UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Kozel, Andrés

Dos tratamientos de lo trascendente en el latinoamericanismo clásico : Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Kozel, Andrés. "Dos tratamientos de lo trascendente en el latinoamericanismo clásico : Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dos-tratamientos-trascendente.pdf [Fecha de consulta: ….]

Dos tratamientos de lo trascendente en el latinoamericanismo clásico: Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea[*]

Andrés Kozel [**]

Introducción

Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) y Leopoldo Zea (1912-2004) no parecen ser autores comparables. Sin embargo, aquí voy a proponer que el establecimiento de un contrapunto entre sus textualizaciones puede ser productivo, y que puede serlo no solo desde el punto de vista de una historia intelectual comparada, sino también desde el anhelo de insuflar algún tipo de vigor dialéctico al latinoamericanismo. ¿Qué entender por latinoamericanismo? Me interesa pensarlo como una tradición ideológico-cultural específica, entre cuyos rasgos definitorios han de contarse no sólo el carácter desparejo y la dudosa vigencia, sino también la coexistencia, en su seno, de los tres rasgos siguientes: (a) una estimación crítica de la experiencia dominante de modernidad; (b) la percepción según la cual la trágica a la vez que prodigiosa experiencia histórica latinoamericana alberga un conjunto de elementos que permiten apreciarla no solo como un caso de "desarrollo frustrado" o como una "vía muerta", sino también como una opción relativamente abierta y, en tanto tal, portadora de algún tipo de mensaje que ofrecer a una civilización en crisis, [1] y c) en ocasiones, una articulación entre los elementos configuradores de dicho mensaje específico y la tematización tanto de resonancias transcendentes como de la noción de comunidad. Vistas las cosas desde esta clave, estudiar el pensamiento latinoamericano, o, si se prefiere, cultivar la tradición latinoamericanista, tendría que ver con perfilar sistematizaciones comprensivas de las distintas formulaciones por medio de las cuales nuestra cultura ha ido procesando simbólicamente los rasgos referidos. Dando por hecho que una parte de las textualizaciones martinezestradianas y eventualmente la totalidad de la producción zeiana integran, en calidad de referencias clásicas, la tradición latinoamericanista, el presente ejercicio se ofrece como una propuesta de caracterización de

---

[*] La presente intervención constituye una vuelta de tuerca sobre planteamientos vertidos en un ensayo previo. Le agradecezco a Marcelo J. González su ayuda para pensar algunas de las cuestiones que en ella se tratan.

[**] CONICET / CEL-UNSAM.

[1] Destaco a este respecto los aportes de Richard Morse y de José Gaos.

sus respectivas versiones de latinoamericanismo. Se introducen las hipótesis descriptivas siguientes: 1) Tanto en Martínez Estrada como en Zea se asiste a una estimación crítica de *lo dado* que, en términos de auto-percepción, gravita hacia una identificación con las figuras del predicador y del terapeuta colectivo; 2) En relación con el delineamiento de *lo deseable*, se identifica en ambos casos un movimiento orientado, de un lado, a combinar un innegable afán de modernidad con una también innegable fascinación por realidades y lógicas tipo *Gemeinschaft* y, del otro, a preservar cierta tensión relacionada con el plano de lo trascendente; 3) Dicho movimiento ostenta en cada caso acentos específicos, quedando asociado a diversos motivos simbólicos y, también, a distintas implicancias parenéticas y prácticas. Antes de iniciar el recorrido interesa dejar asentadas dos advertencias, una de enfoque y otra de método. Primera: la intervención no se propone *explicar* a Martínez Estrada ni a Zea; más que perfilar una sociología de estos intelectuales, aspira a mejorar, con base en un ejercicio de contrapunto, nuestra comprensión de sus versiones de latinoamericanismo. Segunda: no siempre es posible, en un espacio tan breve, superar los desafíos ligados a los dos hechos siguientes: los puntos de vista de Martínez Estrada y de Zea fueron variando a lo largo del tiempo; ninguna de sus formulaciones se presenta exenta de inconsistencias y desgarramientos.[2] La propuesta surtirá mejor efecto si se tienen presentes estas dos prevenciones.

Escritura y drama

Tanto en Martínez Estrada como en Zea se detecta la apremiante necesidad de nombrar los males del mundo y de buscar su reparación por medio de la escritura. Pero este afán asumió modulaciones específicas en cada caso. Según el testimonio retrospectivo del propio Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, publicada en 1933, fue el fruto de una suerte de revelación mística (1969). Libro del desasosiego que rumia la derrota de todos los valores positivos, *summa* de todas las tomas negativas disponibles acerca de la realidad circundante,[3] *Radiografía…* quiso, como su título lo insinúa, mostrar la realidad profunda de la pampa, que es metonimia de la Argentina y, también, al menos en parte, de

[2] Para asedios más exhaustivos a ambas obras, remito a los libros de mi autoría citados en la Bibliografía. En ellos se ofrecen amplios inventarios bibliográficos.

[3] Para León Sigal, *Radiografía de la pampa* condensa todos los temores, angustias, fantasmas y obstáculos que eventualmente desgarraban a la sociedad argentina (502n). "Tomas negativas" es una expresión empleada por el propio Martínez Estrada para referirse al *Martín Fierro* (*Muerte y transfiguración*, II, 396).

(Latino)América. La mostración podía dar lugar a la catarsis: en el pasaje final de la obra, leemos que a la realidad profunda "tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud." Según ha recordado Viñas (154), la hechura del libro representó para el autor un esfuerzo supremo: durante los siguientes siete años no pudo escribir ninguna otra cosa y se dedicó a estudiar violín, porque –según confesó– no se atrevió a matarse. La vuelta a la escritura, que tuvo lugar a partir de 1940, no supuso atenuación alguna de la intensidad de su involucramiento en la disputa contra lo que él entendía era el mal: desafecto al gobierno de Perón, Martínez Estrada padeció durante los años peronistas una enfermedad de la piel. Esta vez, el malestar no le impidió escribir –de hecho, en ese tiempo dio a conocer las que tal vez son sus obras más logradas: *Muerte y transfiguración del Martín Fierro, ensayo de interpretación de la vida argentina* (1948) y *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951)–, aunque sí le impuso la frecuentación de espacios hospitalarios y, también, cierto grado de postración. En 1949 Martínez Estrada se radicó en Bahía Blanca, adentrándose en una suerte de exilio interior. A partir de mediados de los años cuarenta, se identifica en sus escritos lo que cabría designar como universalización del ámbito del mal. En el origen de este proceso se encuentran varios elementos; destaca entre ellos la asimilación tanto de su visita a los Estados Unidos –que tuvo lugar en 1942–, como de la segunda guerra mundial y sus consecuencias. Tal vez sea *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* su obra más significativa en este sentido. Allí, Martínez Estrada caracteriza con severidad el mundo documentado y elaborado artísticamente por José Hernández –un mundo terrible y siniestro, donde el individuo flota sin arraigo y sin amparo, siendo acometido por los mismos encargados de velar por su estabilidad y seguridad–, y señala que la responsabilidad de semejante situación les corresponde a entidades abstractas, divinidades informes que ni siquiera somos capaces de pensar. De inventariarse los males, se obtendría un rompecabezas que, mirado de un lado, sería un jardín, mientras que, visto del revés, sería "una maraña de víboras y leopardos acometiéndose…" Seguidamente, concluye: "No me refiero ahora a la Argentina exclusivamente; con motivo del Martín Fierro puedo cómodamente entrar a juzgar así a las naciones todas (…), a la historia humana en bloque". El poema hernandiano pasa a ser, así, imagen del mundo terrible que habitamos sin conocer, y clave para una filosofía de validez ecuménica (II, 380-382).

Físicamente recuperado tras la caída de Perón, en 1956 y 1957 Martínez Estrada dio a conocer una serie de escritos que lo situaron en un lugar novedoso en el debate sobre la significación del peronismo. Su posición fue original, también, porque apeló a un lenguaje y a un acervo de imágenes de raigambre bíblica y de resonancias profético-mesiánicas.[4] Los ejemplos de esto son numerosos y, a veces, sobrecogedores: Perón es un falso Mesías o un Judas Iscariote; quienes se oponen al capitalismo de siete cabezas son como Judas Macabeo; al pueblo hay que hablarle en el lenguaje de los profetas… El libro *Exhortaciones* marca uno de los momentos culminantes del proceso; en casi todos los textos que lo componen se aprecian marcas proféticas, mesiánicas, apocalípticas.[5] De modo semejante a muchos profetas, místicos y santos, Martínez Estrada tendió a hacer de su propio anacronismo una virtud. Por esos mismos años profundizó su distancia con respecto a la elite intelectual argentina. Viajó por el mundo y, en cierto momento, se marchó del país, para radicarse en México y en Cuba, con cuya incipiente revolución se identificó. En 1964 retornó a Bahía Blanca, donde falleció a comienzos de noviembre.[6]

La labor escritural de Zea dio inicio a comienzos de la década del cuarenta, sobre el telón de fondo de la guerra del mundo. Los planteamientos vertidos en *En torno a una filosofía americana*[7] fueron el primer resultado palpable de la célebre recomendación de su maestro José Gaos –"¿por qué no estudia usted un tema mexicano…?"–, así como de la inquietud americanista que, a lo largo de 1941, había despuntado en el ámbito intelectual

[4] "Se comprenderá que si he concebido y dado a luz, a los sesenta años y después de cuarenta de una carrera victoriosa, un ser apocalíptico que también a mí me espanta, ha de haber sido porque a ello me impelía una fuerza superior a las propias." (*¿Qué es esto?*, 15).

[5] Los títulos son suficientemente indicativos: el del volumen en sí, y los de varias de sus piezas: "Nueva epístola a los romanos", "Exhortación a los jueces", "Sermón en el desierto", etc. Dirigiéndose a los dueños del dinero, de las armas, de los credos y de los saberes –al poder en sus múltiples formas–, Martínez Estrada evoca el célebre pasaje de Mt. 19: 23-30 y profetiza un segundo diluvio purificador, imagen a la que conecta la de la elevación incontenible de olas emancipadoras formadas por cientos de millones de sometidos que exigen justicia. Martínez Estrada considera que escribe para cumplir con un deber, y para ofrecerles a los lectores una posibilidad de reflexión moral, sin esperar recompensa ni castigo: "cada redentor viene con su propia cruz (…) Yo me honraría en morir negado y aborrecido por la población conspicua (…); pero sospecho que no tendré ni el alivio del destierro." (*Exhortaciones*, 56; *Las 40*, 11).

[6] Su regreso al país pudo haber obedecido a razones políticas, personales, o a una combinación de ambas; quizá, también, a cierta reticencia suya a las magnificencias y el estrépito con los que, según su peculiar mirada, el país lo habría honrado de haberse vuelto un mártir muerto en el destierro…

[7] En enero de 1942 Zea fue enviado por El Colegio de México a dictar una serie de conferencias en la Universidad de Michoacán; poco después, el esquema de las intervenciones se publicó en *Cuadernos Americanos*; tres años más tarde apareció la versión completa en un volumen de la colección Jornadas de El Colegio de México. *En torno a una filosofía americana* resultó ser el título tanto del artículo de 1942 como del libro de 1945.

mexicano; son además, y ello es muy importante aquí, tributarios directos de las ideas perfiladas por su maestro José Gaos con respecto al pensamiento en lengua española.[8] ¿Cuáles eran esas ideas? Para Gaos, la guerra en curso era expresión de una profunda crisis de los principios; a su vez, la crisis de los principios era consecuencia del creciente y eventualmente irreversible predominio del inmanentismo irreligioso en el mundo contemporáneo; la crisis podría superarse acudiendo a algún tipo de reformulación metafísica –una "metafísica de nuestra vida"–; el orbe iberoamericano –posible "extremo crítico del inmanentismo"– podría jugar un papel en ese sentido.[9] Hay matices distintivos entre aquel Gaos y el joven Zea; aquí no hay espacio para referirlos. El trabajo simbólico zeiano se recostó de manera constante sobre tres pares de oposiciones interconectados: problema/solución; dolencia/cura; propio/ajeno. Interesa relacionar el autosituarse de Zea en el lugar de terapeuta colectivo con otros dos impulsos que, aunque enraizados en contextos distintos, caracterizaron a su prédica en un sentido general. El primero es su temprana identificación con la sofística clásica, entendida como punto de vista contrario a la tesis aristocrática del saber y, también, como postura orientada a poner de relieve que la filosofía puede ser, más que ciencia de lo que es, ciencia de lo que se quiere que sea y, en tanto tal, retórica o, directamente, ideología: en Zea, las palabras son sólo instrumentos político-sociales, que se ponen al servicio de intereses. El segundo impulso es su disposición a cultivar, ya en los años cincuenta, y siguiendo las propuestas de Arnold Toynbee, un lenguaje y un horizonte semántico y doctrinario lleno de resonancias bíblicas y teológicas: so pena de asistir a una erupción de violencia en su contra e, incluso, de perecer *qua* civilización, Occidente debía asumir sus pecados, llevar a cabo un examen de conciencia y disponerse a compartir sus logros con los otros pueblos del mundo. En Toynbee (454-455), y también en Zea, el sentido del pecado, que le permite al pecador advertir que el mal está dentro de él, y que superarlo depende de su voluntad para esforzarse y abrirse a la gracia, es visto como una especie de estímulo para hacer el bien, antitético al sentido de estar a la deriva, droga opiácea que conduce al pecador a ser aquiescente con un mal prioritariamente pensado como externo. Hay por lo demás en Zea,

[8] Estos aportes de Gaos han sido recogidos fundamentalmente en el tomo VI de sus *Obras Completas.*

[9] Las expresiones entrecomilladas son de Gaos. Interesa recordar que, ulteriormente, Gaos al parecer abandonó la disposición a tematizar la posibilidad de que el orbe cultural iberoamericano tuviera algo que decir ante las consecuencias del predominio de las versiones más extremas del inmanentismo irreligioso.

desde el principio y perdurablemente, una apreciación positiva de y una identificación amplia con la Revolución mexicana: se trata de un rasgo que lo alejaría de Martínez Estrada, quien no había valorado a ningún gobierno argentino, identificándose solo, al final de su vida, con la incipiente Revolución cubana. Es en este sentido que podría sostenerse que Zea fue un intelectual orgánico de, digamos, la pos-revolución. Esta constatación, aun cuando tiene su parte de verdad, no debe conducirnos a minusvalorar el hecho de que la escritura de Zea –sofista, terapeuta, filo-predicador–, estuvo orientada a ofrecer soluciones para los males del mundo, de América y de México.

Declinaciones del fervor de comunidad

En *Radiografía de la pampa* Martínez Estrada había introducido un esquema que, más que dicotómico, era tripartito: la contraposición entre lo auténtico-negativo (lo bárbaro) y lo falso-positivo (lo civilizado) se completaba con el delineamiento de otro ámbito: el de la civilización genuina e integral. El primer ámbito no era deseable por negativo; el segundo no lo era por falso –ambos conforman la esfera de lo dado, cuya negatividad repercute en la somática martínezestradiana–; el tercero, coincidente con lo deseable, era lejano, escurridizo y, por momentos, inefable. En términos hermenéuticos, sería insatisfactorio acentuar de manera unilateral el pesimismo de Martínez Estrada. Si es cierto que las imágenes relativas al desasosiego, a la derrota de todos los valores positivos y a la condición de *summa negationum* de su obra son adecuadas en varios sentidos, también lo es que no lo dicen todo: ya desde *Radiografía…* aparecen aludidos escenarios en los cuales impera la salud, es decir, la civilización genuina e integral. Este ámbito de lo deseable tiene en la escritura martínezestradiana una historia que es de gran riqueza y densidad. No hay espacio aquí para seguirla en detalle. No obstante, importa retener que sería un grave error hacer de Martínez Estrada un defensor de la barbarie o un reaccionario sin más.[10] En cierto modo, el problema de justipreciar la propuesta martínezestradiana es hasta cierto punto análogo al de apreciar adecuadamente el pensamiento de Ferdinand

[10] Para Maharg (221), "(Martínez Estrada) rechaza la civilización moderna y aboga por una visión de la Argentina que muchos pensadores han consignado como barbarie, y que él considera ser 'civilizada' a causa de su autenticidad en términos humanos." Se trata de una interpretación insatisfactoria: no es justo afirmar que Martínez Estrada rechace en bloque la civilización moderna ni que abogue por la barbarie.

Tönnies.[11] Más que una vuelta al pasado, lo que los autores –Tönnies, Martínez Estrada (y, lo veremos enseguida, también Zea)– parecen propugnar es un balance más equilibrado entre aspectos *Gesselschaft y* aspectos *Gemeinschaft* en la modernidad. Martínez Estrada parece anhelar una modernidad con incrustaciones *Gemeinschaft* tan plenas y vivificantes que fueran capaces de volver más humana, o simplemente humana, a la experiencia dominante de modernidad. Es cierto que en numerosas ocasiones la intensidad y el dramatismo al que se arriba por la vía de la acumulación de las tomas negativas, de la tendencia a la universalización del ámbito del mal y del adelgazamiento del ámbito de lo apreciado, hace difícil imaginar no solo algún tipo de desenlace feliz, sino también la misma supervivencia de las incrustaciones *Gemeinschaft*. Pero, incluso en los momentos más sombríos, el bien no deja de latir. Así sucede, por ejemplo, con todas aquellas cosas que según Martínez Estrada "les faltan" al gaucho Martín Fierro y a los demás personajes que pueblan la pampa: el arraigo, la casa segura, el trabajo paciente y ordenado, la mujer fiel, el hijo laborioso, el amor a la naturaleza, la sensibilidad por las cosas sin utilidad aparente. Destacar la relación de Martínez Estrada con la figura de William Henry Hudson es de la mayor importancia en este sentido. El Hudson de Martínez Estrada es pariente próximo de San Francisco de Asís, de Giordano Bruno, de Tolstoi. Para Martínez Estrada, estas figuras –más orientales que occidentales– dieron la espalda a nuestra civilización de estructura fabril para proclamar la necesidad de reconstituir al hombre según sus orígenes y de consagrar una nueva tabla de valores más racional, en el seno mismo del imperio de la razón.[12] ¿Cuáles pueden ser las implicancias de un planteamiento como el martínezestradiano? Ante el carácter omnipresente e indiscernible del mal, solo parece ser posible rumiarlo en su inefabilidad, para acceder así a alguna clase de catarsis. Se trataría, en el mejor de los casos, de rechazar esta civilización deforme para emprender la fuga. Fuga es una noción importante en su proyecto. Hay distintas modalidades de fuga. Una es la del propio Martín Fierro, que al final de la primera parte se marcha a vivir con los

[11] Sobre el sentido y el alcance de la contraposición tönniesiana, puede consultarse Schluchter.

[12] Sobre Hudson, anotó: "ante su postura intransigente es inútil plantearse la cuestión del valor actual de esta filosofía (…) [Hemos] de admitir con valentía que justamente se trata de un mensaje anacrónico, cuando ya parece que no haya posibilidad de salvación, y de amarlo y de admirarlo precisamente por eso." (*El mundo maravilloso*, 101). También: "Si no a una mística, todo lo conduce a una especie de filosofía simplísima de la vida cuyo secreto está en ella misma y que no puede ser captado sino intuitivamente, por la percepción de las cualidades secundarias de las cosas." (*El mundo maravilloso*, 131).

indios;[13] otras son la de Thoreau en Walden, la de Tolstoi en Yásnaia Poliana, la de Tagore en Shantiniketan, la vida entera de Hudson –su vagabundeo por los campos, su partida a Inglaterra–; también, recordémoslo, la lucha cotidiana de los artistas, de los sabios honestos, de los ajedrecistas, de los hombres laboriosos sin insomnio ni pesadillas; también, digámoslo, las peripecias del propio Martínez Estrada…[14] Como si quedarse para buscar la integración sólo pudiera derivar en un perfil estilo Vizcacha –según Martínez Estrada, el único personaje verdaderamente consecuente del *Martín Fierro* (*Muerte y transfiguración* II, 205ss)–; como si quedarse para tratar de cambiar algo fuera pura vanidad…

Como vimos, en Zea habían quedado entrelazados, desde el origen, la conciencia de la crisis, la promesa de una metafísica y el fervor de lo propio. En relación a la promesa de una metafísica, hay que decir que se trata de una metafísica perfectamente consciente del, y acorde al, predominio del inmanentismo.[15] Con respecto al fervor de lo propio, es importante poner de relieve que, durante una larga primera etapa, se trató de un fervor por un significante más o menos vacío, que luego iría llenándose, enriqueciéndose y complicándose, sin llegar a perder nunca cierta referencia a un trasfondo trascendente. Tras un proceso complejo, que supuso la asimilación de múltiples referencias y lecturas, Zea arribó, a mediados de los años cincuenta, a una formulación relativamente satisfactoria, edificada fundamentalmente sobre una apropiación de la filosofía de la historia toynbeeana,[16] a la que integró una poderosa referencia a las nociones de incorporación, mestizaje y comunidad, obviamente apreciadas con signo positivo. La noción de comunidad es clave en el esquema zeiano, tanto o más que en el martínezestradiano. En su libro *América en la historia* la presencia del espíritu de comunidad es lo que explica la

[13] Martínez Estrada discute con Eleuterio Tiscornia el significado de *la vuelta* de Martín Fierro a la "vida civilizada". Para Martínez Estrada, el incidente es "de un tono desolador tan grande como acaso no lo haya igual en ninguna literatura". (*Muerte y transfiguración* I, 308).

[14] "Mi reducida experiencia en México ha sido para mí la revelación de un mundo que hasta entonces ignoraba y del que no me habían dado idea ni aproximada las lecturas. Me sorprendieron dos cualidades esenciales: la seriedad para considerar los seres y las cosas, y la pulcritud, que es moral y corporal. Sobre Papantla, un pueblo muy antiguo, pude reordenar mis ideas. E impresionante fue, en Tlacolula, cerca de Oaxaca, la presencia en el mercado y la iglesia de indios zapotecas reducidos a los grados inferiores de la miseria, ver que mantenían su porte altivo sin arrogancia, su señorío de hombres masculinos y de mujeres femeninas en estado primigenio de pureza e integridad humanas." (*Diferencias*, 102n).

[15] En un texto fechado en 1952, Zea, pensando en la eventual ejemplaridad de la experiencia mexicana, anota: "Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas." (En *Conciencia*, 63).

[16] Rectificación, a su vez, de los esquemas propuestos por Spengler y, antes, por Hegel.

incorporación y mestizaje que singularizan la experiencia de la América Ibera. Antes de dar a conocer esta obra –en la cual Tönnies no es mencionado–, Zea había tentado, en un texto titulado "Dos formas de vida en América", una apropiación de la célebre contraposición del pensador alemán.[17] Lo que Zea proponía allí era una combinación equilibrada de comunidad y civilización –dimensiones deseables de lo propio y de lo ajeno–, esto es, un abogar por la supervivencia y por la proliferación de elementos *Gemeinschaft* en la sociedad contemporánea. Matiz importante con respecto a Martínez Estrada: en términos generales, la crítica de Zea a la civilización moderna fue parcial y selectiva, y casi en ningún momento excluyó una disposición solícito/admirativa que, sin estar del todo ausente de los textos martínezestradianos, resultó sometida en ellos a presiones más intensas. En *Fin de milenio*, su última obra de aliento, Zea todavía hablaba de acceder "con base en lo propio" al más alto nivel de desarrollo, a los beneficios de la modernidad y otras cosas por el estilo. Siendo la visión zeiana de la historia una visión de signo predominantemente trágico, ella jamás perdió de vista un horizonte de *lieto fine*. La distancia entre el presente y ese *lieto fine* fue siguiendo el ritmo más o menos cíclico del vínculo entre Zea (y los gobiernos mexicanos) y la política exterior estadounidense.[18] En el capítulo quinto de *América en la historia*, referido a la relación entre Rusia –la de ese momento y la "histórica"– y Occidente, Zea habla del eslavismo en tanto combinación de nacionalismo y universalismo –un universalismo de raigambre cristiana y de sentido humanista– que tenía "algo" superior a la prédica falsamente universalista de los Estados Unidos y de Occidente en sentido amplio. La extensa y vibrante evocación por Zea del discurso de Dostoievski sobre Pushkin es crucial: "No estoy hablando de proezas económicas –transcribe–, o del poder de la espada o de la ciencia. Hablo solamente de la hermandad de los seres humanos." (131) Más allá de la diferencia indicada, cabe decir acerca de Zea lo dicho hace un momento sobre Martínez Estrada: su anhelo fue el de una modernidad con incrustaciones *Gemeinschaft* tan plenas y vivificantes que fueran capaces de volver más humana, o simplemente humana, a la versión dominante de la modernidad.

[17] El texto se publicó en 1971 y en 1963, con títulos distintos. Sin embargo, su factura es anterior. Al observar las notas que acompañan la edición de 1971, se aprecia que no hay en ellas referencias a materiales posteriores a 1957, y que el libro *América en la historia* aparece anunciado como *de próxima publicación*. La fecha probable de elaboración del texto es 1956.

[18] Más estrecho en los momentos Roosevelt, Kennedy y Clinton; más distante en los momentos Eisenhower, Johnson, Nixon, Ford.

Apreciación

Las elaboraciones discursivas de Martínez Estrada y Zea mantuvieron cierta importante tensión relacionada con el plano de lo trascendente. No parece haberse tratado de algo apenas retórico. Los dos corpus textuales poseen una marcada orientación terapéutico/parenética. En su delineamiento del ámbito de lo deseable, ambos empalman, a veces de modo tácito, con conjuntos de significados asociados a tradiciones místicas y religiosas, y no resignan la postulación de rumores de trascendencia orientados a la producción de sentido y de futuro en un mundo visto como mezquino, gélido, y más o menos regido o permeado por el mal. Finalmente, ambos aparecen atravesados por visiones de la historia que, al menos en cierto sentido, se ligan a consideraciones teleológicas y, también, escatológicas. Es tal vez en este último nivel –el concerniente a la visión de la historia y a la teleología y escatología implicadas–, donde las diferencias entre ambos pensadores se acentúan con mayor nitidez. La ecuación martínezestradiana aparece estrechamente emparentada a zonas de la apocalíptica y, también, a formas específicas del monacato, cristiano y no. ¿Cómo no pensar desde esta clave la radical, casi eremítica, soledad martínezestradiana, el involucramiento de su propia somática en la simbolización del drama del mundo, la consideración de la problemática del sacrificio del redentor *qua* reactivo posibilitador de la catarsis purificadora…? Martínez Estrada cultiva una visión de la historia de signo eminentemente trágico, donde el horizonte del *lieto fine* redentor no necesariamente está ocluido, pero aparece como una instancia lejana y difusa, y vinculada, de algún modo, a alguna intervención no humana, o, al menos, a situaciones no relacionadas a priori con lo dado tal como lo conocemos: como suele suceder en los textos que componen la tradición apocalíptica, la brecha entre lo dado y el eventual acceso a lo deseable es ancha. Es interesante reflexionar sobre la particularidad martínezestradiana de apostar simultáneamente a la intervención pública y a soledad y a la fuga, apuesta que le da a su proyecto intelectual y ético una coloración muy especial, y distinta a la de Zea: de hecho, el entusiasmo de Martínez Estrada por la experiencia cubana tiene dos caras: es compromiso con una causa concreta a la vez que fuga y enfrentamiento abierto con su "comunidad de origen" –y quizás sea más lo segundo que lo primero–. Sabemos que el corazón de Zea late en clave hegeliana, joaquinita, podría decirse. Hay en sus textos cierta

disposición a entrever la apocatástasis, la reconciliación universal –al leerlos nos preguntamos qué no sucedería si los privilegiados hicieran el examen de conciencia que se les reclama–. En Zea, la perspectiva de un *lieto fine* para el drama del mundo es mucho más robusta que en Martínez Estrada; el hiato entre lo dado y el eventual acceso a lo deseable es más delgado. También fue otro el modo zeiano de habitar la tensión apreciable entre la crítica a lo dado y la adhesión a una "causa" determinada. La referida delgadez del hiato parece subyacer al mentado "oportunismo" político de Zea. En nuestros días, que se debaten entre la perspectiva auspiciosa de un mundo de riquezas crecientes y mejor distribuidas y los horizontes sombríos del estancamiento prolongado, de la proliferación de múltiples y atroces formas de exclusión y del colapso ambiental global, sería difícil sostener que nada puede aprenderse de un diálogo renovado –tensa fusión de horizontes– con los textos que conforman nuestra tradición ideológico-cultural.

Bibliografía

Bull, Malcolm (comp.). *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE, 1998.

Gaos, José. *El pensamiento hispanoamericano; Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (Obras Completas V). México: UNAM, 1993.

Pensamiento de lengua española; Pensamiento español (Obras Completas VI). México: UNAM, 1990.

Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas de España y la América Española (Obras Completas IX). México: UNAM, 1992.

Kozel, Andrés. "Ética, mística y política en Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea", en *Acta Sociológica*. México: UNAM, núm. 61, mayo-agosto de 2013.

"Marcas de heterodoxia en los historicistas mexicanos", en Andrés Kozel, Horacio Crespo y Héctor A. Palma (comps.). *Heterodoxia y fronteras en América Latina*. Buenos Aires: Teseo, 2013.

La idea de América en el historicismo mexicano. J. Gaos, E. O'Gorman y L. Zea. México: El Colegio de México, 2012.

La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955). México: Nostromo/PPELA-UNAM, 2008.

Löwith, Karl. "Historia universal y salvación". En *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998.

Maharg, James. "Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada". En *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, núm. 269, 1972.

Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Madrid: Archivos, edición crítica de Leo Pollman, 1991 (1ª ed. 1933).

La cabeza de Goliat. Microscopia de Buenos Aires. Buenos Aires: Losada, 1983 (1ª ed. 1940).

Panorama de los Estados Unidos. Buenos Aires: Torres Agüero, edición a cargo de Joaquín Roy, 1985 (1ª ed. 1942).

Sarmiento. Buenos Aires: Sudamericana, 1969 (1ª ed. 1946).

Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina. México: FCE, 1948, dos vols.

"Norteamérica la hacendosa". En *Sur*. Buenos Aires, n° 192-193-194, 1950.

El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2001 (1ª ed. 1951).

¿Qué es esto? Catilinaria. Buenos Aires: Lautaro, 1956.

Cuadrante del pampero. Buenos Aires: Deucalión, 1956.

Exhortaciones. Buenos Aires: Burnichon, 1957.

Las 40. Buenos Aires: Torres Agüero, 1983 (1ª ed. 1957).

Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina. México: UNAM, 1962.

Leer y escribir. México: Joaquín Mortiz, 1969. (Compilación preparada por Enrique Espinoza).

Morse, Richard. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI, 1982.

Schluchter, Wolfgang. "Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad". En *Signos filosóficos*. México, UAM, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, 2011.

Sigal, León. "La radiografía de la pampa: un saber espectral". En Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*. Madrid: Colección Archivos, 1991.

Toynbee, Arnold. *Estudio de la historia. Compendio de los vols. I-VI por D.C. Somervell*. Buenos Aires/Barcelona: Emecé, 1952.

Viñas, David. "Ezequiel Martínez Estrada, hace tiempo y allá lejos". En *Cuadernos Americanos*. México, núm. 6, 1982.

Zea, Leopoldo. "En torno a una filosofía americana". En *Cuadernos Americanos*, México, mayo-junio, 1942.

En torno a una filosofía americana. México, El Colegio de México, 1945.

Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano. México: Porrúa, 2001 (1ª ed. 1949-1953).

"Dos formas de vida en América". En *Dianoia. Anuario de Filosofía*. México, núm. 9, 1963.

La esencia de lo americano. Buenos Aires: Pleamar, 1971

América en la historia. México: FCE, 1957.

Fin de milenio. Emergencia de los marginados. México: FCE, 2000.