conferencia por Justino Fernández y un ensayo por Edmundo O’Gorman, Alcanía, México, 1937.

⁴ El pasaje de Genaro Estrada que más irritó al joven O’Gorman no es otro que el siguiente: “El estudio sobre su vida y su obra, que nos atrevemos a recomendar a quienes en nuestro ambiente cultural quieran

la existencia *per se* del vínculo entre Vasco de Quiroga y Moro. Lejos de ello, reconoció abiertamente que tematizar el vínculo había sido un descubrimiento certero y genuino de Zavala. Lo que incomodó a O’Gorman fue que la pareja Zavala-Estrada insinuara una conexión profunda entre la *Utopía* de Moro y el pensamiento radical contemporáneo – incluyendo en éste tanto al marxismo como a la contemporaneidad más estricta de los tres escritores (Zavala, Estrada, O’Gorman), que no era otra que la de la Revolución Mexicana, entonces representada por el cardenismo en el poder–.

ahondar en la figura del Lord Canciller y eminente creador, y aun en lo que alcanza de influencias en los tiempos corrientes, es [el] de R. W. Chambers, que es la más reciente –y mejor, añadimos– interpretación sobre Thomas More. Con no poca sorpresa, aunque con inmediata reacción aprobatoria, puede leerse allí que uno de los ministros del Gabinete británico debe su carrera política a la compra accidental de un ejemplar de la *Utopía*, adquirido en una tienda de libros de segunda mano y que uno de sus colegas ha escrito de esa obra que no hay nada mejor calculado para nutrir el corazón de un radical. Porque, agrega el profesor Chambers, ‘*Utopía* se ha vuelto un libro de texto de la propaganda socialista e hizo a William Morris más socialista de lo que pudiera haberlo hecho Karl Marx. Todo ello testimonia su fuerza permanente; aunque no debemos creer que More lo escribió para radicales del siglo XIX o para socialistas del siglo XX. Aun él mismo no pudo haberlo intentado’. Estas palabras del profesor de la universidad londinense, explican mejor que largas interpretaciones, cómo recobra actualidad el ideario de la *Utopía* de More y cuán singular es el interés que en estos momentos de reforma social en México tiene el descubrimiento que ha hecho es este estudio la penetrante observación de Silvio A. Zavala”, ESTRADA, Genaro, “Introducción” en ZAVALA, Silvio, *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, Antigua Librería Robredo, México, 1937, pp. VII-VIII. En una de las últimas notas que completan su breve ensayo, Zavala afirmó: “Con motivo de los juicios favorables que el comunismo de Moro ha merecido de los doctrinarios sociales modernos (Kautsky, Marx-Engels Institute, etc.) comenta Chambers, *op. cit.*, pp. 372-374: ‘In the course of one lifetime *Utopia* has passed out of the realm of fantastic poetry, as Tyndale called it, and has become a text-book of practical politicians’. En este sentido Quiroga fue un evidente precursor, porque siempre juzgó aplicable la *Utopía*’, p. 29, nota 69.

Lo singular del caso es que, en su empeño por *salvar* al santo inglés de verse entremezclado con ideologías “heréticas”, la crítica o’gormaniana deja entrever facetas inesperadas. No se trata apenas de un hasta cierto punto previsible anti-marxismo, sino además de la huella de una tempranísima aunque oblicua y por lo mismo casi inefable distancia frente a la experiencia de la Revolución Mexicana –distancia cuya textualización por parte suya no volveremos a encontrar hasta una fecha tan tardía como 1977–. Pero tampoco se trata apenas de eso. En esas páginas juveniles aparece, también, un O’Gorman distante del Renacimiento, en particular de lo que esa etapa cultural tuvo de anti-medieval y de anti-cristiano; un O’Gorman que juzga negativamente a Lutero – quien *casi* es, “si fuera posible demostrarlo”, el demonio actuando en la escena histórica–; un O’Gorman recuperador de Carlos V y de la experiencia de la Contrarreforma católica, y hasta cierto punto nostálgico de la unidad y los valores de la Cristiandad europea; un O’Gorman a quien no sería excesivo caracterizar de receloso con respecto al liberalismo y a la modernidad, de decadentista cultural incluso, de anti-liberal en lo que respecta a su proto-interpretación de la historia de México y, al que tampoco sería demasiado inadecuado calificar de filo-católico y hasta de proto-reaccionario; en tal sentido cabría preguntarse qué podía estar pensando aquel O’Gorman del pronunciamiento de Franco y de la guerra de España: además del cardenismo, ¿no era esa guerra el telón de fondo mayor de sus desavenencias con Zavala y Estrada?; ¿o es que aquel O’Gorman era demasiado joven como para tener plena conciencia de *todo* lo que había en juego en aquella dramática coyuntura...? Como sea, en el texto que estamos considerando aparece la que es, hasta donde sé, la primera referencia de O’Gorman al tema América, según la cual conquista y colonización debieran verse como parte del Renacimiento, pero no de su faz disolvente – la Reforma–, sino de su faz luminosa –la expresada en la

Contrarreforma, noción que incluso llega a preferir a la de Renacimiento—. De manera que hubo un primer O’Gorman inclinado a valorar con signo positivo al proceso de la Contrarreforma y con signo negativo a su contrario: el O’Gorman liberal, modernizador y admirador de los Estados Unidos, que es el más conocido, *no existía como tal* en aquel brumoso y enigmático momento seminal, sino que comenzaría a existir más tarde, fruto de un proceso intelectual tortuoso y fascinante. En suma, la idea que podemos hacernos de la obra o’gormaniana cambia enteramente de coloración si se considera con seriedad aquel ensayo de 1937: cada una de sus formulaciones subsecuentes, así como lo que vendría a ser la *ecuación clásica o’gormaniana*, han de verse ya no como desarrollo a-problemático de alguna clase de esencia suya liberal-nordófila-modernizante, sino como una serie de sucesivas y desgarradoras tomas de distancia con respecto a aquel difícilmente mucho más difícilmente etique-table origen (Fin del paréntesis).

Retomemos la historia del vínculo entre O’Gorman y el panamericanismo boltoniano. En una ponencia leída a fines de 1941, O’Gorman insistió en sus cuestionamientos. Lo hizo despejando, ampliando y refinando el planteamiento de 1939. “¿Tienen las Américas una historia común?” es un texto tan impecable en términos silogísticos como bien resuelto en términos formales y de estilo —se trata, sin lugar a dudas, de un clásico mayor de nuestra cultura histórica—.⁵ Los términos fundamentales de la tesis sobre el doble ser de América se perfilan con toda claridad en esas páginas, estructuradas sobre dos premisas clave: la que sostiene que el hombre y las entidades culturales no “tienen” sino que *son* historia —tesis explícitamente tomada de José Ortega y Gasset, en particular de “Historia como Sistema”, donde había,

⁵ O’GORMAN, Edmundo, “¿Tienen las Américas una historia común?”, en *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1942.

como se sabe, trazas heideggerianas—, y la que afirma que en la Reforma protestante se encuentra la semilla de la modernidad, noción ésta probablemente tomada de Max Weber, acaso por la vía de la toma de contacto de O’Gorman con los escritos tempranos de Raymond Aron.

Pero, más allá de esto, sería excesivo concluir que de las páginas de ese ensayo magistral se desprende un mensaje unívoco; también lo sería pensar que ahí está contenido *todo* O’Gorman. Veamos esto con mayor detalle. Según el O’Gorman de 1941, la gran peripecia histórica del descubrimiento —no, todavía, invención— y la colonización consistió fundamentalmente en la incorporación del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. Dicha incorporación tuvo lugar por dos vías, las cuales expresan el tremendo desacuerdo que surgió en la Cristiandad europea del siglo XVI en relación con el advenimiento del mundo moderno. La pretendida *historia común* de las dos Américas mentada por Bolton y sus seguidores se le presenta a O’Gorman como contradictoria en sus propios términos. Hay dos Américas porque hay dos historias, y hay dos historias porque hay dos vías distintas de incorporación del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. Hasta ahí no hay demasiadas novedades con respecto a 1939. Pero el O’Gorman de 1941 escribe además que cada una de las dos Américas es una especie de *reflejo intensificado* de las dos Europas que se presentaban como 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*, pro-

ducto de la discordia original entre las dos variantes de la cristiandad europea y de una dinámica de acentuación de los rasgos de aquella discordia original (casi como si esa acentuación de los términos de la discordia fuese lo específico americano). Esta última imagen es una novedad. No es difícil reconstruir sus términos fundamentales.

Bastante más complicado es establecer las orientaciones valorativas contenidas en dicha imagen. La resolución del enigma hermenéutico depende, en una importante medida, de qué supuestos pongamos en juego. Mi interpretación es la siguiente. Simple pero medularmente, en la formulación de 1941-1942 la tesis del doble ser de América aparece conteniendo una tonalidad singular, caracterizada por una valoración tendencialmente positiva de los sacrificios de la tradicional España, que habría perdido el mando sobre las cosas del mundo para cumplir con una necesidad vital del proceso histórico de la cultura cristiana –ni más ni menos que conservar ciertos “valores espirituales esenciales”: el O’Gorman de 1941 ve no sólo *esencialidad* en esos valores, sino también *heroicidad* en el desempeño histórico de aquella España anclada en la tradición–.

En “¿Tienen las Américas una historia común?”, *toda* América aparece como preservadora de los valores culturales amenazados en Europa; lo que sucedió es que cada una de las dos Américas resguardó una de las dos utopías que pugaban en el siglo XVI europeo, amenazando con destruirse entre sí. Cabe ligar dicha tonalidad singular –punto de fuga fascinante– no sólo a esa sensibilidad recelosa de lo moderno identificada tanto en el ensayo de 1937 como en la línea de 1939, sino además a una eventual tributación con respecto al último capítulo de *España invertebrada* y también, desde luego, a la asimilación por O’Gorman de las ideas del transterrado republicano José Gaos, con quien ya había trabado relación. Quienes conocen las obras posteriores de O’Gorman –como la célebre *La invención de América*– con-

cordarán conmigo en que la tonalidad singular a la que vengo haciendo referencia –cierto recelo ante el mundo moderno y cierto impulso orientado a la valoración del desempeño histórico de España– tendería a difuminarse y a desaparecer en sus aportaciones de las décadas siguientes. O’Gorman escribió en 1941:

Este es el profundo sentido de eso que se llama la decadencia de España. Da grima oír hablar de esa decadencia como consecuencia de ciertos factores económicos, administrativos o raciales. La actuación de España como adalid de la antigua fe no tiene en sí nada de decadente; es, por lo contrario, vigorosa y heroica. Lo que pasa, y esto es lo decisivo, es que es una situación que no está a la altura de los tiempos. Pero es muy posible que el retroceso hispánico esconda un admirable secreto del proceso histórico de la cultura cristiana, que consistiría en la necesidad vital de conservar ciertos valores que le son a ella constitutivamente esenciales. Esto requeriría un elevado precio: la pérdida del mando, y España pagó el precio. Su sacrificio conservó esos valores antiguos que el nuevo sentido de la vida no tuvo, en su precipitación, el genio de digerir; hoy es la hora en que vemos que ese sacrificio no fue vano [...]. Estos dos mundos han seguido las respectivas trayectorias que les marcó el impulso inicial que los creó. Son impulsos distintos en intensidad y en dirección. En América se reproduce, pues, el desnivel que se produjo en Europa al quedarse España por abajo de la altura de los tiempos históricos. Mas con esto no he dicho aun lo decisivo, porque lo curioso y sobremanera importante es que ese desnivel histórico se agrava en América y tórname en un desequilibrio agudo. Sería de suponerse que en América se continuaría el estado de evolución cultural de los respectivos pueblos que la colonizaron, pero no hay tal. La verdad es que en Latinoamérica hay un salto atrás, no a un primitivismo como pensó Hegel (además él lo pensó para las dos Américas), sino a un estadio de evolución anterior. [...] A su vez, me parece que en Angloamérica hay un fenómeno diametralmente opuesto. Piénsese en el constitucionalismo político norteamericano como producto genial y auténtico del hombre moderno, y piénsese en el puritanismo, tradición auténtica de Norteamérica, que lejos de demostrar un retroceso nos invita a ver un brinco hacia delante. No se olvide que el puritano de puro excesivo no cupo en Europa. Es el hombre sincero e inhumano, la crema del protestantismo, el fruto más adelantado y exagerado que produjo el mundo moderno.

Nada más opuesto al medieval que un puritano [...]. Y así, el fenómeno americano tomado en su auténtica complejidad, revela una estructura de dos mundos entre los que hay un desequilibrio histórico agudo. En Latinoamérica surge una vida cultural de primer orden pero que en conjunto representa un retroceso a un estadio anterior de la evolución histórica europea; en Angloamérica surge una vida cultural enérgica y vigorosa, pero que de puro moderna es en conjunto una vida demasiado avanzada. Por la vía latina ingresa parte de América a la cultura, pero por esa misma vía las antiguas formas y principios de vida que España defiende en vano, tienden a preservarse en el nuevo Mundo; por la vía anglosajona se incorpora la otra parte del Continente, pero por esa vía también se quieren preservar en toda su pureza extremosa los nuevos principios y formas. En América encuentra refugio aquello que en Europa está en peligro, y esto nos da una idea de América que yo creo jamás ha sido vista antes: América desde sus orígenes desempeña el papel de la gran preservadora de los valores culturales cuando éstos han estado en peligro. En América encontraron seguro albergue dos utopías que se combatían ferozmente en Europa en esa hora crítica y trágica que fue el tránsito del mundo medieval al mundo moderno. Latinoamérica fue depósito de los antiguos valores; Angloamérica, de los nuevos principios. Esta desarrolló su admirable técnica y su magnífica vida política; aquélla conservó los altos valores espirituales y religiosos que le confió España. Puede decirse que Latinoamérica jamás ha hecho en serio la experiencia del industrialismo, de la técnica y del liberalismo, y que Angloamérica solamente ha hecho esa experiencia. Esto no es hablar mal de una o de otra, en todo caso es hablar bien de las dos. Yo creo que esta profunda y original diferencia entre los dos mundos americanos, este acusado desequilibrio, subsiste hoy en día en lo fundamental. Creo que este es el esquema verdadero de la estructura histórica del Continente [...]. Se ha dicho también que las relaciones entre las dos Américas han sido por lo general buenas y cordiales y que eso es una prueba más de la unidad histórica continental. A mí me parece que ni es exacto que hayan sido por lo general buenas y cordiales esas relaciones, ni, caso de que lo hubieran sido, que con ello se pruebe esa unidad. La verdad es que el problema de las relaciones entre las dos Américas es sumamente complejo y no es posible despacharlo con el sobado concepto de la “solidaridad” o con decir que han sido buenas o malas. Es más, creo que el estudio de las relaciones diplomáticas es sólo un aspecto de la cuestión y por cierto no es el más profundo. El examen de los tratados, de las conferencias interamericanas y en

general de las relaciones políticas continentales, no será verdaderamente fecundo si no se coge el problema en sus raíces y en toda su plenitud. Estimo que la cuestión de las relaciones entre las dos Américas se ha confundido con la cuestión de las relaciones internacionales entre las repúblicas americanas. No digo que no exista una vinculación entre estos dos problemas, pero sostengo que son cosas distintas. En el fondo las relaciones entre las dos Américas entrañan abstrusos problemas de psicología histórica que desde hace tiempo están reclamando inútilmente la atención de los historiadores. Por mi parte tengo mi opinión, falsa o certera, sobre esto. No es este el lugar para exponerla y espero poder hacerlo con algún decoro en un día no lejano, pero sí que puedo afirmar que si algo prueban las relaciones entre las dos Américas, es la gran distancia que las separa y en modo alguno la unidad o uniformidad en el Continente. A mi juicio, la zona profunda donde debe resolverse el problema es el campo de la moral y de los valores. Creo que, hasta ahora, las relaciones entre las Américas han tenido por base una honda incomprensión, pero no incomprensión en el sentido puramente intelectualista con que usualmente se invoca el término, sino una incomprensión espiritual originada en una mutua y sistemática desvalorización ética. Recuérdese el extraordinario libro de José Enrique Rodó, que injusto o no, es bella y ágil expresión de un auténtico sentimiento del alma criolla hispanoamericana. “Aunque no les amo, les admiro”, dice Rodó, refiriéndose a los norteamericanos, al dirigirse a la juventud latina del Nuevo Mundo. Yo confío en que Norteamérica no dirá como el tirano del Mediterráneo: “Nos tiene sin cuidado el ser odiados”. No echemos tampoco en olvido al brillante Martí que señala como el mayor peligro de “nuestra América” (la Latina) “el desdén del vecino formidable, que no la conoce”. Tengo la convicción de que se adelantará mucho más en el conocimiento de las relaciones entre Angloamérica y Latinoamérica, si se descubre toda la carga potencial de resentimiento que llevan las palabras “greasers” y “gringos”, que si se escribe toda una biblioteca sobre los tratados y convenios internacionales.⁶

Es interesante reparar en el hecho de que O’Gorman cierra su argumento declarando que él tiene *una opinión personal* sobre el complicado problema de las relaciones entre las dos Américas, opinión que *no enunciará ahora*, y de la que sólo

⁶ *Ibíd.*, pp. 229-234.

sabemos que se enmarca en el campo de la moral y los valores. La pregunta que cabe formular es si esa opinión personal de 1941-1942 se parece a la que desplegara en 1937, a la que desplegaría lustros más tarde, o a otra distinta. Refiramos, por lo pronto, que la presencia del matiz valorizador del papel de España, así como de las elogiosas referencias a Martí y a Rodó que cierran la intervención, conducen a inclinarse —con las debidas reservas, dado lo extremadamente delicado del asunto— por la primera de las tres opciones.

En el O’Gorman de 1941-1942 tampoco habían despuntado todavía la historia y la crítica de la idea del descubrimiento ni, tampoco, la propuesta de sustituir esta última noción por la de invención. Para lo primero habría que esperar un lustro largo; para lo segundo, una década y media. Sin embargo, habían aparecido ya, y con suficiente nitidez, tanto la idea según la cual el descubrimiento y la colonización significaron centralmente la *incorporación* de América a la cultura cristiana, europea y occidental, como el núcleo de su tesis fuerte sobre el *doble ser* americano: hay dos Américas porque hay dos historias, las historias correspondientes a *dos tipos distintos y contrapuestos de incorporación* —esquemáticamente, hay dos Américas porque hay, o hubo, dos Europas—. Es de la mayor importancia reconocer y resaltar que, en términos generales, esa idea y este núcleo no sufrirían alteraciones importantes en las elaboraciones o’gormanianas ulteriores. Pero también es menester insistir sobre el hecho de que, en tanto la idea de la incorporación de América a la cultura cristiana, europea y occidental ganaría en profundidad y alcances en las formulaciones por venir, la versión 1941-1942 de la tesis sobre el doble ser americano aparece, como acabamos de adelantar, marcada por una tonalidad y por unos matices expresivos que nos será muy difícil, sino imposible, hallar más tarde. Con el paso de los años el contraste entre las dos Américas se volvería en O’Gorman más esquemático, perdiendo las carac-

terísticas referidas y tendiendo a gravitar hacia una inversión de los signos valorativos insinuados en 1937 y, consecuentemente, hacia una apreciación más unilateralmente positiva de la experiencia anglosajona.

El punto toral es el siguiente: si se lee la formulación de 1941-1942 *desde* el mirador que proporcionan los textos del O’Gorman maduro, es fácil verla como un *anticipo* de éstos. Para hacerlo, simplemente hay que pasar por alto la singular tonalidad referida, relegándola a la condición de ribete de nula o escasa significación. Pero si se invierte la perspectiva y se aprecia a esa misma formulación *desde* el mirador que proporciona la consideración del ensayo de 1937 y del *clima* 1941-1942, con Gaos tan próximo y activo, todo cobra, o puede al menos cobrar, un sentido distinto. Desde luego, desde un punto de vista sensible a la historicidad de las elaboraciones discursivas, llamar la atención sobre lo último se revela no sólo como plausible, sino además como metodológicamente más indicado.

Es interesante poner de relieve que se identifican ecos de la misma disposición valorizadora del papel histórico de España en otras aportaciones del O’Gorman temprano. Así, por ejemplo, en sus “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial...”, leemos que el conocimiento profundo de la experiencia evangelizadora —intento de incorporación orgánica de los pueblos americanos a la cultura occidental— resulta 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”.⁷

Todavía dentro de la misma línea de reflexión resulta útil reparar en una carta de O’Gorman fechada en noviem-

⁷ O’GORMAN, Edmundo, *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México. XVIº Congreso internacional de planificación y de la habitación*, Editorial Cultura, México, 1938, luego recogido en O’GORMAN, Edmundo, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 7, Xalapa, 1960.

bre de 1946. En ella, O’Gorman le narra a Jesús Silva-Herzog, a la sazón director de *Cuadernos Americanos*, sus impresiones sobre el congreso “El Futuro de las Humanidades”, que había tenido lugar en el pasado mes de octubre en la Universidad de Princeton.⁸ Un O’Gorman hechizado por el Heidegger traducido y enseñado en México por Gaos, vierte allí una serie de consideraciones reveladoras no sólo de su relativa desubicación intelectual en el encuentro académico, sino además de su honda distancia ante la sensibilidad filosófica y cultural predominante en los Estados Unidos –caracterizada como pragmatista y antimetafísica–, y de cierto orgullo personal suyo derivado de su pertenencia a la tradición cultural hispánica, definida como constitutiva y apasionadamente interesada en *calar* en el saber del hombre, y por eso mismo análoga a la filosofía contemporánea que aparecía como más relevante a sus ojos, *i.e.*, la alemana.⁹ Este escrito, por lo general poco recordado, es importante por varias razones, entre otras, porque nos sitúa en condiciones adecuadas para captar la

⁸ O’GORMAN, Edmundo, “Carta sobre los norteamericanos”, en *Cuadernos Americanos*, Año VI, Vol. XXI, 1, enero-febrero de 1947, México. Dejando aparte las obvias diferencias de tono y estilo, sería difícil negar que esta carta de O’Gorman presenta afinidades notables con las elaboraciones tanto del Gaos de la etapa del fervor hispanoamericanista como del Zea de entonces y sobre todo de después.

⁹ Leemos: “A menudo se ha observado, con apoyo en textos representativos, que esta Nación, generalmente hablando, se caracteriza por una muy notable y extendida falta de inquietud metafísica. ¿No habrá entre estos dos rasgos, el espíritu antimetafísico y el culto a los productos de la civilización, un abrazo entrañable? Yo así lo creo. La ausencia de congoja metafísica le permite al norteamericano, he ahí su fuerza, sentirse “imperturbablemente, irremoviblemente e indestructiblemente a sus anchas en el mundo”, según lapidaria frase de Henry James. Sin embargo, ¿no será que tal carencia le impide, a su vez, interesarse apasionadamente por calar en el saber del hombre, tal como siempre lo ha hecho el pensamiento español y ahora lo intenta tan en serio la filosofía contemporánea de stirpe germánica?”, *ibídem*, pp. 154-155.

persistencia, en 1946, de algunas de las disposiciones que pudimos identificar en el ensayo de 1937, y para calibrar, justipreciándola, la ulterior metamorfosis: es evidente que en 1946 el O’Gorman liberal, modernizante y admirador de los Estados Unidos no había hecho aún su aparición.

Hay un testimonio que será útil para volver las cosas más complicadas, pero también más interesantes desde el punto de vista de la historia intelectual. En marzo de 1971, el diario *El Universal* publicó las primicias de la autobiografía de Juan O’Gorman, hermano antípoda de Edmundo.¹⁰ En su narración, Juan se refiere con dureza a su padre –“un déspota inglés, despreciador de lo mexicano”– y recupera las figuras de su madre y de su abuela materna –“amorosas patriotas y mexicanas”, descendientes de Leona Vicario–. Enseñada, dedica unas líneas a Edmundo:

Es historiador, se dedica a profesor en la Universidad y a escribir sobre historia. Es partidario aparente de la minifalda. Yo no le tengo admiración, a pesar de que sus alumnos y alumnas de la Universidad lo consideran un estimable profesor. Para mí es una persona poco grata en virtud de sus ideas políticas. En una ocasión me encontré con él en la Avenida Madero durante la época de la Segunda Guerra en la que el fascismo y nazismo se enseñoreaban en Europa: era el momento en que las fuerzas de Hitler entraban a la Unión Soviética. Estaban ya frente a Stalingrado, y mi hermano, haciendo gala de su conocimiento histórico, me dijo: “ahora sí ya podemos estar seguros de que la Unión Soviética va a recibir su merecido. El ejército alemán penetrará en ese país y destruirá ese régimen odioso”. Esto fue suficiente para que yo no deseara tener que tratar con él. Lo veo y lo saludo y no tengo mayor relación con él.

¹⁰ He tomado la imagen de hermano antípoda de Javier Garciadiego, quien la empleó para caracterizar la relación entre los hermanos Alfonso y Rodolfo Reyes. Cf. GARCADIIEGO, Javier, “Rodolfo Reyes, el hermano antípoda”, en *Cultura y política en el México posrevolucionario*, INEHRM, México, 2006.

Obviamente, Edmundo respondió. Un mes después, *Novedades* dio a conocer, a expreso pedido suyo, la réplica. En esas líneas, se caracteriza a Juan como exhibicionista, ingrato y mentiroso. Se vindica la memoria del padre inglés —“fino y caballeroso artista y hombre de bien”, que de ninguna manera habría odiado ni despreciado lo mexicano— y se rechaza la acusación de nazi fascista de que el propio Edmundo fuera objeto —“¡tan aficionado como soy a la cultura y libertades inglesas!”, para concluir con la siguiente interpelación:

Hago votos para que Juan O’Gorman alcance con abundancia presupuestal los desinteresados objetivos que lo decidieron, por fin, a endeudar a la cultura patria, por no decir universal, con el relato mitomaniaco de las venturas y desventuras de su muy importante persona; hago votos para que, ya mañana, colme y calme sus ansias de notoriedad; pero hago votos para que estas dichas las logre y goce sin la fealdad de manchar la memoria de quien le dio la vida y fue el impulsor y primer maestro de su arte, y también, por favor, que las disfrute sin esa insistencia en querer dañarme con falsas atribuciones ideológicas, nada más porque le da la gana. ¿O habrá, acaso, otra explicación?¹¹

Tal vez no sea justo adelantar la hipótesis de un O’Gorman filo-nazi. Sin embargo, si recordamos la secuencia textual 1937, 1938, 1939, 1941, 1946, resulta admisible concluir que el joven O’Gorman era más admirador de las culturas germanas e hispana que de la cultura y las libertades sajonas. Mi hipótesis a este respecto es que el O’Gorman liberal-nordófilo-modernizante con el que estamos más familiarizados emergió recién a fines de los años

¹¹ O’GORMAN, Juan, “Autobiografía de Juan O’Gorman: Soy hijo de dos personas terriblemente contradictorias”, en *El Universal*, “Revista de la Semana”, domingo 7 de marzo de 1971, y la respuesta O’GORMAN, Edmundo, “A propósito de la Autobiografía de Juan O’Gorman”, en *Novedades*, Suplemento “México en la Cultura”, 11 de abril de 1971. La carta-respuesta de Edmundo está fechada en marzo de 1970, lo cual es, sin duda alguna, una errata; debiera decir: marzo de 1971.

cincuenta. La emergencia de ese nuevo O’Gorman tuvo que ver, desde luego, con cambios contextuales y con su propia maduración personal e intelectual como historiador y como pensador. Pero tuvo que ver también, y tal vez sobre todo, con la necesidad de clarificar sus propias posiciones con respecto a otras rivales; muy en particular, con respecto a las observaciones críticas que Leopoldo Zea vertiera contra sus planteamientos, especialmente contra su concepción aristocratizante del historicismo. Como ocurre muchas veces, la clarificación de las posiciones acabó por derivar en cierto endurecimiento, en cierto esquematismo. Como mostré en otra parte, la polémica de O’Gorman con Zea fue más tácita que expresa.¹²

Consideremos un último episodio, no tanto en aras de la claridad como de la perplejidad. En una contribución de 1967, año del Centenario del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, es decir, conmemoración del triunfo de la República, O’Gorman sostuvo que el republicanismo se había propuesto transformar la sociedad mexicana a imagen de los Estados Unidos, la *república modelo* —ése y no otro había sido el sentido de las *Leyes de Reforma*, dirigidas a convertir a México *en algo que no era, pero que podía ser*—.¹³ En el apartado final de ese ensayo O’Gorman articula explícitamente su interpretación del *triunfo de la República* con el tema de las dos Américas. El dilema ontológico mexicano albergaba en sus entra-

¹² La puesta de relieve y la caracterización de esta polémica es una de las principales líneas argumentales de mi libro: KOZEL, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, El Colegio de México, México, 2012.

¹³ O’GORMAN, Edmundo, “El triunfo de la República en el horizonte de su historia”, en *A cien años del triunfo de la República*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1967. Reimpreso por separado: O’GORMAN, Edmundo, *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, Centro de Estudios de Historia de México, Fundación Cultural de CONDUMEX, México, 1969.

ñas una disyuntiva más radical que la concerniente a la forma de gobierno, a saber, seguir siendo *trasplante* de la cultura europea o pasar a ser, como los Estados Unidos, *nueva planta* de semilla europea. El *triunfo de la República* aparece conceptualizado como el triunfo de la visión moderna sobre la arcaica, lo que equivale a decir *triunfo del americanismo sobre el europeísmo*. La cadena de equivalencias implícita puede decirse así: republicanismo es americanización; americanización es actualización del propio ser; actualización del propio ser es norteamericanización... En aquel año de 1867 México parece haber librado con éxito una batalla decisiva para escapar del laberinto ontológico en el que se supuestamente estaba sumido. Cabe hacerse varias preguntas. Afirmar que *el triunfo de la República* convirtió en realidad la *América Mexicana* soñada por los caudillos insurgentes, ¿equivale a sostener que a partir de entonces México adoptó el ser americano, es decir, norteamericano, es decir, moderno? O’Gorman podría haber descalificado fácilmente esta última pregunta, aduciendo que la consecuencia de la victoria de 1867 apenas habría colocado a México en los *primeros peldaños* de la senda que lo conduciría gradualmente a la americanización y a la efectiva equiparación con los Estados Unidos; nosotros, empero, podríamos repreguntarle, sin salirnos de su propia constelación semántico-argumentativa, si ese haber accedido a esos primeros peldaños de esa supuesta senda no es equivalente a plantear que, a partir de entonces, habría quedado anulada la diferencia de esencia –de esencia específicamente histórica– entre México y los Estados Unidos, para ser desplazada por una diferencia que sería apenas de grado; si, una vez puesto en la senda adecuada, México debía limitarse a transitar, pacientemente, los peldaños que fuera menester. También podríamos preguntar si, de responderse afirmativamente a nuestras repreguntas, no se estaría adhiriendo también a alguna variante del panamericanismo hegeliano-boltoniano al que O’Gorman había cuestionado otrora con tanto ímpe-

tu; en efecto, ¿cuál sería la diferencia entre este O’Gorman y la clásica intervención boltoniana en lo que concierne a sus respectivos horizontes de expectativas...?

En varios sentidos, la tesis perfilada en *El triunfo de la República* anticipa la argumentación de *México, el trauma de su historia*, libro clave publicado por O’Gorman en 1977.¹⁴ Sin embargo, en *El trauma...*, O’Gorman va mucho más allá, poniendo “patas arriba” toda la hermenéutica de la historia contemporánea de México —la hermenéutica, si cabe, “oficial”, y también la suya, sólo moderadamente heterodoxa hasta ese momento—. ¹⁵ Para decirlo en pocas palabras, que no hacen justicia al refinamiento de la escritura o’gormaniana, las páginas de *El trauma...* plantean que el Porfiriato fue una experiencia auténtica en tanto que la de la Revolución no lo fue. En este punto es clave recordar lo indicado más arriba sobre la autenticidad: desde muy temprano, autenticidad en O’Gorman es equivalente, no de autoctonía, sino de función histórica. De tal manera que, para el O’Gorman de 1977, la Revolución Mexicana, siendo una necesidad fáctica, no había sido en absoluto una necesidad histórica. Siendo históricamente innecesaria, la Revolución quedó enredada en un “pecado original hermenéutico”, mismo que no sirvió para ninguna otra cosa que para dejar atrapado a México en un laberinto ontológico del cual no conseguiría librarse por décadas. Aun cuando no sea éste el lugar para discutirlo, cabe preguntar si hemos de interpretar estas novedades como una mutación de los puntos de vista

¹⁴ O’GORMAN, Edmundo, *México, el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.

¹⁵ A este respecto, véase KOZEL, Andrés, “O’Gorman el heterodoxo”, en SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia y Hernán G. H. TABOADA (coords.), *Visiones latinoamericanas de la nación*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

o'gormanianos o, por el contrario, si hemos de considerarlas como una develación de antiguas creencias suyas que, a lo largo de los lustros, habían portado en forma semi-oculta prevenciones y animosidades hacia la revolución y la posrevolución mexicanas.

Como sea, la historicidad estricta de las formulaciones de quien fue acaso el principal historiador historicista de América Latina quedó largo tiempo difuminada tras el velo que él mismo se encargó interponer, con frases del estilo: “Todo el mundo sabe que yo siempre dije esto que estoy diciendo ahora”. La restitución de las secuencias textuales, la consideración de los contextos y la puesta de relieve de las polémicas, nos abre a la posibilidad de hacernos una idea más ajustada de los elementos que se mantuvieron constantes, de los que fueron matizados, y de los que resultaron desplazados o metamorfoseados. También nos autoriza a plantearnos con mejores fundamentos preguntas de interés, relativas a las complejas articulaciones que se suscitan entre un determinado y más o menos sinuoso itinerario intelectual y un no menos determinado y cambiante contexto ideológico-cultural. Asimismo, y esto es de la mayor importancia, nos invita a reflexionar acerca de la “naturaleza” tanto de la tradición latinoamericanista como del *ethos* latinoamericano y su andadura en la modernidad. En efecto, la más adecuada comprensión de cada matiz, de cada desplazamiento y de cada metamorfosis discursiva no tiene un valor meramente arqueológico, sino que arroja luz sobre los supuestos y las implicaciones que hay en juego en los debates. De este modo, justipreciar los aportes de O’Gorman puede ayudarnos a entender mejor nuestros propios puntos de vista, nuestras propias certidumbres y vacilaciones.

O’Gorman nunca dejó de pensar que había dos Américas porque había dos historias, aunque no siempre valoró del mismo modo lo que esas dos historias encerraban: su juvenil simpatía por la Contrarreforma e, incluso, su puesta de relieve

ve de la heroicidad de la España y su crítica a los pragmáticos y superficiales Estados Unidos, se sitúan a mucha distancia de sus filias y de sus fobias postreras. A partir de fines de la década del cincuenta, y muy señaladamente, en *México, el trauma de su historia*,¹⁶ esto es, lustros después de que tuvieron lugar las embestidas contra Bolton que revisamos al inicio de la presente contribución, emergió un O’Gorman admirador irrestricto de los Estados Unidos y crítico implacable del latinoamericanismo clásico –Rodó, Vasconcelos– y posclásico –Zea y otros–, así como del doble movimiento antiimperialista y de vindicación de “lo propio” distintivamente presente en las elaboraciones que componen dicha tradición ideológico-cultural. Acaso a su pesar, el joven O’Gorman formó parte, por un lapso que no fue tan breve, de la tradición ideológico-cultural latinoamericanista, para tornarse luego, a partir de un momento que es perfectamente determinable, uno de sus más virulentos y agudos críticos.

¹⁶ O’GORMAN, Edmundo, *México, el trauma*, 1977, muy en particular los capítulos que integran la parte titulada “El evangelio de la esperanza”. He reconstruido el proceso intelectual o’gormaniano desde este punto de vista en mi libro precitado. El lector interesado en seguir la secuencia en los textos del propio O’Gorman debe tomar fundamentalmente en consideración: 1) El agregado que, con respecto a la primera edición de 1958, contiene la edición en inglés de *La invención de América –The Invention of America. An Inquiry on the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, University Press, Bloomington, Indiana 1961–; 2) El ensayo “América”, en VVAA, *Estudios de historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, y 3) Los agregados y modificaciones a la reedición en castellano de *La invención de América*, de 1977, cuyas reimpressiones, a cargo del FCE, son las mayormente disponibles en bibliotecas y librerías. Es asimismo de importancia recordar que, en un principio, *México, el trauma...* iba a ser el epílogo mexicano de la reedición en castellano de *La invención de América*, que incluiría la ampliación de 1961; demasiado extenso para funcionar como epílogo, *El trauma...* acabó siendo un libro aparte.

Bibliografía

BOLTON, Herbert E., “The Epic of greater America”, en Cline Howard (ed.), *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*, Conference on Latin American History, University of Texas Press, 1967. El discurso de Bolton fue pronunciado en la *American Historical Association* en 1932.

ESTRADA, Genaro, “Introducción” a Silvio Zavala, *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, 1937.

GARCIADIEGO, Javier, “Rodolfo Reyes, el hermano antípoda”, en *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006.

HANKE, Lewis, *¿Tienen las Américas una historia común?*, México, Diana, 1966.

KOZEL, Andrés, “O’Gorman el heterodoxo”, en Silvia Soriano Hernández y Hernán G. H. Taboada (coords.), *Visiones latinoamericanas de la nación*, México, CIALC-UNAM, 2009.

_____, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, 2012.

O’GORMAN, Edmundo, “Santo Tomás More y ‘La utopía de Tomás Moro en la Nueva España’”, en *Santo Tomás Moro y ‘La utopía de Tomás Moro en la Nueva España’*. Una conferencia por Justino Fernández y un ensayo por Edmundo O’Gorman, México, Alcancía, 1937.

_____, “Hegel y el moderno panamericanismo”, en *Letras de México*, vol. II, núm. 8, agosto de 1939.

_____, “¿Tienen las Américas una historia común?”, en *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1942.

_____, “Carta sobre los norteamericanos”, en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1947.

_____, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958.

_____, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960 [1ª ed. del texto, 1938].

_____, *The Invention of America. An Inquiry on the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

_____, “América”, en vv. AA., *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963.

_____, “El triunfo de la República en el horizonte de su historia”, en *A cien años del triunfo de la República*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967.

_____, “A propósito de la Autobiografía de Juan O’Gorman”, en *Novedades*, (Suplemento “México en la Cultura”), 11 de abril de 1971.

_____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1977.

_____, *México, el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, unam, 1977.

O’GORMAN, Juan, “Autobiografía de Juan O’Gorman: Soy hijo de dos personas terriblemente contradictorias”, en *El Universal* (“Revista de la Semana”), domingo 7 de marzo de 1971.

ZAVALA, Silvio, *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, 1937.