



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“EL CATOLICISMO Y LA MODERNIDAD HISPANA.
LA INTERPRETACIÓN HISTORIOGRÁFICA EN MÉXICO
DEL IMPERIO ESPAÑOL ENTRE 1940 Y 1960”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A:

ALEJANDRO VALENCIA VILA



**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ALICIA MAYER GONZÁLEZ**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX

2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, con gratitud

AGRADECIMIENTOS

Quisiera aprovechar esta breve página para reconocer a las personas que, de no haber estado o ayudado en los momentos oportunos, habría sido virtualmente imposible realizar o terminar este trabajo.

Quiero agradecer primero a los profesores que tuvieron la paciencia de apoyarme con sus consejos, la lectura atenta y cuidadosa de los borradores y las críticas que me ayudaron a enriquecer y fortalecer los argumentos, la información y la teoría que lo sustenta. Sin Alicia Mayer y sin Ilán Semo este trabajo estaría incompleto. Asimismo quiero reconocer a los profesores que me ayudaron a formarme a lo largo de la carrera, y sin los cuales no hubiera logrado hacer un trabajo como este. En especial quiero agradecer a Javier Rico, Roberto Fernández Castro y a Rebeca Villalobos, quien me ha formado en la parte final de mi licenciatura como docente.

Por otra parte quiero agradecer a mi familia, que ayudó levantándome cuando hizo falta. Les agradezco también por la paciencia que tuvieron conmigo cuando la frustración y la irritabilidad hizo mella en el trato cotidiano. Quiero agradecer en particular a mis padres, quienes me ayudaron cada uno a su manera para que yo completara la licenciatura con calma.

Finalmente quiero agradecer a mis amigos, quienes vieron de cerca el trabajo y me alentaron a seguir y a tomar las nuevas ideas con apertura. Debo gratitud especialmente a mis amigos y en lo particular a Daniel Guido y a Elly Denisse Téllez Sosa por escucharme y acompañarme a lo largo del camino.

Índice:

Introducción	5
La perspectiva teórica utilizada	9
Caracterización de la Modernidad	17
Procedimiento de la investigación	27
Contenidos	
I. Los lugares de enunciación y las historiografías. El Centro de Estudios Históricos y la facultad de filosofía y Letras.	30
Las Instituciones	34
El punto de partida: “El debate de las dos escuelas”	45
La herencia metodológica. Unos botones de muestra	53
II. Pablo González Casanova. Ideas e Instituciones	62
Catolicismo y Modernidad en el siglo XVIII	66
La Modernidad Liberal-ilustrada	85
III. Juan A. Ortega y Medina. Las formas contrapuestas de ser en la Modernidad	93
Los fundamentos teóricos y conceptuales	98
Los modos de ser en la Modernidad	106
Conclusiones	131
Fuentes de Consulta	144

INTRODUCCIÓN

Creemos que en la Reforma está la clave de la Modernidad; en la cual aún nos encontramos los pueblos hispánicos, no por casualidad ni por cortedad de luces, un poco como a regañadientes o como huéspedes a veces extraños y, las más, morosos.

Juan Antonio Ortega y Medina¹

A partir de la década de 1940 los políticos mexicanos comenzaron un ambicioso programa de industrialización que prometía dar a la población las satisfacciones materiales anheladas incluso desde antes de la Revolución mexicana.² La meta era alcanzar el “desarrollo” o “la modernidad” según los criterios de las culturas noroccidentales europeas,³ es decir, adoptar un modelo político, económico y cultural que no era “propio” de la tradición cultural mexicana.

Juan Antonio Ortega y Medina y Pablo González Casanova comienzan a tratar explícitamente la compleja relación histórica existente entre “modernidad” y “catolicismo” en la misma década en la que empieza este esfuerzo de modernización. En sus trabajos de posgrado se propusieron explicar el origen histórico del “atraso” mexicano y, por consecuencia, la razón del sentimiento de incomodidad que producía la “modernización” tanto de este país como los países de herencia hispana.⁴ El problema que estudiaron al inicio de su vida académica

¹ *Reforma y Modernidad*. México, IIH-UNAM, 1999. p. 1

² La sucesión presidencial de 1940 marca un giro determinante en este sentido. Entre 1920 y 1940 fueron creadas las instituciones políticas y gubernamentales del nuevo Estado mexicano, mientras que, a partir de 1940 los políticos mexicanos se centrarían en el crecimiento económico y la industrialización del país. *Vid.* Lorenzo Meyer. “De la estabilidad al cambio” en *Historia general de México*. Edición 2000. México, El Colegio de México, 2000. pp. 885-899.

³ Este fenómeno no es único de este país, sino que se enmarca dentro del contexto mundial de lo que en unos años se denominará “el tercer mundo”. Los países que habían padecido la crisis de los precios de las materias primas durante el extenso periodo de la Gran Depresión (1929-1938) se plantean el problema de industrializar al país en términos de “modernización” u “occidentalización”. *Vid.* Eric Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. 6ª Ed. Barcelona, Crítica, 2003. pp. 203-225 y 346-371) Para Eric Hobsbawm la dinámica de la historia del siglo XX en estos países “Consiste fundamentalmente en los intentos por parte de las élites de las sociedades no burguesas de imitar el modelos establecidos en Occidente, que era percibido como el de unas sociedades que generaban el progreso, en forma de riqueza, poder y cultura, mediante el “desarrollo” económico y técnico-científico, en la variante capitalista o socialista. De hecho sólo existía un modelo operativo: el de la “occidentalización”, “modernización” o como quiera llamársele.” *Cfr. ibid.* p. 204

⁴ Para Juan A. Ortega y Medina véase *Reforma y Modernidad*. *Op. cit.* pp. 23-25 y “El horizonte de la evangelización en Norteamérica. Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la

estará presente a lo largo de su trayectoria. Pablo González Casanova se dedicó a estudiar, primero desde la historia y después desde la sociología, la desigualdad y la dependencia que producía el Estado mexicano al implementar el modelo de desarrollo industrial.⁵ Juan Ortega y Medina, en cambio, destacó por sus trabajos históricos sobre la herencia histórica que han moldeado a las culturas hispanoamericana y angloamericana.⁶ El objetivo del presente trabajo es precisar la explicación histórica que dio cada uno a la relación entre catolicismo y modernidad en el mundo español entre los siglos XVI y XIX. González Casanova y Ortega trataron explícitamente el tema y por ello destacan entre sus contemporáneos.⁷

Para los dos investigadores no había duda sobre las características que definían a la modernidad occidental y su modelo de desarrollo. Se puede decir que existe cierto terreno en común sobre las características de la modernidad en estos autores. Juan Ortega señala brevemente en un texto poco conocido los “instrumentos” que fueron estableciendo la modernidad dieciochesca

Los instrumentos con los cuales el hombre modeló la Sociedad Liberal fueron muchos; a saber: la pluma [corrosiva] de Voltaire; la espada [puritana] de Cromwell; el telescopio de Galileo [la revolución copernicano-cartesiana]; el misticismo [evangélico] de Lutero; la lógica [y el ascetismo intramundano] de Calvino; el optimismo [naturalista] de Rousseau y el realismo [político] de Maquiavélico. Con lo dicho, naturalmente, no abarcamos ni con mucho el multifacético periodo histórico (preñado de acontecimientos, ideas y cosas) que se extiende desde la Reforma religiosa a la Revolución francesa.⁸

hispanocatólica en América." (Tesis doctoral en Historia Universal, FFyL-UNAM) 1952. pp. V-X; para Pablo González Casanova *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948. pp. 10-24 y *La literatura perseguida en la crisis de la colonia* México, El Colegio de México, 1958. pp. 131 y 132, 141-152

⁵ Jaime Torres Guillén. "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." (Doctor en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara). 2012. pp. 733-747

⁶ María Cristina González Ortiz. *Juan Antonio Ortega y Medina. Entre andrenios y robinsones*. México, INAH/IIH-UNAM, 2007. pp. 219-227

⁷ Ciertamente habían autores contemporáneos que trataban temas coloniales y decimonónicos, pero la temática específica de la relación entre la época moderna y el catolicismo no es tratada explícitamente por los demás historiadores.

⁸ (Vid. "El problema de la conciencia cristiana en el padre Hidalgo". En *Ensayos, tareas y estudios históricos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962. p. 17).

Por su parte, Pablo González Casanova afirma en su célebre obra *La democracia en México* una definición de civilización que remonta a las mismas fechas que Ortega, aunque dándole crédito exclusivo a la Ilustración:

Al hablar de desarrollo económico implícita o explícitamente pensamos en un incremento del producto nacional real o del producto *per cápita*, y también en una distribución más equitativa del producto. [...] El término desarrollo económico es sucesor y heredero de otros como “Civilización” o “Progreso”, quizás menos técnicos pero más comprensivos, que apuntaban expresamente a la misma idea que supone el término “desarrollo económico”; a un tipo de moral igualitaria, que está en el trasfondo de toda ética social desde el siglo XVIII.⁹

A pesar de lo semejanzas, no era lo mismo al tratar el tema del catolicismo y existió disenso sobre el papel que había tenido la herencia católica en la historia nacional. En este sentido, el pasado colonial podía ser interpretado de dos formas: primero, como un impedimento para el desarrollo y, por lo tanto, como una herencia negativa que había que superar; y segundo, como parte de la herencia histórica mexicana, misma que adoptaba ahora un modelo económico y político que debía considerar sus propias y complejas características culturales. Así pues, hay un segundo propósito: comparar esta divergencia, presente en las historias que escribieron.

Al presente existe un renovado interés por estudiar la relación entre modernidad y catolicismo. La conceptualización del problema difiere de aquella elaborada tiempo atrás por González Casanova y Ortega. Actualmente existe un movimiento paradójico: mientras que hay una comprensión más rica de la influencia que tuvo el catolicismo en las culturas que mantuvieron esta confesión después de la Reforma protestante,¹⁰ algunos autores han puesto en duda el

⁹ Vid. *La democracia en México*. 2ª Ed. México, 1967. p. 13

¹⁰ Así como hubo una tradición anglo-alemana que sostuvo de manera científica la herencia de la cultura protestante en la modernidad, hay también un grupo de especialistas que sostiene la existencia una serie de aspectos políticos, económicos y culturales que han influido notoriamente en nuestro presente. Su antecedente es Carl Schmitt, pero recientemente han proliferado investigaciones sobre el tema. Para la Política, Carl Schmitt y Giorgio Agamben han sostenido que las formas del poder político moderno tienen una genealogía católica en el *officium* sacerdotal y en la *forma de representación* específicamente católicas (Véase Carl Schmitt. *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2009; *Catolicismo Romano y Forma política*. Madrid, Tecnos, 2011 y Giorgio Agamben *Opus Dei. Arqueología del Oficio*. Valencia, Pre-textos, 2013); Alain Tallon muestra cómo los nacionalismos de los países católicos se forjaron a raíz de una especificidad de la Iglesia Católica en Francia, España e Italia (Véase Alain Tallon (comp.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIIe siècles, France, Espagne, Italie*. Madrid, Casa de Velázquez, 2007.); por su

significado de la modernidad en un planteamiento global. Este cambio, que implica conceptualizar el mismo acontecimiento de forma distinta, produce la inquietud de indagar sobre el pensamiento histórico de los autores en el tiempo en el que realizaron sus propias investigaciones. Al revisar la importancia entre la historia intelectual y la reciente corriente del giro lingüístico, François Dosse explica que la reinterpretación de un hecho por los historiadores es una reelaboración lingüística del acontecimiento, un aspecto que remite a la historicidad de la historiografía y que permite entender el desarrollo mismo del pensamiento histórico.¹¹ Esto exige que la investigación no sólo analice los textos sino también que problematice la relación entre el texto, la experiencia vital y ámbito cultural específico en el que elaboraron sus reflexiones.

El propósito del trabajo es doble. Por un lado se pretende averiguar la relación entre los conceptos claves en la obra temprana de Ortega y González Casanova, su experiencia vital y las aspiraciones sociales del régimen y, por el otro indagar cómo el ámbito cultural específico de las instituciones educativas mexicanas coadyuvó a precisar las pautas teórico-metodológicas de sus investigaciones.

La perspectiva de estudio adoptada en este trabajo se estructura a partir de dos ejes analíticos: primero, el significado puntual y la relación de los conceptos “modernidad” y “catolicismo” para cada autor y, segundo, las comunidades de discurso que contribuyeron a plantear el problema histórico de la modernidad y el catolicismo. La Historia Intelectual ayuda a explorar el contexto preciso del pensamiento de los autores en su propia cultura académica, al tiempo que la historia conceptual es la herramienta más adecuada para definir los significados específicos de su análisis.

parte, Ramón Kuri Camacho y Fernando de la Flor sostienen que el arte barroco, la *scientia conditionata* y el desarrollo de la Compañía de Jesús también produjeron nuevas actitudes frente al mundo, diferentes de las protestantes (Véase Ramón Kuri Camacho. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008. y también Fernando de la Flor. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. (1580-1680)*. Madrid, Cátedra, 2002.)

¹¹ François Dosse. “La historia intelectual después del *linguistic turn*” en *Historia y Grafía*. Núm. 23 (2004). pp. 23 y 24.

Pablo González Casanova y Juan A. Ortega y Medina formaron parte de esta empresa. Como veremos más adelante, cada uno de estos historiadores pensó desde su propia trinchera académica el problema que presentaba el mundo moderno desde el pasado y por ello es interesante revisar las perspectivas teóricas que abordaron para poder comprender sus inquietudes. Es posible plantear como hipótesis que los conceptos de modernidad y catolicismo, como la relación entre ambos serán una composición de dos factores. El primero personal, pues sus cuestionamientos se originarían de las inquietudes más auténticas de los historiadores con su presente. Y, el segundo, que el planteamiento de las preguntas y la metodología recuperarían elementos propios del ámbito cultural específico del Colegio de México para Pablo González y la Facultad de Filosofía y Letras en el caso de Juan A. Ortega.

Los apartados subsecuentes están ordenados de la siguiente manera: primero se dará una justificación teórica, que ha de fundamentar la pertinencia de la historia conceptual para el estudio de la historia de la historiografía; después se ofrecerá un bosquejo general del mundo moderno, el cual señala las pautas básicas que se han tomado de otros autores para nuestro análisis historiográfico. Finalmente, se señalará el procedimiento que se llevó a cabo para realizar la investigación.

LA PERSPECTIVA TEÓRICA UTILIZADA ¹²

Este apartado justifica la perspectiva teórica de la historia intelectual y la historia conceptual como herramienta auxiliar de la primera. Para hacer evidente la correspondencia entre la perspectiva y el problema del trabajo, se resumen los objetivos generales, en seguida se introducen los principios de la historia intelectual y de la historia conceptual, señalando en cada su diferencia específica con la historia de las ideas y de las mentalidades.

¹² Las consideraciones teóricas que mencionaremos de aquí en adelante son una recapitulación somera y breve del curso de teoría de la Historia *Historia Conceptual* impartida por Ilán Semo en el año lectivo 2014 (semestres 1 y 2). Esperamos que esta explicación logre rendir tributo a esos cursos brillantemente expuestos. Sobra decir que la suma de los autores que citaremos y su interpretación correspondiente fue también retomada de estas lecciones.

Es necesario recapitular los dos objetivos hasta ahora mencionados del estudio para poder precisar la razón de la perspectiva elegida. El primero es describir cada una de las formas en la que González Casanova y Ortega y Medina dieron a la relación entre catolicismo y modernidad. El segundo es buscar las razones por las cuales cada autor le otorga un significado distinto a la influencia del catolicismo en la historia novohispana. Asimismo, se ha apuntado que para poder cumplir con estos propósitos hará falta que la investigación no sólo analice los textos para buscar los significados concretos de dos tendencias del pensamiento para la historia colonial en dos autores, sino que también problematice la relación entre el texto, la experiencia vital y ámbito cultural específico de los autores y su pensamiento. Se considera pues que una manera adecuada de abordar el tema es a través de la historia intelectual, pues esta subdisciplina histórica aborda estas relaciones. Asimismo, se piensa que la mejor manera de abordar los significados específicos de los textos puede ser mejor abordada con ayuda de la historia conceptual propuesta por Reinhart Koselleck.

La historia intelectual ha pasado por momentos de incertidumbre con relación a sus fundamentos teóricos desde hace algunos años, es por ello que se han revisado las posturas tradicionales de Arthur Lovejoy y de Quentin Skinner con relación a las ideas y las ideas y su contexto, buscando establecer relaciones más ricas que las que estos dos teóricos propusieron a la historia intelectual. En 1980 se llevó a cabo un coloquio llevado en la Universidad de Cornell para analizar las nuevas propuestas y tendencias teóricas de la historia intelectual, Dominique LaCapra buscó problematizar la naturaleza misma de aquello que la historia intelectual concibe como “texto”:

“¿Qué entendemos por el término “texto”? En principio, puede ser entendido como un uso específico del lenguaje marcado por una tensa interacción entre dos tendencias implicadas mutuamente pero a veces también como contradictorias. Desde esta perspectiva, la mera oposición entre lo que está dentro y fuera de los textos es problemática y nada es percibido simplemente y llanamente como adentro o afuera de los textos. En efecto, el problema consiste en repensar los

conceptos “dentro” y “fuera” con relación a procesos de interacción entre el lenguaje y el mundo.”¹³

Por lo tanto, “el texto” no es únicamente el libro, artículo, memorias y escritos sueltos o el conjunto de los mismos que se piensa investigar, sino las relaciones entre las obras con la vida y la tradición literaria con la que entablan un diálogo. Los historiadores mismos conocen el “contexto” a partir de narraciones textuales de los hechos y organizan el mundo de los autores a partir del lenguaje. En la misma línea de pensamiento, pero desde una perspectiva teórica distinta que se recupera más adelante, Reinhart Koselleck advierte el efecto que el lenguaje tiene sobre el estudio de los acontecimientos. La expresión lingüística *siempre* media entre los hechos pasados que estudia el historiador, pues es sólo a través de testimonios lingüísticos que dan cuenta de lo acontecido que el historiador conoce los eventos pasados. La distinción entre lo que configura la acción social y la elaboración lingüística del pasado es tan sólo un principio antropológico que el historiador debe separar analíticamente a partir de su material de estudio, pero que se presenta como un todo en la realidad.¹⁴ De donde se sigue que la aproximación a la “vida” del autor se da a partir de testimonios escritos u orales — esto es que está dada precisamente en “textos”— que el intelectual hizo de sí mismo o de quienes lo conocieron. A esto se debe añadir, finalmente, la advertencia de LaCapra de que el investigador termina confrontándose a través del texto investigado con el propio pensamiento, vida, lenguaje y problemas de su presente; ello le otorga la “historicidad del historiador” al investigador. Invariablemente el historiador termina reflejando los problemas de su propio tiempo al momento de leer y analizar el contexto de otro autor.

¹³ La traducción es mía [“What is meant by the term “text”? It may initially be seen as a situated use of language marked by a tense interaction between mutually implicated yet at times contestatory tendencies. On this view, the very opposition between what is inside and what is outside texts is rendered problematic, and nothing is seen as being purely and simply inside or outside texts. Indeed the problem becomes one of rethinking the concepts “inside” and “outside” in relation to processes of interaction between language and the world”] Dominick LaCapra. “Rethinking Intellectual History and Reading texts” en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History. Reappraisals & new perspectives*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982. pp. 49

¹⁴ Reinhart Koselleck. “Historia social e Historia de los conceptos” en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012. pp. 16-19

Uno de los principales problemas que es señalado dentro de la historia intelectual tradicional es la aproximación “documentalista” de los textos. Esta simple aproximación ha tenido efectos perjudiciales a la comprensión cabal de los textos, pues ha dejado su complejidad de lado para sistematizar las “ideas”, que terminan simplificando la lectura:

El predominio de la aproximación documentalista en la historiografía es la razón principal por la cual los textos complejos —en especial los textos “literarios”— o son excluidos de los recuentos históricos o son leídos de un modo muy acotado. Dentro de la historia intelectual, tal cerrazón toma la forma de un análisis sinóptico del contenido en un modo narrativo y se expresa como una identificación lineal con objetos o identidades de interés para la historia de las ideas. Dichas entidades son, por supuesto, “ideas” (“unit-ideas” en el trabajo de A. O. Lovejoy) o “estructuras de la conciencia” o de la “mente” (por ejemplo en los trabajos de Ernst Cassirer). Las ideas o estructuras de la conciencia son abstraídas de los textos y ancladas a modos de discurso formalizados o formas simbólicas [...] Esta aproximación ha sido criticada por ser excesivamente desconectada —una forma de historia de las ideas “etérea”— de una perspectiva más orientada a lo social. Pero, en un sentido primordial, la historia social suele compartir los mismos defectos de la perspectiva que critica. También ésta toma ideas, estructuras de la conciencia o “mentalidades” de manera acrítica, como realidades y dadas, y no problematiza cómo funcionan dentro de los textos o en verdaderos usos del lenguaje —buscando, en vez, las causas, los orígenes y su impacto o consecuencias en la historia.¹⁵

La perspectiva que se retoma pretende superar el mero documentalismo de la investigación de la historia intelectual. Así pues, se sugiere pensar en la especificidad de la historia intelectual como una perspectiva que problematiza el texto que refleja el pensamiento de los autores con al menos seis rubros específicos (si bien no es indispensable cubrirlos todos en una investigación o que sean únicamente éstos los que se consideren) 1) la intencionalidad del autor frente

¹⁵ La traducción es mía [The predominance of a documentary approach in historiography is one crucial reason why complex texts —specially “literary” texts— are either excluded from the relevant historical record or read in an extremely reduced way. Within intellectual history, reduction takes form of synoptic content analysis in the more narrative form of an unproblematic identification of objects or entities of historical interest in the history of ideas. These entities are, of course, “ideas” (“unit ideas” in the work of A. O. Lovejoy”) or “structures of consciousness” or of “mind” (for example in the work of Ernst Cassirer). Ideas or structures of consciousness are abstracted from texts and related to comprehensive, formalized modes of discourse or symbolic forms [...] This approach is criticized as excessively detached —a form of history of ideas “in the air”— from a more socially oriented perspective. But, on a very basic level, the social history of ideas often shares the assumptions of the approach it criticizes. For it too often may take ideas, structures of consciousness or “mentalités” as relatively unproblematic entities and does not raise the questions of how they function in texts or actual uses of language—looking instead into the causes or origins of ideas and their impact or effect in history.] Dominick LaCapra. “Rethinking intellectual history and Reading texts” *Loc. Cit.* pp. 55 y 56

a su obra, 2) la relación entre vida y pensamiento, 3) el juego de encuentros, desencuentros y complementos entre los textos y la sociedad, 4) los textos y la cultura, 5) la relación entre una parte de la obra con el *corpus* documental y 6) el pensamiento y el discurso.¹⁶

Para los fines de este trabajo, se prestará atención a los incisos en donde se estudia la relación entre su vida del autor y su pensamiento (2° rubro) y los textos y la cultura que los origina (4° rubro). Cada uno de estos aspectos será tratado a lo largo de los capítulos. En el primer capítulo se buscará explicar la cultura que influenció el pensamiento de Pablo González y de Juan Ortega; el segundo y el tercero estudian tanto los conceptos específicos de los autores como la relación que guardan con su propia experiencia vital.

La relación entre la vida y el texto/obra presenta trampas muy sutiles. La relación entre los “motivos” vividos para escribir algo no explican necesariamente toda la riqueza del texto, además el texto/obra no puede ser aislado de lo que se vive. La dificultad por conocer la psique del autor impide conocer la “verdadera” relación entre vida y obra (asumiendo, por supuesto, que el autor tuviera clara esta relación, cosa que no siempre sucede).¹⁷ La propuesta es interpretar el texto como algo unido a la experiencia vital del autor que verdaderamente pretende “crear” dentro del lenguaje conceptos que guardan una relación y una innovación respecto a la tradición del pensamiento que se ha impuesto en el pasado.¹⁸ Así, la voluntad de escribir es íntima y creadora de conceptos que atrapan una experiencia determinada que debe ser buscada en la vida o en el contexto social del autor. Es en esta parte donde buscar la definición de los conceptos propuestos por los autores adquiere toda su relevancia.

¹⁶ *Ibid.* pp. 57-77

¹⁷ *Ibid.* pp. 60 y 61

¹⁸ A este aspecto en particular Dominick LaCapra creó el término “worklike” para referir al esfuerzo creativo de un autor respecto de la tradición lingüística y las convenciones del lenguaje que debe de seguir para expresarse. En ocasiones los autores modifican o tensionan el lenguaje para significar cosas más bien únicas que deben de ser indagadas por el historiador intelectual. *Cfr. Ibid.* pp. 51-54. Nosotros afirmamos que un concepto es tal cuando su significado tiene elementos únicos que el autor le ha dado en virtud de su esfuerzo por comprender y dar sentido a su realidad. Este puede coincidir y “dar voz” a una colectividad o a una sociedad.

La cultura y los textos/obras involucran una serie de desafíos particulares. El autor puede estar escribiendo para un público y espacio cultural específico. Por otra parte es importante encontrar la postura del autor para conocer los valores que defiende en concreto (no sólo si es “liberal” o “conservador”, “radical” o “reaccionario” sino los matices respecto a las posturas políticas e ideológicas en las que se relaciona). Para poder conocer a profundidad la ideología del autor, se sugiere indagar acerca de la “comunidad de discurso” en la cual se inserta el autor. Dominick LaCapra sostiene:

Entre más acotada es la escuela, el movimiento, la red de asociaciones o el grupo de referencias, mejor parecería proveer un complejo más inmediato de suposiciones o consideraciones pertinentes que operan, tácita o explícitamente para dar forma a lo que el intelectual considera que son las preguntas cardinales de un tema y el método idóneo para indagar. De ahí que la historia intelectual deba ser una historia de los intelectuales, de las comunidades de discurso en las cuales ellos operan y de las relaciones cambiantes —las cuales suelen ser un complejo abanico que va desde el aislamiento hasta la apertura— que ellos manifiestan sobre una cultura más amplia.¹⁹

La comunidad de discurso es entonces la unidad más próxima al individuo y el origen de los préstamos e influencias respecto a un complejo cultural mucho más amplio. Esta categoría de análisis es fundamental para este trabajo, pues permite abrir camino para explicar por qué dos autores contemporáneos de un mismo contexto social asumen posturas tan distintas respecto a la relación entre catolicismo y modernidad. Además, se insiste que el énfasis en las comunidades de discurso involucra necesariamente un análisis textual, puesto que no se trata de encontrar un “paradigma” interpretativo de cada comunidad de discurso, sino la especificidad en las ideas de un intelectual frente a la comunidad a la que pertenece.²⁰ Es por ello que se reforzará la idea de que las comunidades de discurso no son circuitos cerrados de intelectuales que interdicen cualquier

¹⁹ La traducción es mía [The more delimited school, movement, network associations or reference group would provide the more immediate complex of shared assumptions or pertinent considerations that operate, tacitly or explicitly, to shape the intellectual’s sense of significant questions and modes of inquiry. Hence intellectual history should be a history of intellectuals, of communities of discourse in which they function, and of the varying relations —ranging in often complicated ways from insulation to openness— they manifest toward the larger culture] *Ibid.* pp. 68 y 69.

²⁰ *Ibid.* p. 70

préstamo foráneo o que pretenden un pensamiento homogéneo, sino que existen divergencias dentro del mismo círculo donde los márgenes “dentro” y “fuera” son muy tenues. En última instancia lo que se pretende dibujar es un tesoro²¹ de los conceptos de los autores, en donde se marca la especificidad del significados de conceptos sin pretender definir las diferencias entre ellos.

Para poder indagar los significados específicos de los conceptos, se utiliza la propuesta teórico-metodológica de la historia conceptual. Reinhart Koselleck, uno de sus principales teóricos, advierte la enorme importancia que tiene conocer la “semántica” de las palabras en su propio momento histórico a través de esta máxima: “Toda traducción al propio presente implica una historia conceptual”.²² El objetivo de la historia intelectual sería conocer los significados de los términos con mayor carga histórico-social: los conceptos dentro de su propio momento histórico. Así se puede establecer con claridad la importancia que las circunstancias sociales y políticas tuvieron para sus contemporáneos.

Koselleck pretende diferenciar su propia perspectiva de la historia de la ideas. Al recapitular sobre los primeros historiadores que indagan sobre los conceptos señala:

La intencionalidad política de estas investigaciones, la conciliación de la historia social y conceptual, iba dirigida contra dos corrientes, a su vez muy distintas entre ellas, que predominaron en los años veinte del último siglo: por una parte, había que desprenderse de los conceptos procedentes de la historia de las ideas y del espíritu, conceptos que se investigaron abstrayéndolos de su contexto sociopolítico concreto, en cierto modo por su valor intrínseco. Por otra parte, había que evitar sobre todo hacer una historia similar a la historia de los acontecimientos políticos, y preguntarse, al contrario, por las premisas a largo plazo de estos hechos.²³

Por tanto, el propósito de la historia conceptual es diferente de la historia de las ideas porque busca establecer el significado particular de un vocablo con

²¹ En esta palabra queremos expresar la riqueza significativa que tiene, ya como “colección de significados” y como la relación que existe entre las diferentes familias semánticas, ya como un “tesoro” de cosas que se resguardan por su valor.

²² Reinhart Koselleck. “Historia social e Historia de los conceptos” *Op. cit.* p. 11

²³ *ibidem*

relación a los grupos sociales que la produjeron y entender los conceptos en relación al espacio de experiencia²⁴ que buscan definir:

Para efectuar o acumular experiencias, es decir, para integrarlas en la vida de cada uno, se necesitan conceptos, pues los conceptos permiten guardar y retener las experiencias incluso cuando éstas ya se han desvanecido. Uno necesita conceptos para saber lo que sucedió, para almacenar el pasado en el lenguaje y para integrar las experiencias vividas en sus capacidades lingüísticas y en su comportamiento.²⁵

Así pues, los conceptos “atrapan” la experiencia social y personal para convertirla en lenguaje. Las “ideas-unidad” son categorías de análisis significadas desde el presente del historiador y permanecen con un significado idéntico a lo largo del tiempo. Las diversas combinaciones de dichas ideas producen los sistemas del pensamiento.²⁶ En cambio el significado de un concepto está subordinado a una circunstancia y una persona específica y obedece a los significados atribuidos por las personas en su propio tiempo. De este modo se puede marcar una diferencia entre los significados de las categorías de análisis elaboradas desde el presente con aquellas de otros tiempos históricos. Es importante que el historiador tenga conciencia de los significados que atribuye a un problema histórico antes de indagar en aquellos del pasado, de manera que pueda existir cierta consciencia entre la compleja dinámica de los “textos” del autor que él estudia y de su propia historicidad.²⁷

En este trabajo se pretende hacer un análisis de los conceptos sobre modernidad en los autores elegidos, además, se buscará analizar el papel que

²⁴ El mismo Koselleck define experiencia como una categoría predeterminante de la estructuración lingüística de los conceptos y como una categoría formal general para la formulación del conocimientos histórico. Él afirma: “la experiencia procedente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempo anteriores, sin dar referencias de su antes ni de su después.” Este cúmulo de experiencia se presenta como una “caja de herramientas” que permiten a las personas o a las sociedades recurrir a ella para explicar su realidad, sin considerar su origen o antigüedad: “Lo que caracteriza a la experiencia es que ha elaborado acontecimientos pasados que puede tenerlos presentes, que está saturada de realidad, que vincula su propio comportamiento a sus posibilidades cumplidas o erradas”. (Vid. Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativas’, dos categorías históricas.” En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. pp. 339 y 340)

²⁵ Reinhart Koselleck. “Historia de los conceptos, conceptos de historia”, en *Ayer* vol. 53 núm. 1 (2004) p. 28

²⁶ Arthur A- Lovejoy. *La gran cadena del ser*. Barcelona, Icaria, 1983. pp. 10-13

²⁷ El propósito de retomar una definición de modernidad en el siguiente apartado se origina precisamente de esta idea, es necesario tenerla para determinar la distancia que existe entre los autores y el presente.

tiene el catolicismo dentro de este significado en las historias que escriben sobre el pasado colonial. La manera en la que están imbricados los conceptos nos permite entender qué tipo de valoración le otorgan al pasado como catalizador o impedimento para el desarrollo histórico de la modernidad.

El orden en de los capítulos responde directamente a la propuesta teórica. Por una parte, se tratan las comunidades de discurso en las que estuvieron inmersos Ortega y Casanova. En ellas se buscan los supuestos teóricos y la formación que orientó tanto sus preguntas como la metodología de investigación en sus trabajos. La idea es delimitar dos de las múltiples comunidades de discurso existentes en los círculos universitarios de la ciudad de México entre 1940 y 1960. Los capítulos siguientes recuperan las comunidades para distinguir los conceptos más importantes que permiten explicar la relación existente entre catolicismo y modernidad.

CARACTERIZACIÓN DE LA MODERNIDAD²⁸

En su discurso, los historiadores que se ocupan cotidianamente de la modernidad discurren sobre los tiempos “recientes” y buscan dar cuenta del desarrollo de ésta o de aquella civilización, acontecimiento o proceso histórico. Algunas veces sucede que las interpretaciones de un mismo periodo resultan discordantes, toda vez que quieren relatar el mismo fenómeno. También sucede que algunos debaten acaloradamente sobre los acontecimientos que supuestamente condujeron al mundo moderno. Pocos son, empero, los historiógrafos que han parado mientes en establecer una definición. Esto es porque el término “modernidad” es asaz complejo. ¿Quién puede explicarlo de una

²⁸ El tema de la definición de la modernidad se ha debatido cuando menos desde el siglo XVIII de manera extendida entre los estudiosos del pasado. (Cfr. Reinhart Koselleck. “The eighteenth century as the beginning of modernity” en *The practice for conceptual history. Timing history, Spacing concepts* Stanford, Stanford U. Press, 2002. p. 155-165) Es por ello que nos curamos en salud al advertir que el planteamiento aquí hecho es limitado. En realidad la modernidad no es un tema en el que pueda haber consenso y del que se puedan establecer generalizaciones. El objetivo de esta sección es *únicamente* hacer evidente los problemas sobre lo característico de la modernidad que se suscitan con la lectura comparada de Juan Ortega y de Pablo González. Todo intento de extender el significado de modernidad a partir de la presente va por cuenta y riesgo de quien lo pretenda.

manera sencilla y breve? La cuestión es que la modernidad y “mundo moderno” involucran tanto una temporalidad como todas las esferas de la vida humana. Si bien existen conceptos específicos (v. gr. la “modernidad económica o capitalismo racional”, “las formas políticas modernas”, “la ciencia moderna” etc.), todos ellos convergen en un “lugar común” cuyo significado permanece opaco. La modernidad parece tener una “esencia” que es más que la simple adición de los conceptos particulares.

A la dificultad anteriormente expuesta se suma la polivalencia del significado, por lo que es necesario comenzar diferenciando al menos tres de los usos que tiene el vocablo: 1) la modernidad como un periodo de tiempo estudiado por el historiador (v. gr. el reinado de Carlos I de España, que abarca de 1516 a 1556), 2) la modernidad como la experiencia de las personas que en su momento reflexionaron sobre la condición de novedad y cambio frente a otras temporalidades (por ejemplo, la forma en que Nicolás Copérnico, Francis Bacon y René Descartes percibieron una necesidad de explicar la naturaleza a partir de la experiencia sensible y, por consiguiente, las reflexiones de los siglos subsiguientes sobre la novedad del giro epistemológico que supuso) y, finalmente, 3) la modernidad como una categoría de análisis que pretende dar significado histórico a experiencias pasadas y así explicar un modo característico de ser en el mundo, bajo el cual están ordenados todos los aspectos de la vida humana al menos para los últimos dos siglos (así, se puede investigar, por ejemplo, cómo la modificación de los órdenes económicos y políticos, la secularización y la ciencia moderna produjeron un cambio de actitud del ser humano frente a su entorno natural y social). Es preciso, pues, establecer de inicio una primera distinción en la palabra modernidad. Por una parte puede referir a “época moderna” en tanto que una categoría de tiempo que ordena fechas, “experiencia de modernidad” que sería la manera en la que las personas que vivieron entre los siglos XV y XIX percibieron y pudieron conceptualizar lo que vivían y “mundo moderno” como una categoría de análisis del historiador que reflexiona sobre la experiencia de quienes vivieron en los últimos tres a seis siglos y, por tanto, la forma en que aquello condiciona nuestra manera de ser y concebir el mundo. Este trabajo está dedicado a explicar las características de la noción de mundo moderno (en tanto que

categoría de análisis) construida por Juan A. Ortega y Medina y Pablo González Casanova. En adelante “modernidad” únicamente hará referencia a mundo moderno a menos que se indique lo contrario.

Al indagar lo que es la modernidad en las obras de Pablo González Casanova y Juan A. Ortega sobre, se obtiene un repertorio conceptual y una serie de narraciones históricas valiosas, aunque no establecen explícitamente una definición y mucho menos una característica común capaz de abarcar todas las esferas de la vida humana.²⁹ Sus historias únicamente señalan algo que parecía ser bien conocido por las comunidades de discurso y la cultura a la que pertenecían, por lo que pareciera que no tenían la necesidad de hacer una definición. Esto se presenta como un desafío a nuestro presente, apenas medio siglo después, porque la noción de modernidad se ha dispersado en muchos conceptos que son discutidos actualmente.³⁰ Es por tanto necesario hacer un esfuerzo por definir lo que se entiende en este trabajo por modernidad para poder establecer un contraste con aquella certeza que tuvieron en el pasado.

Existen dos dificultades importantes para analizar la noción de modernidad en Ortega y González. La primera es que la categoría de análisis no es definida

²⁹ Resulta intrigante que en las obras que hemos revisado de los autores no exista una definición explícita de la modernidad a pesar de que cada uno la trata explícitamente. Lo que sí hacen es referir a autores y corrientes de pensamiento y actividades “modernas” (v. gr. Rousseau, Voltaire, Descartes, la ilustración, el liberalismo, el capitalismo...) con las que comparan continuamente la historia que relatan. Para ver únicas referencias explícitas que hemos encontrado, véase pp. 6 y 7. Como tales, estas no constituyen definiciones porque no pretenden dar cuenta de los fenómenos tanto como referir a “los instrumentos” o al desarrollo de un concepto nuclear para la modernidad.

³⁰ Existen una serie de críticas que se han construido a través de historias generales o de reflexiones filosóficas, sociológicas e históricas que pretenden dar una definición “distinta” a Modernidad. Para “revisiónismos” históricos Cfr. Robert Marks. *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*. Barcelona, Crítica, 2007. Felipe Fernández Armesto. *1492. El nacimiento de la modernidad*. Barcelona, Random House Mondadori, 2010.; con referencia a reflexiones sobre la modernidad de un enfoque más filosófico Véase Zygmunt Bauman. *Modernidad y Ambivalencia*. Barcelona, México y Caracas, Anthropos, CIICH-UNAM, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV, 1991. Jean-Luc Nancy. *La comunidad desobrada*. 2ª Ed. Madrid, Arena, 2001. Para discusiones sobre el inicio de la modernidad más acotada a la situación hispanoamericana véanse Javier Fernández Sebastián. “La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?” en Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, comps., *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*. México, Universidad de Alcalá/UNAM, 2008. pp. 105-133; y también: François-Xavier Guerra. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 1992. En todas ellas el problema de la modernidad queda como telón de fondo que se pone en duda continuamente y que parece querer asir experiencias (políticas, sociales, tecnológicas, económicas, lingüísticas) para corroborar las categorías de análisis propuestas. Insistimos de nuevo en la enorme complejidad del tema y en la imposibilidad de abarcarlo en este trabajo, e indicar que sólo se quieren señalar los problemas que surgen a raíz de la lectura de Ortega y González.

explícitamente, no obstante, los autores buscan corroborar la validez de su definición con una serie de hechos históricos que tejen su narración histórica. El segundo obstáculo es que resulta complicado imaginar que las experiencias que son usadas para definir la modernidad hayan sido vividas por todas las sociedades simultáneamente y a través de esos mismos acontecimientos. Esto es, que si bien la Revolución francesa, por ejemplo, modificó el panorama político y social y tuvo grandes repercusiones en la Historia Universal, no fue a través de ésta que las sociedades iberoamericanas experimentaron su propio cambio de régimen (por más que haya influido). De donde se sigue que el modelo teórico “mundo moderno” puede estar basado en experiencias determinadas (v. gr. la Reforma, el desarrollo económico capitalista, la Revolución Francesa, la Ilustración) pero que las experiencias de modernidad en cada sociedad fueron únicas. Esto se refleja en los conceptos de mundo moderno que aquí se estudian.

Para resolver la primera dificultad, es decir, para poder dar una definición de la categoría de análisis “mundo moderno” se utilizará la definición clásica de racionalismo moderno elaborada por el célebre sociólogo alemán Max Weber en su “Introducción general a los ensayos de la sociología de la religión.” La categoría es pertinente para este trabajo porque a partir esta definición ha girado el debate académico en torno las relaciones e influencias del cristianismo y la modernidad. La extraordinariamente longeva polémica en torno a la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo ha producido una serie de reflexiones, ya inabarcables, sobre la relación entre las creencias religiosas y la modernidad. A tal punto que la hipótesis weberiana se ha convertido en una referencia para explicar las relaciones entre cristianismo y modernidad (independientemente de si tales reflexiones entienden correcta o incorrectamente *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*).³¹

La “Introducción general” a los *Ensayos de la Sociología de la Religión* es, en alguna medida, el esbozo de un proyecto de estudio de sociología general. Fue

³¹ La cantidad de autores que ha dedicado su tiempo en esta discusión es tan grande que el autor que venimos siguiendo, Francisco Gil Villegas, ha dedicado más de 30 años en rastrear el hilo de esta polémica y ponerla en una obra monumental. *Vid.* Francisco Gil Villegas. *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. México, CFE-COLMEX, 2013.

escrita después de los cuatro ensayos de la sociología de la religión y es asimismo posterior a las revisiones que conformarían *Economía y Sociedad*.³² En la definición de la modernidad occidental se indaga su cualidad universal, es decir, aquello que permite que las características de Occidente y su dirección evolutiva sean válidas para el resto de las sociedades. Ahí se concluye que fue el racionalismo,³³ capaz de ordenar cada uno de los ámbitos de la cultura y de la vida material occidental en torno a criterios específicos y calculados, que se ha establecido un “estándar” sobre la modernidad. Weber da algunos ejemplos: el pragmatismo y el empirismo en el conocimiento, como lo es la experimentación en la ciencia y el “pragma tucididiano” en la historia; el contrapunto, la armonía, el cuartero de cuerdas como instrumentos base y la notación del pentagrama en la música; las categorías de la racionalidad “formal” del derecho; la distinción racionalmente diferenciada de *rex et regnum* que permite la conformación un “Estado” regido por una constitución, en la política. Finalmente, de entre todas las esferas de la vida social, es bien conocido que Weber destacó como el mayor de ellos el afán del rédito económico del capitalismo.³⁴

Al tiempo se señalan estas características, también se recalca que existieron atisbos de este racionalismo en todas las épocas y sociedades, por lo que debió de existir algo singular que permitiera que este racionalismo echara raíz, se normalizara como un tipo de actitud y de comportamiento en todo el espectro social. Weber conceptualizó como “afinidades electivas” [*Wahlverwandschaften*]³⁵ a la feliz coincidencia de las circunstancias que, sin tener relación causal directa o determinante previa alguna, quedan entreveradas por el atractivo efecto que

³² Cfr. la nota 1 de la edición crítica. Max Weber. *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Op. Cit. p. 252.

³³ Este tema es nodal para la última parte de la sociología de Max Weber y no está relacionado únicamente a las tesis del capitalismo ni a los dos ensayos sobre la *Ética Protestante*. Al respecto Francisco Gil Villegas comenta: “A partir de 1913, la preocupación por el tema del *capitalismo* en las primeras investigaciones de Max Weber quedó subordinada al tema mucho más amplio del problema de la *racionalidad y el racionalización* especialmente de la modernidad, con lo cual, en la sociología tardía o *Spätsoziologie* de Weber (1913-1920), la célebre tesis sobre la ética protestante ya no puede ser entendida correctamente al margen del tema más amplio que incorpora y explica.” Francisco Gil Villegas. *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Op. Cit. p. 34

³⁴ *Ibid.* pp. 55-60

³⁵ Para profundizar en el significado y desarrollo del concepto Cfr. nota “Afinidades electivas” de edición crítica a la página 30. *Ibid.* pp. 280 y 281.

producen combinadas. Es así como una serie de actividades (política, económica, tecnológica, científica) ordenadas racionalmente a un resultado coinciden coherentemente con el mundo de las creencias que ordenan las aspiraciones y el comportamiento social mediante un “modo de conducción de vida” (*Lebensführung*).³⁶ En suma, en el contexto occidental europeo es visible el racionalismo metódico de las actividades sociales, pero éstas coincidieron con un conjunto acontecimientos específicos que permitieron su permanencia en el seno de las creencias e ideología de estas sociedades.

El modelo de racionalismo weberiano permite la definición de la modernidad, aunque también explica que esta definición se debe a experiencias históricas únicas de “Occidente” a partir del siglo XVI. Este concepto teórico de modernidad tiene un carácter paradójico: por un lado contiene un valor universal, pero por el otro el concepto fue formulado a partir de acontecimientos específicos. La categoría de análisis “mundo moderno” aplicada a distintas sociedades exige necesariamente indagar sobre procesos históricos particulares que sean homólogos a aquellos de Occidente para así “comprobar empíricamente” la validez del modelo.

La modernidad es una categoría de análisis de Historia Universal y, como tal, esboza los elementos estructurales de larga duración de las sociedades humanas. A partir de la perspectiva teórica de la Historia Conceptual ya esbozada anteriormente, Reinhart Koselleck advierte las limitaciones de indagación de la historia social y la historia conceptual. Toda categoría de análisis “es desde la perspectiva de la historia social una reconstrucción científica cuya evidencia depende de la consistencia de su teoría”, pero esta relación es interdependiente,

³⁶ Francisco Gil Villegas, especialista y estudioso mexicano de la obra weberiana explica la relación arriba mencionada para el “estudio de caso” de *La Ética protestante y el Espíritu del capitalismo* en los siguientes términos: “En el caso histórico abordado por los ensayos de *La Ética protestante*, el ascetismo intramundano del calvinismo de los siglos XVI y XVII apoyó a los intereses económicos del desarrollo capitalista mediante la combinación de las ideas de la predestinación y la eliminación de las señales externas de la condenación, y en este sentido las ideas constituyeron la base del modo de “conducción de la vida” o *Lebensführung* de la modernidad, lo cual, desemboca, a su vez, tanto en el teorema de las “afinidades electivas” como medio para relacionar en términos sumamente flexibles y abiertos, a las ideas con la dinámica de los intereses, como en la cuestión de la paradoja de las “consecuencias no buscadas” de la dinámica de la acción social, lo cual plantea la necesidad insoslayable de tener que combinar el método de la comprensión interpretativa interna, o *Verstehen*, con el de la explicación causal externa o *Erklären*.” Francisco Gil Villegas. “Introducción del editor” en Max Weber. *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Op. Cit. p.27

pues “toda afirmación teóricamente fundamentada debe someterse al control metodológico de las fuentes para poder hacer afirmaciones sobre la facticidad del pasado”.³⁷ En otro artículo el autor ejemplifica su afirmación. A partir de la categoría de la burguesía/sociedad civil se estudiaron las variaciones denotativas del concepto burgués específicas en el alemán, el inglés y el francés, para profundizar en las diversas experiencias por las que estas padecieron a lo largo de los siglos XVII a XIX hasta llegar a la presente definición de sociedad liberal.³⁸ Así pues, existe la posibilidad de que, al estudiar una sociedad específica, se obtenga una carga significativa con variantes entre las sociedades y, por lo tanto, que la categoría de análisis tenga aspectos intercambiables dentro de su propia formulación.

En este sentido, existe una definición teórica de modernidad, abstracción que procede de las experiencias históricas de la cultura occidental. En la historiografía se manifiesta en los procesos singulares por los que han atravesado las diferentes sociedades para llegar a manifestar características similares a aquellas propuestas por la categoría de análisis. Así pues, la modernidad tiene aspectos específicos para cada sociedad y éstas se manifiestan en los conceptos que los historiadores hacen de ellas. La importancia de este estudio reside en que se indagarán los significados específicos atribuidos a lo que se puede nombrar como la “modernidad hispanoamericana”. Juan A. Ortega y Medina y Pablo González Casanova comparten un horizonte de interpretación común al momento de producir su discurso historiográfico. No obstante, ellos realizaron operaciones historiográficas distintas. Por lo tanto, para elucidar cuál pudiera ser el rasgo común que atraviesa todos los aspectos de la modernidad, es necesario exponer sumariamente las interpretaciones dadas por ambos autores y proponer una hipótesis.

³⁷ Reinhart Koselleck. “Historia social e historia de los conceptos” en *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012. p. 22

³⁸ Vid. Reinhart Koselleck. “¿Tres mundos burgueses? Hacia una semántica de la sociedad civil burguesa en Alemania, Inglaterra y Francia” en *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Loc. Cit.

Juan Ortega y Medina realizó una fructífera combinación de la sociología de la religión realizada por Max Weber al protestantismo³⁹ y de las propuestas teóricas del historicismo mexicano de Edmundo O’Gorman. Postuló que las convicciones internas más profundas de los protestantes y, muy particularmente los puritanos, dispusieron un “modo de conducción de vida” (a partir del concepto weberiano, *lebensführung*), que a su vez, moldeó el “modo de ser” racional y moderno. Los puritanos ordenaron su vida respecto a la misión para la que se sintieron llamados por Dios una vez que se consideraron electos para salvarse. Su convicción de ser “herramienta de Dios” para hacer su voluntad en la tierra iba acompañada de la estricta ética calvinista, lo que los condujo inconscientemente a ejercer un dominio sistemático de sus acciones y de su entorno. Como se buscará demostrar en el tercer capítulo, es preciso insistir que Juan Ortega y Medina *no* ahonda en la historia de las ideas teológicas de la Reforma. Él encontró en las convicciones religiosas del “hombre reformado” o “moderno” la causa o, como él mismo dijo en varias ocasiones, el “gatillo psicológico” irracional que “disparó” hacia el ordenamiento sistemático-racional para dominar a la naturaleza y a otros pueblos, siguiendo la propuesta metodológica de Weber. Esto se puede constatar también en la obra ortegamediniana tardía, donde se perfila este aspecto sociológico hasta su profunda consecuencia psicológica. En *La evangelización puritana en Norteamérica*, Ortega y Medina concluye que es la “herencia” inconsciente del puritanismo es la que confiere el sentido “misional” a la difusión actual de la democracia tal y como los estadounidenses la han estructurado. El violento rechazo que mostraban los puritanos en el pasado y la violencia que ejercen hoy los estadounidenses con aquellos que no han adoptado el sistema democrático-capitalista tiene mucho que ver con la doble predestinación, en donde

³⁹ Es complicado situar los textos que leyó Ortega y Medina de Max Weber, puesto que el historiador refiere repetidamente a los conceptos del célebre sociólogo, aunque rara vez cita la fuente. Lo más probable es que Juan Ortega y Medina haya leído *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como *Economía y Sociedad*, mismos que fueron traducidos por Luis Legaz Lacambra en 1955 y José Medina Echavarría en 1944 respectivamente. Sabemos también, gracias a una entrevista a Alicia Mayer, que Juan A. Ortega afirmaba haber leído a Weber en alemán, lo que refuerza la tesis del manejo que hizo Ortega y Medina de los conceptos *lebensführung*, *ascetismo intramundano* y *Beruf*, (vocación o llamado).

los condenados se reducen a ser meros obstáculos para la actividad querida por Dios.⁴⁰

Si Juan A. Ortega y Medina anduvo tras las huellas de las creencias que a la postre orientaron las actitudes propias del mundo moderno, Pablo González Casanova ostenta una historia de la asimilación racional y subjetiva que los “primeros” hombres modernos pusieron en acción. Para él, la Ilustración pone en evidencia las posibilidades que tiene el “Hombre” para autodeterminarse políticamente y ordenar la vida social para alcanzar la plenitud de manera racional y sistemática. Para ello, es necesario perfeccionar más cada día la ciencia y la actividad económica, que son los medios que permiten el fin de la sociedades. Precisamente por esto, Pablo González consideró que la modernidad en México inicia en el siglo XIX, pues ésta requiere de una autoconciencia mucho más plena y de la politización de todos los miembros de la sociedad para elegir libremente su destino. Desde esta perspectiva, Reinhart Koselleck ofrece una caracterización que viene muy a cuento para esta propuesta. Su definición está dispuesta bajo tres líneas fundamentales: la percepción de las novedades como esencialmente históricas (pues el tiempo es percibido como una secuencia lineal de acontecimientos novedosos e irrepetibles); la confianza en la transformación moral y material de la sociedad; y la secularización de las expectativas tanto personales como sociales.⁴¹ Esta última resulta clave, porque significa la posibilidad de perfeccionar al Hombre y su entorno. La convicción de progreso trae al “más acá” una noción que otrora fue escatológica. El hombre se sitúa como el motor de la historia. La innovación científica y tecnológica avanza de tal manera que los cambios se suceden cada vez en lapsos más breves.⁴² Más adelante, Pablo González Casanova sostendrá en su célebre libro, *La democracia en México*, que la democracia debe ser entendida como la aspiración de dar a la mayor cantidad

⁴⁰ Vid. Juan A. Ortega y Medina. *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt indii*, en *Obras II. Evangelización y Destino* Vol. 2. México, IIH-UNAM/FES Acatlán-UNAM, 2013. pp. 349-371.

⁴¹ Este análisis del concepto lo tomamos de Reinhart Koselleck. “The eighteenth century as the beginning of Modernity” en *The practices of conceptual History*. Trad. Todd Samuel et al. Prólogo de Hayden White. Stanford, Stanford University Press, 2002. p. 155-169.

⁴² Reinhart Koselleck. “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización.” En *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003. pp. 38-46.

de ciudadanos posible la más equitativa participación en la política y en la economía.⁴³

González Casanova y Ortega y Medina coinciden en que el mundo moderno tiene dos aspectos fundamentales que son comunes a todo el quehacer humano: 1) la postulación del hombre como causa y motor de la Historia y, 2) la capacidad de superar las dificultades de la vida a través del dominio racional de la naturaleza y de los cuerpos sociales. La ventaja es que la racionalización y la secularización atraviesan todas las esferas de la vida humana y permiten analizar la subjetividad inherente de quienes califican como modernos ciertos procesos históricos.

La definición de modernidad hispanoamericana elaborada difiere fundamentalmente en las experiencias que incorporan para su explicación, pues para el primero el catolicismo interdice el desarrollo histórico de la modernidad en virtud de su irracionalismo, mientras que para el segundo existen algunos aspectos del modo de conducción de vida del catolicismo que favorecen con el comportamiento moderno, mientras que otros (sobre todo aquellos ordenados al capitalismo) no. Para González no sólo la forma política del “antiguo régimen” español era contraria a la modernidad, sino que el catolicismo contrarreformista se hizo a uno con la política del Imperio español. La secularización propia de la modernidad abandona la intención metafísica de dar sentido al mundo.⁴⁴ Así pues, los métodos científicos del escolasticismo y los económicos del mercantilismo no implicaron el *utilitarismo racional práctico de dominar al mundo*, sino para otorgarle sentido. El catolicismo fue así un sistema intelectual complejo, que unificaba la idea de mundo bajo los dogmas de la fe. Ortega y Medina, en cambio, pensó que el catolicismo es una religión con un modo de conducción de vida propio, contraria al calvinismo. En el aspecto político y humano, el catolicismo logró adaptarse mejor en las culturas americanas, incorporando y renovando a las sociedades indígenas que finalmente terminaron formando parte del contexto cultural hispanocatólico. Por otra parte, la organización social y económica del modo de conducción de vida católico no era afín al espíritu individualista y pragmático del capitalismo y de la democracia, por lo que impidió su desarrollo. Así pues es

⁴³ Pablo González Casanova. *La democracia en México*. 14ª Ed. México, Era, 1983. pp. 13-19.

⁴⁴ Carl Schmitt. *Romanticismo político*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006. pp. 48-62.

posible destacar que la diferencia de significado más importante de modernidad en cada autor proviene de la forma en la que comprenden al catolicismo.

PROCEDIMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN Y CONTENIDOS

Para elaborar este trabajo se organizó una investigación que tenía como eje indagar los significados específicos que le otorgaron la modernidad y su relación con el catolicismo. Es por ello que el criterio para seleccionar los textos fue incluir todos aquellos que trataran el tema de manera explícita. En ambos casos el tema es motivo de sus disertaciones de posgrado y de algunos trabajos posteriores, mismos que elaboraron entre 1947 y 1962. A partir de esta fecha ambos autores cambian de tema abruptamente, Pablo González cambiará de disciplina y los temas los tratará desde otro contexto, mientras que Juan Ortega profundiza en ellos y renueva su interpretación ampliando sus fuentes y madurando los problemas de investigación.

El presente trabajo se divide en tres capítulos. Cada uno tiene un desarrollo relativamente autónomo respecto a los demás, aunque mantienen relación temática. La lectura de todas las partes está enlazada en virtud de las interpretaciones sostenidas a lo largo de la tesis. Las conclusiones redondean lo que se discute y sugieren algunas ideas con relación a los temas abordados por los autores.

El primer capítulo se titula “Los lugares de enunciación y las historiografías. El Centro de Estudios Históricos y la Facultad de Filosofía y Letras”. En este capítulo se pretende explicar cómo es que el contexto más inmediato de los autores modifica de manera considerable la interpretación del mismo tema. En este apartado se delimitan las “comunidades de discurso” a las que pertenecieron González Casanova y Ortega y Medina. Este término, recogido de Dominick LaCapra, parece ser el adecuado para abordar el complejo tema de la influencia que tienen las ideas de otros autores de épocas y lugares distantes y aquellas cercanas que ejercen los maestros sobre los alumnos. El término permite analizar las afinidades de grupos académicos que no están ni tan vinculados como una

escuela o una corriente historiográfica, ni tan poco como las redes de influencias provenientes de lecturas entre los intelectuales. El objetivo del capítulo es delimitar los elementos teóricos y metodológicos aprehendidos durante la formación de Ortega y Medina y de González Casanova.

El segundo capítulo está dedicado a analizar el corpus historiográfico que Pablo González escribió mientras colaboraba con el Colegio de México. A partir de la lectura de los textos y de la biografía intelectual que elaboró Jaime Torres Guillén, se delimita el los conceptos principales que formuló el autor para estudiar el pasado mexicano desde el siglo XVIII al XIX. Asimismo, se revisa la influencia que tuvo la obra de Monelisa Pérez Marchand y el Seminario para la Historia de las Ideas de José Gaos y el Centro de Estudios Históricos para el planteamiento y la metodología de su obra. Los temas centrales son la Ilustración y el Liberalismo mexicanos. Para este autor, fueron estos movimientos intelectuales los que dieron inicio a la modernidad en México. El interés por las peculiaridades de la modernidad mexicana yace en que el autor se propone verificar empíricamente la llegada de ideas foráneas que quebraron la tradición misoneísta y católica transmitida por la metrópoli. La independencia no sólo significó una ruptura con el pasado, sino también con el antiguo modo de concebir el mundo y la novedosa “libertad” de crear uno nuevo tras la emancipación política.

El último capítulo está dedicado al análisis del concepto de modernidad y su relación con el catolicismo en Juan Antonio Ortega y Medina. A partir de la biografía intelectual elaborada por María Cristina González Ortiz y de su obra temprana se analiza cómo se establece un “análisis comparado” entre las experiencias “angloprotestante” e “hispanocatólica” de la modernidad. El tratamiento dado a la modernidad es complejo. Para poder entender a cabalidad la propuesta ortegamediniana es necesario seguir la historia comparada que él hizo de estas dos naciones. Su objetivo fue historiar dos procesos simultáneos a partir de los tipos ideales weberianos “ascetismo intramundano” y “misticismo negador del mundo”. Es por ello que en este capítulo no sólo se analizan los conceptos propios de la modernidad “anglopuritana”, sino también los contraconceptos pertenecientes a la “antimodernidad hispanocatólica”. Juan Ortega y Medina las

describe como las “dos caras de Jano” de un único proceso, o dicho de otro modo, las dos expresiones históricas y concretas de un concepto puro weberiano.

I. LOS LUGARES DE ENUNCIACIÓN Y LAS HISTORIOGRAFÍAS: EL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Aunque son muchísimos los autores que sostienen la limitación de la “ciencia” como el conocimiento de *lo general*, no puede decirse que falten los que rechazan esa idea. Este solo hecho significa que el concepto de historia *no es cuestión resuelta, sino, tan sólo, puesta en cuestión.*

Rafael Altamira.⁴⁵

Juan A. Ortega y Medina y Pablo González Casanova, coetáneos en su formación, escribieron también sus tesis de maestría y de doctorado en temas afines. Por tanto, resulta interesante que sus conclusiones no resulten similares. La primera diferencia que salta a la vista es los lugares en donde estudiaron. Ello pudo incidir en el planteamiento de sus problemas y en la búsqueda de respuestas. Para poder dar cuenta de las diferencias sobre la relación conceptual, debemos remitirnos al espacio intelectual dentro del cual fueron escritas todas estas obras. Así pues, debemos de hablar de los lugares de enunciación: el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional.

Lo que pretende este capítulo es advertir la importancia de las comunidades de discurso⁴⁶ en relación al pensamiento de nuestros autores y analizar su posicionamiento singular frente a la célebre polémica de 1946 en torno a la verdad en la historia. Después profundizaremos sobre las dos formas de concebir la historia y las continuidades existentes entre la idea de Historia que tuvieron maestros y alumnos. Finalmente, se realiza un análisis de la metodología de investigación, la crítica de fuentes, las aproximaciones teóricas y el cuerpo argumentativo de los autores. A partir de ello se procura rastrear la idea de historia

⁴⁵ *Proceso histórico de la historiografía humana*. México, COLMEX, 1948. p. 145

⁴⁶ *Vid. supra*. pp. 14 y 15

esbozada en la comunidad de discurso a la que pertenecieron.⁴⁷ Las relaciones y las tendencias teóricas y metodológicas en la comunidad académica mexicana en el siglo XX es un tema poco estudiado y no ha sido examinado a profundidad; una crítica al respecto sería un aporte interesante a la historia de la historiografía mexicana.

A propósito del estudio de los intelectuales en Francia, tema que en cierto modo es homólogo a éste, Michel de Certeau propuso entender las instituciones como lugares sociales en los que se ejerce la “operación histórica”. Lo que pretende su sociología de la historiografía es puntualizar y explicar cómo se elabora la historiografía y cómo los historiadores forman parte de la estructura social en Francia. Sin embargo, De Certeau, a la vez, facilita y dificulta el objetivo aquí esbozado: aun cuando la “operación historiográfica” evidencia claramente los sistemas de coerción sobre las perspectivas de análisis, las influencias de la jerarquía y de los intereses presentes en la investigación y temas históricos, también involucra en su estudio la estructura social de los “intelectuales”, considerando que los valores propios del grupo los separan de las clases “baja” y “política”. El trabajo que ha realizado tiene como objeto delimitar al grupo de los intelectuales como grupo social diferenciado del político, no obstante, en un afán homogeneizador, desdibuja las particularidades de los “intelectuales” y entorpece el estudio de casos particulares. Dicho de otro modo, De Certeau pinta un paisaje, mientras que este capítulo es para pintar motivos o detalles, que no se pueden apreciar a la distancia. Es por ello que esta última parte se modifica para este caso, recuperando la perspectiva de la historia conceptual. Así, el enfoque es entender a los sujetos como parte de la tensión entre el presente del autor y nuestro presente, lo que revelaría un espacio de experiencia propio de la producción historiográfica que estudiamos.⁴⁸

⁴⁷ Resulta vital aclarar que con ello queremos dar una aproximación a los denominadores comunes, que no al significado cabal que tiene el conjunto. Dicho de otro modo: cada historiador ejerce su legítimo derecho de tener una idea de historia propia, no obstante existen elementos que comparten con sus colegas.

⁴⁸ Michel de Certeau. *La escritura de la Historia*. México, UIA, 1994. pp. 76-81. El capítulo II “La operación historiográfica” es de especial interés. La tríada en la que se divide: “Un lugar social” (sociología de la historiografía), “Una práctica” (la historiografía como producción cultural) y “Una escritura” (análisis del discurso) sugiere un procedimiento de análisis historiográfico cabal. Sin embargo, por la sugerencia

En el afán de favorecer este estudio de caso, se incorpora un concepto más acotado que “grupo social”, el cual hace referencia a todos los intelectuales como cuerpo diferenciado de una clase social y se da espacio a las comunidades de discurso para delimitar los intereses intelectuales, que no sociales, de los mismos. Dominick LaCapra señala su importancia en este sentido concreto: “Entre más delimitada la escuela, movimiento, la red de asociaciones, o grupo referencial, mejor podrá traer una comprensión inmediata de los supuestos comunes o las consideraciones pertinentes que operan, tácita o explícitamente, para modelar el sentido de las preguntas significativas y los modos de indagación.”⁴⁹

Las diferencias específicas entre las comunidades de discurso son coherentes a una disciplina compartida. El planteamiento de Certeau habla de doctrinas, puesto que no rompen con la “práctica discursiva” de la disciplina de la que forman parte.⁵⁰ Esto sucede en la interacción cotidiana de alumnos y maestros. La consecuencia lógica es que los trabajos y métodos de los alumnos tengan cierta continuidad con aquellos de los profesores. Lo anterior no quiere decir que los alumnos deban hacer o estén determinados a realizar ciertos trabajos,⁵¹ sino que, por lo que tienen en común, se puede hablar de una cultura historiográfica compartida, que debate los temas y supuestos asumidos por todos.

El Centro de Estudios Históricos (en adelante CEH) de El Colmex y la Facultad de Filosofía y Letras (en adelante FFyL) de la UNAM estaban concebidas

metodológica de mi texto he procedido en otro orden: del lugar social a la escritura, y a la práctica, modificando la tercera como se explica más abajo.

⁴⁹ La traducción es mía Cfr. Dominick LaCapra. “Rethinking Intellectual History and Reading texts” en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History. Reappraisals & new perspectives*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982. pp. 68 y 69.

⁵⁰ Michel de Certeau. *La escritura de la Historia*. México, UIA, 1994. pp. 68 y 75. Esto quiere decir que ambas se reconocen como posicionamientos de una misma disciplina y valoran la labor de cada uno como profesional. Indagar acerca de aquello que sea común a todos los historiadores en ese momento y si es una cuestión gnoseológica, epistemológica o simplemente un fenómeno editorial es un tema que no abordaremos.

⁵¹ Esto es entender a las instituciones como comunidades. Como veremos más adelante, no se pretenden establecer o sobre determinar a los sujetos, simplemente de comprender aquello que como comunidad académica tienen en común frente a sus pares. En este planteamiento muy estrecho me parece que caen tanto Michel de Certeau como Guillermo Zermeño Padilla cuando tratan de abordar la historiografía francesa y mexicana, puesto que ponen un concepto de historiografía unívoco o sobre determinan la capacidad creativa de sus miembros. Cfr. Michel de Certeau. *La escritura de la Historia*. México, UIA, 1994. pp. 76-81 y Guillermo Zermeño Padilla. *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, CEH-COLMEX, 2002. Caps. 3, 5, y 6.

como proyectos culturales dentro de la reconstrucción del Estado posrevolucionario. Por una parte, la Facultad de Filosofía y Letras había mantenido una vida tambaleante desde la fundación de la Universidad Nacional, dadas las dudas que se tuvieron sobre el sentido de la formación intelectual y de su trascendencia para la cultura que proponían los gobiernos revolucionarios. A pesar de todo, esta obra cultural continuó y mantuvo con vida el estudio científico de la historia.⁵² Por otro lado, el Colegio de México se fundó para darle continuidad a la Casa de España en México, puesto que la primera contaba con el respaldo del presidente Lázaro Cárdenas, sin embargo el cambio de administración obligó a la institución a reformarse y a justificar su existencia como un centro de formación profesional especializado. En este sentido, el Centro de Estudios Históricos se fundó con la intención de dar cauce a la formación de académicos de alta calidad.⁵³ Al menos en la Ciudad de México estas instituciones promovieron la enseñanza y la investigación histórica ya distanciadas del régimen político, aunque fundadas bajo su cobijo.

Los miembros del CEH y de la FFyL produjeron una historiografía que buscó dar sentido al pasado de México a partir de dos aspectos cruciales. El primero consistió, como lo sugiere De Certeau, con la “despolitización” de los académicos. La indagación del pasado se vio libre de una ideología patriótica decimonónica, que daba lugar al progreso de la “Patria” como protagonista y a las figuras políticas como los realizadores de la historia. El objetivo sería ahora construir una identidad nacional a partir de términos históricos. Relacionado con este aspecto viene el segundo que consistió en la comparación implícita entre el presente de México y su “subdesarrollo” frente a la “modernidad” de los países del “primer mundo”. La “operación histórica” les permitió pasar por el tamiz las ideas heredadas de nuestro pasado y, a su vez, contrastarlas con los ideales sociales y económicas propuestas por el régimen posrevolucionario. Al terminar sus ensayos, Ortega y González Casanova dicen mucho de su presente porque con la

⁵² Alejandra Pinal. “Vivir para historiar, historiar para vivir de la historiografía en México: una propuesta revisionista la profesionalización (1850-1950).” (Maestría en Historia de México, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara) 2014. pp. 109-222

⁵³ Clara E. Lida y José Matesanz. *El Colegio de México. Una hazaña cultural*. México, COLMEX, 1990. pp. 27-63

categoría de análisis “modernidad”⁵⁴ explican el pasado, lo “recuerdan”, y describen la distancia que hay entre lo que se desea y lo que se tiene. Este tipo de explicación manifiesta un análisis cultural, según lo postula Niklas Luhmann.⁵⁵

El problema de los discursos producidos en las academias y la relación que tienen con el Estado que los financia y promueve es amplísimo. En México está poco trabajado, por lo que sólo se trata brevemente en el afán de establecer sólo propuestas de análisis que permitan adentrarse en los conceptos de catolicismo y modernidad para dos casos específicos. Proponemos que esta divergencia tan grande entre las tesis de ambos autores pudo estar dada tanto por la manera en la que los lugares de enunciación promueven y privilegian ciertos tipos de conceptos y métodos historiográficos como por la amplitud que tiene la categoría de análisis “modernidad”.

LAS INSTITUCIONES

La relación que guarda el análisis de la idea y métodos de la ciencia histórica con nuestros autores se dió a través de su lugar de enseñanza y de trabajo. El Centro de Estudios Históricos del Colegio de México (CEH) y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL) son “comunidades del discurso” que señalan ciertos métodos para producir conocimiento historiográfico y comparten ciertos presupuestos, ya señalados anteriormente.

La década de los cuarentas fue de extrema importancia por tres razones. Primero egresaron las tres primeras generaciones del CEH, hasta el restablecimiento del programa de maestría en 1962. Segundo, y simultáneo al anterior, se generaron cambios importantes en la estructura de los Planes de Estudios de las Maestrías en Historia de la FFyL, el corte en esta etapa fue el programa de licenciatura iniciado en 1960. Finalmente, a través de las editoriales mexicanas y de las traducciones de los profesionales de instituciones como ésta y

⁵⁴ Recuérdese que esta acepción está acotada a “mundo moderno” en tanto que categoría de análisis histórica, tal y como ya se ha mencionado. *Vid. supra.* pp. 18-27

⁵⁵ Niklas Luhmann. “La cultura como un concepto histórico”. En *Historia y Grafía*. Núm. 8 (1997). pp. 19-26

de la difusión que gozaron con el Fondo de Cultura Económica, se hizo accesible una enorme cantidad de autores clásicos que intensificaron la labor teórica dentro de la investigación y permitieron profundizar sobre corrientes historiográficas.⁵⁶

Guillermo Zermeño y Alejandra Pinal en la misma línea, sostienen que el interés por el pasado y su estudio como una ciencia importante para el desarrollo nacional remonta al siglo XIX. Para la primera mitad del siglo XX, la Historia se consolida como una disciplina promovida y financiada por el Estado, gracias a un proyecto revolucionario que busca avalar una interpretación "verdadera" al ser ejercida por profesionistas y desarrollada en la academia.⁵⁷ Ambos autores también remarcan el creciente interés por la investigación histórica, señalando continuidad entre el Estado decimonónico y el revolucionario. Un claro ejemplo es que el gobierno porfirista abrió en 1902 las cátedras de Historia de México, Prehistoria General, Antropología Física, Arqueología y Etnografía en el Museo Nacional, mismas que fueron incorporadas después en la Escuela Nacional de Altos Estudios de la recién fundada Universidad en 1910; de nuevo cambiarían, como iniciativa de los gobiernos de la revolución, a la recién fundada Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1939.⁵⁸ El objetivo de este esfuerzo fue "vencer el autodidactismo". Aunque ambas entran dentro del proceso de la profesionalización e institucionalización de la historiografía en México,⁵⁹ lo que nosotros queremos señalar son las *técnicas* que promovieron para el quehacer historiográfico.

El Centro de Estudios Históricos

⁵⁶ Álvaro Matute. "Setenta años de historiografía mexicana" *Op. cit.* pp. 57 y 58. Ciertamente, esto aplica sobre todo para la enseñanza, pues los investigadores tratan de fundamentar sus explicaciones con los clásicos y muchas veces los leen en su idioma original y más tarde los traducen ellos, sus maestros o sus colegas.

⁵⁷ Alejandra Pinal. "Vivir para historiar, historiar para vivir." *Op. Cit.* pp. 182y ss.

⁵⁸ Guillermo Zermeño. *La escritura de la Historia.* *Op. cit.* pp. 166-171. También las señalan Luis González "La pasión del nido" *Historia Mexicana.* 1976. Pp. 530 y 531

⁵⁹ Usamos ambas palabras porque existe un debate con relación a cómo se puede observar la historia de la historiografía en México. Alejandra Pinal ha realizado recientemente un trabajo en el que trata de entender este posicionamiento de los intelectuales como un proceso y rompe con la idea de que, de un solo golpe, la creación de instituciones en 1938 sea un parteaguas. *Cfr.* Alejandra Pinal. "Vivir para historiar, historiar para vivir. *Op. Cit.* pp. 11-15

El Colegio de México fue la institución heredera de la Casa de España. Aquí se promovió la difusión y la investigación científica en México a partir de las que ya realizaban los inmigrantes españoles. El objetivo fue incentivar la investigación de “calidad sobre la cantidad” de alta exigencia de producción. El vínculo con instituciones de educación superior también se gestionó desde el inicio.⁶⁰ En sus memorias Daniel Cosío Villegas afirma que él, al momento de colaborar en la fundación de El Colegio de México en 1940, concibió y definió varios “arreglos” en los estatutos con la finalidad de hacer un centro de preparación de ‘élite’. Además de ser un lugar de pocos estudiantes, los profesores y los alumnos debían de entrar de tiempo completo y por ello serían bien remunerados.⁶¹ Asimismo, Cosío Villegas buscó que el título no fuera otorgado por la Universidad para así conservar su independencia en cuanto al plan de estudios. Es por ello que los títulos fueron inicialmente otorgados por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Los cursos de historia realizarían en 3 años, otorgando el título de maestro a quienes realizaran un trabajo de tesis.⁶² En el sentimiento de distinción se insinúa un deseo de distanciamiento con los historiadores de la Universidad Nacional⁶³ e iba acompañado de un tutelaje y supervisión por su estructura en Centros:

Compartieron estos arreglos otras dos decisiones que se tomaron desde el comienzo. La primera, que sólo habría dos autoridades generales en el Colegio, el presidente y el secretario, pero que los estudios se organizarían en “centros”,

⁶⁰ Clara Lida y José Matesanz. *La casa de España en México*. México, El Colegio de México, 1988. pp. 23-70

⁶¹ El salario de los investigadores de El Colegio era de 600 pesos mensuales, mucho mayor a aquél de los docentes de la Universidad, a quienes se les pagaba por materia y con salarios mucho menores ya sumadas las horas. *Vid. ibidem*.

⁶² Daniel Cosío Villegas. México, Juan Mortiz, 1976. pp. 179-181.

⁶³ La personalidad de Don Daniel se refleja en su autobiografía. En ella busca justificar y mostrar cómo es que sus labores contribuyeron al desarrollo nacional. Sin embargo, esta idea se ve interrumpida por las anécdotas negativas o positivas. En este caso, el autor refleja el sentimiento de hostigamiento que los historiadores de Filosofía y Letras le hacen al cuestionar su concepto de historiografía científica (que busca dar razón a las inquietudes políticas del presente a través de la crítica documental exhaustiva). Más adelante, se explica con sarcasmo la recepción de la *Historia Moderna de México*: "Quizás por este fracaso [de Chávez Orozco] siguió el juicio de la Santa Inquisición que me formaron los profesores de historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Justino Fernández, Luis Villoro, Agustín Yáñez, Arturo Arnaiz y Freg, etcétera. Yo podía haber rehusado la invitación a someterme a ese juicio inquisitorial, pues era patente que lo tenían ya dictado: quemarme como hereje en la plaza pública, y con leña verde, que a más de quemar tanto como la seca, despiden un humo endemoniado que asfixia." Las sentencias de dicho tribunal le parecieron a Cosío Villegas "objeciones, muy divertidas, de filósofos y no de historiadores". *Vid. ibid.* pp. 203 y 204.

al frente de los cuales habría un director, a cuyo cargo quedaría la vigilancia de su respectivo centro. [...] La segunda decisión fue darle gran importancia a las publicaciones del Colegio, los libros y revistas.⁶⁴

Los tres centros iniciales fueron el Centro de Estudios Históricos, El Centro de Estudios Sociales y el Centro de Estudios Filológicos, añadiendo también un espacio más abierto (para los alumnos foráneos sobre todo) y personal (dirigido, asesorado e impartido por José Gaos), el Seminario del Pensamiento en Lengua Española.⁶⁵ Silvio Zavala, discípulo cercano de Rafael Altamira durante su doctorado en Madrid, fue el encargado de fundar y organizar el Centro de Estudios Históricos hasta 1956. Ahí pudo dejar su huella. El nuevo Centro del Colegio de México tendría como modelo el Centro de Estudios Históricos de Madrid, puesto que fomentaría la investigación de crítica documental, realizaría seminarios de investigación y las tesis estarían encaminadas a los temas del Centro y buscaría la creación de una Historia de la civilización hispanoamericana en la época colonial. Finalmente, Zavala estimuló la publicación de artículos académicos por los alumnos y maestros del CEH en la *Revista de Historia de América* del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, que dirigía él mismo. La capacidad económica del CEH se vería aumentada por la generosa beca de la Fundación Rockefeller entre 1943 y 1949. El Seminario de Historia Moderna (1948) de Cosío Villegas estaría financiado y ubicado en otro lugar.⁶⁶

Pablo González Casanova sirve de testimonio fiel al tipo de formación, exigencias y experiencias del Centro. En un inicio, y alentado por Manuel Gómez Morín, Pablo González comenzó a estudiar derecho en la Universidad Nacional; más tarde comenzaría sus estudios de maestría en historia siendo parte de la segunda generación de los historiadores del CEH (1943-1946). Las exigencias académicas, la exclusividad en los estudios y, seguramente, la responsabilidad

⁶⁴ *Ibid.* p. 181

⁶⁵ Clara Lida y José Matesanz. *El Colegio de México. Una hazaña cultural*. México, COLMEX, 1990. pp. 37 y 38

⁶⁶ *Ibid.* pp. 74 y 109-117 Para el Seminario de Historia Moderna véase pp. 295-301 y Daniel Cosío Villegas. *Memorias. Op. Cit.* pp. 190-200.

vinculante de la beca lo obligaron a abandonar sus estudios de derecho.⁶⁷ Por otra parte, siendo estudiante del Centro, publicó en la *Revista de Historia de América* un artículo, fechado en 1944, de temática colonial.⁶⁸ Este primer perfil, muy propio del Centro, nos da una pauta del inicio de su formación en las líneas a las que le dará continuidad: historia de las ideas políticas en la Nueva España.

El profesorado de planta del Centro de Estudios Históricos lo componían seis profesores: Ramón Iglesia, José Miranda, Agustín Millares Carlo, Concepción Muedra, Rafael Altamira y Silvio Zavala. Muchos de los cursos fueron impartidos por profesores de visita o a petición del director, con la idea de complementar las áreas de conocimiento no dominadas por los profesores de tiempo completo. Ramón Iglesia partió rumbo a Estados Unidos en 1946⁶⁹ y Altamira llegó el mismo año, mientras tanto José Gaos dio algunos cursos entre 1947 y 1949. Pablo González Casanova recuerda bien a estos profesores de planta, en especial a Zavala, Muedra, Millares Carlo e Iglesia, de quienes afirma haber cursado sus materias. Además cursó otras, seguramente complementarias, del programa del CEH: con José Medina Echevarría sociología, con Rafael Sánchez Ventura Historia del Arte, con Manuel Pedroso la cátedra de Ciencia Política y, finalmente, prehistoria con Pablo Martínez del Río. Inicialmente, reconoce a José Miranda y a José Gaos, quienes dirigieron su tesis de maestría.⁷⁰ Esta elección de tutores también marca un giro en el enfoque teórico y temporal, pues la tesis discutiría

⁶⁷ Jaime Torres Guillén. "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." (Doctor en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara). 2012. p. 121 y 122

⁶⁸ "Aspectos políticos de Palafox y Mendoza". *Revista de Historia de América*, num. 17 (junio 1944). Pp. 27-67. Se puede inferir que este artículo fue el fruto de uno o dos trabajos finales exitosos en su primer año de la carrera. El texto se divide en un artículo (con tres apartados) y un "Apéndice", en donde la línea temática es la historia novohispana de los siglos XVI y XVII. El artículo versa sobre las principales obras políticas del obispo angelopolitano Palafox y Mendoza, pero el "Apéndice" es un texto sobre la fundación de Villahermosa, por lo que podemos pensar que se trate de los trabajos finales que le exigieron Zavala y Muedra, sus profesores de Historia Colonial y de Paleografía (respectivamente).

⁶⁹ Resulta en extremo interesante que el debate en torno a la verdad en la historia es de las últimas participaciones en México. El tono de desagrado contra las corrientes en pugna que muestran sus intervenciones registradas son sugerentes, sin embargo no hay nada más que tengamos sobre la idea que sobre el CEH haya tenido Ramón Iglesia.

⁷⁰ Jaime Torres Guillén. *Op. Cit.* p. 121.

sobre la introducción de las ideas filosóficas de la Ilustración en el último siglo de la colonia.⁷¹

Clara Lida hace un breve balance de la metodología impartida por los maestros de planta del Centro de Estudios Históricos:

Se enfatizó el apego a la búsqueda libre de la verdad mediante el conocimiento directo de las fuentes del pasado. Sin proponérselo quizá en forma consciente, se aplicó aquí el principio según el cual al precisar los límites de una disciplina o de un conocimiento determinadas, el investigador queda en posibilidad de moverse entre ellos con total desenvoltura.⁷²

Los programas académicos del CEH estuvieron todos encaminados a formar al historiador de un modo específico. El patrón fundamental es invariable; la metodología documental de Silvio Zavala, latín y paleografía por Concepción Muedra o Agustín Millares Carlo, cursos de historiografía impartidos por Ramón Iglesia y después por Rafael Altamira y un énfasis importante en la historia de Hispanoamérica en la época colonial (ss. XVI-XVIII) con Historia de España desde la Edad Media.⁷³ Como veremos más adelante, esta “desenvoltura” está limitada al método de crítica documental; un uso exhaustivo de las fuentes primarias que Pablo González no abandonó en ninguna de las obras que publicó desde 1944 hasta 1958, a pesar de que una de ellas es una biografía.

La temporalidad y las temáticas coloniales eran impulsadas por el director, siendo que don Silvio pensaba que no se conocía la época colonial y que ésta podría arrojar luz sobre la forma de ser en el presente, dada una herencia hispánica que se había olvidado bastante en ése momento. El seminario de Gaos, por otra parte, abordaba otra temporalidad que los alumnos del CEH, puesto que se dedicaba a los siglos XVIII y XIX que rara vez abarcaban los historiadores del Centro. Los lineamientos de las investigaciones apuntaban a cosas diferentes. Mientras que las investigaciones de los siglos XVI y XVII buscaban entender cómo

⁷¹ La tesis la tituló *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. Fue publicada por el Colegio de México en 1948, seguramente al año siguiente de haberla presentado. Aunque la temática no era novedosa, pues Monelisa Pérez Marchand había hecho una disertación del mismo tema el año anterior, el enfoque buscaba ser crítico de esta última.

⁷² Clara Lida y José A. Matesanz. *El Colegio de México, una hazaña cultural*. Op. Cit. p. 113

⁷³ *Ibid.* pp. 127-123

es que había una herencia hispánica y cómo se conformaba el virreinato y el imperio español, el seminario de Gaos profundizaba sobre otros temas (mucho más variados) pero que trataban de dar más sentido a los elementos que componían la modernidad del pensamiento en habla hispana. Como consta al leer los títulos de sus trabajos iniciales (1944-1958), Pablo González Casanova logró hacer una aleación de las aspiraciones de ambos maestros.

Una vez terminada su maestría en el CEH, Pablo González recibió apoyo para realizar sus estudios de doctorado. El Colegio de México le otorgó una beca para ir a estudiar a la Universidad de París entre 1948 y 1952, con la obligación de seguir colaborando con el Colegio.⁷⁴ Durante ése tiempo escribió una serie de artículos de temática histórica que luego se recopilarían bajo el título *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*; además redactó una fantástica biografía intelectual de Juan Nepomuceno Adorno que tituló *Una utopía de América*. González Casanova adquirió en la formación doctoral los conocimientos de sociología, mismos que le permitieron cambiar el rumbo de su carrera. A su regreso a México obtuvo una plaza como profesor de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales. El cambio de perfil es evidente cuando revisamos su obra célebre, *La democracia en México*. Los temas son contemporáneos y la recolección de información es serial y numérica. La metodología, más ecléctica anteriormente, comienza a teñirse de tonos marxistas para explicar las desigualdades de su país y de Latinoamérica.⁷⁵

La Facultad de Filosofía y Letras

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México recoge una tradición académica mucho más larga y también más dispersa. Desde la conformación del Primer Plan de Estudios, La Escuela Nacional de Altos Estudios sufrió una serie de modificaciones importantes en sus objetivos, en sus presupuestos y en las propuestas académicas que ofrecía. Comparando a la Facultad con el Centro, la segunda era de miras mucho más universales, lo que

⁷⁴ Jaime Torres Guillén. *Op. Cit.* pp. 122-129

⁷⁵ *Ibid.* pp. 134-159

aumentaba sus horizontes intelectuales, que si bien no tenían límites en la teoría, sí los encontró graves en lo económico y en lo formativo, pues pocos conocían todos los temas que debían impartirse.

El primer plan de estudios, incluyó la especialidad en Historia en 1928. Como consecuencia de la autonomía universitaria, las autoridades modificaron los grados que otorgaría la facultad, eliminando el de licenciatura. En 1931 bajo la tutela de Alfonso Caso, los estudios históricos comprendían tanto historia como antropología. Un poco más tarde, entre 1938 y 39, el departamento y los planes se reestructuraron, dejando sólo a los estudios históricos.⁷⁶ Éstos comprendían: etnografía, lingüística, historia y antropología, con modalidades de maestría para los historiadores. El énfasis que tenía este plan era humanístico, puesto que las materias más sociales desaparecían (dejándolas para la ENAH y las Escuelas Nacionales de Ciencias Sociales y de Economía). La modificación de 1939 redujo las modalidades de 4 a 2 (Historia Universal e Historia de México) y reintrodujeron las materias sociales junto con las “nuevas” optativas de filosofía.⁷⁷ La amplia gama de temas favoreció que la preparación metodológica y teórica privara sobre la monográfica: las materias monográficas fueron generales y los cursos de latín, investigación y teoría (variando entre ciencias sociales, derecho y filosofía) fueron obligatorios, para otorgar un panorama general.

Fue en este contexto que Juan Ortega ingresó como estudiante de la Facultad, debemos decir que un tipo de experiencia muy distinta a la de Pablo González, pues había combatido como teniente de artillería en la Guerra Civil Española del lado republicano (1936-1938), se había formado como docente en humanidades, contaba con amplios conocimientos literarios, lengua y literatura latina, además de los idiomas francés y alemán, por último había cursado un primer año en la Universidad Central de Madrid. Además, ya en México recibió

⁷⁶ Libertad Menéndez Menéndez. "La Escuela Nacional de Altos Estudios y la Facultad de Filosofía y Letras." (Doctorado en Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México). 1996. pp. 157-165

⁷⁷ Estas materias teóricas son, para la maestría en Historia Universal: Teoría general del Estado y optativa de Historia de la filosofía, Filosofía de la religión o una optativa de Literatura en el 3^{er} y 4^{to} semestre; en los 5^{to} y 6^{to} la materia teórica prescritas es Derecho Constitucional y las optativas son Filosofía de la Historia, algunas épocas particulares de la Historia de la Filosofía y ética. *Cfr. ibid.* pp. 450-457

otra formación como docente para la Humanidades en la Escuela Normal Superior, a la que ingresó en 1942 y de la que egresó en 1947. Esta le permitió sostenerse como maestro de secundaria hasta terminar su doctorado en 1952 e incluso hasta su incorporación como docente de la Facultad en 1956.⁷⁸

María Cristina González comenta que el expediente de ingreso de Ortega y Medina a la Maestría en Historia Universal en la Facultad se abrió en 1944, y que en ese año cursó 12 materias, mientras que en los años siguientes siempre cursó menos. Aunque no podemos saber, sí podemos suponer que Ortega comenzara sus cursos de manera irregular el año anterior y que los validara al ingresar oficialmente.⁷⁹ Las materias teóricas que cursó fueron filosóficas. La biógrafa de Ortega y Medina afirma que, dentro del amplio repertorio de maestros, él simpatizó y colaboró con el círculo historicista de la Facultad: Justino Fernández, Francisco de la Maza, y quien le dio la oportunidad de comenzar a trabajar como su adjunto dentro de la institución, Edmundo O’Gorman. Además de ellos, trabó amistad con Leopoldo Zea y sintió en ese momento gran admiración por Arturo Arnáiz y Freg, Rafael García Granados y Antonio Caso.⁸⁰ Las relaciones que trabó con colegas y maestros tuvieron peso para elegir las materias filosóficas y de historia de la historiografía de entre las muchas que se ofrecían en la maestría y el doctorado. De cierto modo fue así que comenzó a formar parte de esta comunidad de discurso historicista, pues ellos no sólo compartían lazos amistosos, sino que también fueron asiduos lectores a José Ortega y Gasset y de Wilhelm Dilthey y alumnos todos de las enseñanzas de José Gaos.⁸¹

Finalmente, en 1951 el plan de Estudios de Historia volvió a modificarse. Las materias teóricas dejaron de ser obligatorias y las cambiaron por las historiografías

⁷⁸ María Cristina González Ortiz. *Juan Antonio Ortega y Medina. Entre andrenios y robinsones*. México, INAH/IIH-UNAM, 2007. pp. 17-38

⁷⁹ Por otra parte, Juan A. Ortega y Medina cita un curso de O’Gorman impartido en 1943. Finalmente, él pudo ingresar en 1944 porque fue cuando terminó sus estudios en la Normal Superior y obtuvo el documento que le permitió ingresar. *Vid.* Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad*. México, IIH-UNAM, 1999. p. 35

⁸⁰ Aunque más adelante sintiera gran admiración y reconociera a Miguel Othón de Mendizábal por su gran erudición y conocimientos profundos, en ese momento pareció haberlo recordado sin más, pues no existen alusiones o reconocimientos y colaboración como si los hubo con los otros maestros.

⁸¹ María Cristina González Ortiz. *Op. cit.*

de México y universal (3 y 3), siendo que las demás materias, tanto optativas como monográficas, eran optativas y no seriadas. Juan Ortega y Medina comenzó siendo adjunto de O'Gorman para estas asignaturas, las cuales impartió como profesor de la Facultad.⁸² Se pusieron así 20 asignaturas a elegir por los alumnos dependiendo de su interés. El plan de Estudios de Licenciatura de 1960 tomaría casi intacto el plan de maestría anterior con añadiduras de enseñanza de la Historia y metodología. De todos los programas reseñados, sólo este pareció tener una huella del historicismo ogormaniano, por lo que debemos considerar que, por más fuerte que haya sido su influencia, Edmundo O'Gorman representó una de las muchas comunidades de discurso de los estudios de la Facultad.

Los profesores destacados de este claustro académico reflejan la variedad de ideas sobre la historia que se contienen en esta institución. Los que menciona Menéndez Menéndez son los que no sólo impartieron cursos sino quienes participaron en la modificación de los planes de estudio en los treinta y los que siguieron dando clases. Estos eran: Pablo Martínez del Río, Rafael García Granados, Roque Ceballos Novelo, Carlos Lazo, Manuel Touissant, Rafael Heliodoro Valle, José Ignacio Dávila Garibi, Federico K. G. Mullerried, Virgilio Domínguez, Joaquín Ramírez Cabañas, Alfonso Teja Sabre, Federico Gómez de Orozco, Salvador Azuela, Rafael Sánchez de Ocaña, José Jesús Nuñez, Justino Fernández, Juan de la Encina, Salvador Toscano y Julio Jiménez Rueda.⁸³ La larga lista de docentes confirma también la amplitud del alumnado y hace necesariamente más heterogéneos los intereses hacia los que se dirigían las investigaciones. A esta comunidad debemos de agregar a los profesores de literatura y filosofía de las materias optativas.

El espacio en donde se plasmaron los artículos académicos fue la *Revista de Filosofía y Letras*, mientras que las editoriales variaban dependiendo del prestigio y amplitud de los lectores de cada académico. Ya como profesor adjunto, Ortega publicó en esta revista una serie de artículos en la década de los cincuentas, que dan muestra de sus intereses por la Historia Universal y de su trabajo formativo:

⁸² María Cristina González Ortiz. *Op. Cit.* pp. 46-50, 73-77

⁸³ Libertad Menéndez Menéndez. *Op. Cit.* pp. 157-165

publicó el trabajo final que presentó en la materia de O’Gorman y los capítulos iniciales de las tesis de doctorado y maestría.⁸⁴ Desafortunadamente, la falta de apoyo a los nuevos intelectos no le permitió publicar la tesis doctoral, no obstante el constante apoyo recibido por Leopoldo Zea y el visto bueno de Silvio Zavala.

En un panorama tan general de materias teóricas, metodológicas y monográficas, las ideas de los profesores convivieron y los alumnos tuvieron la posibilidad de adoptar aquellas que les parecían más convincentes. Comparado con el CEH, la metodología y la teoría adoptadas eran menos rígidas. La Facultad de Filosofía y Letras llevaba una trayectoria importante de ser un centro de intelectuales en donde cada uno llevaba a cabo sus proyectos personales de investigación y más tarde podrían impartir clases. Éste es el caso de Juan Antonio Ortega y Medina, que constata la asistencia y adhesión teórica al citar los cursos de O’Gorman sobre América y de Historiografía (posiblemente de Historia de la filosofía o Filosofía de la Historia),⁸⁵ por otro lado, el aparato crítico revela lecturas historiográficas de corrientes muy distantes a la adoptada por su maestro. Esto se debe a que la formación previa la integró con la nueva, pues su idea de la Historia buscaba abarcar también factores sociales y económicos.⁸⁶ La apertura de la misma facultad cedía al intercambio de ideas a través de las materias que los profesores promovían. En la temporalidad que hemos elegido (1940-1960) comienza, por ejemplo, a surgir el interés por el marxismo a raíz de la traducción de Wenceslao Roces de *El Capital* por Karl Marx.⁸⁷ La Facultad de Filosofía y Letras en su conjunto representaba un espacio de pensamiento crítico desvinculado con el Estado revolucionario y en el cual lo característico era una mayor libertad de pensar y debatir en los aspectos teóricos y filosóficos de la disciplina. Las comunidades de discurso adscritas a esta institución tienen este

⁸⁴ Estos son: “El problema de la conciencia Cristiana en el padre Hidalgo” (núm. 47-48 julio-diciembre de 1952); La ‘Universitas Chistiana’ y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI” (núms. 51-52, jul-dic 1953), “El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI (núms. 63-64.65, ene-dic 1958)

⁸⁵ Véanse Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y modernidad*. México, UNAM, 1999. Notas 7, 13 y 14 y 157 de las pp. 31, 35, 36 y 146-147 respectivamente.

⁸⁶ Si bien él nunca los investigó por su cuenta, sino que se informaba con lo que otros historiadores habían investigado.

⁸⁷ Carlos Marx. *El Capital. Crítica de la economía política*. 5 vols. Traducción de Wenceslao Roces. México, FCE, 1946-1947.

rasgo común. No es casualidad que a raíz de la discusión de cómo enseñar mejor a los alumnos haya dado origen al “debate de las dos escuelas.”

EL PUNTO DE PARTIDA: EL DEBATE DE LAS DOS ESCUELAS.

El debate sobre la verdad en la Historia, publicado en la *Revista de Filosofía y Letras* en 1946 y el libro *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica* de 1947 han sido considerados por Álvaro Matute, estudioso de la historiografía en México, como la parte culminante de una polémica entre la vieja historiografía positiva y el inicio de una moderna.⁸⁸ En este debate, Edmundo O’Gorman se asume en la intervención inaugural como el representante de la escuela historicista, y presenta a sus contendientes como la escuela positivista. El debate que tiene lugar en ese momento resulta sin lugar a dudas importante porque sitúa las posturas teóricas de los profesores de las instituciones académicas dedicadas a la formación de profesionales en las distintas ramas de las humanidades y, sobre todo, estudiosos del pasado.

Además de la postura de Matute, existen dos posturas respecto al célebre debate. Por una parte en su libro sobre la historia del Colegio de México, Clara Lida le resta importancia a este debate en su libro sobre la historia del Colegio de México. Ella toma una postura conciliadora y sostiene que el debate no fue realmente tal, sino un desencuentro, quizá desagradable, en donde tan sólo se afirmaron ciertas posturas sobre la investigación y la teoría de la historia que, a fin de cuentas, todos compartían en la práctica.⁸⁹ Por otra parte, Guillermo Zermeño al estudiar la historia de la historiografía mexicana del siglo XX, define una “cultura

⁸⁸ Álvaro Matute. Treinta años de teoría de la historia en México (1940-1973). México, Setentenas, 1974. Y “Setenta años de historiografía en México” en *Estudios Históricos*. Cuernavaca, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades/Gobierno del Estado de Morelos, 1997. p.60 Recientemente, Alejandra Pinal propone que hubo un “cisma” provocado por el historicismo ogormaniano frente al resto de los conceptos sobre la historia. La ruptura que ella afirma es de carácter epistemológico y sostiene que hay una división entre la historiografía historicista y las demás, que denomina científicistas. Vid. Alejandra Pinal. “Vivir para historiar, Historiar para vivir. La profesionalización de la historiografía en México, una propuesta revisionista (1850-1950).”(Maestra en Historia de México, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara). 2014. *passim*.

⁸⁹ Clara E. Lida y Antonio Matesanz. *El Colegio de México. Una hazaña cultural*. México, COLMEX, 1990. pp. 142-147

moderna de la historia”, que, a su parecer, se puede delimitar bajo las premisas de la historiografía científica alemana concretamente, las de Leopold von Ranke. Él establece dos criterios fundamentales para su conceptualización de la historiografía moderna, a saber: 1) el “distanciamiento” del juicio moral o edificante y su utilidad moral; y 2) la aproximación interpretativa a fuentes directas para proponer causalidad. Para explicar la historiografía que evidentemente sale de su categoría de análisis (el historicismo destaca más que los demás en este aspecto), afirma que junto a esta cultura moderna de la historia hay un sentimiento paralelo de crisis y nombra precisamente a O’Gorman como su iniciador. Las dos escuelas no existen para Zermeño, solamente las rige un concepto de Historia que incluso en plena formación está ya en crisis.⁹⁰ Por otra parte, el esfuerzo actual de Zermeño por conceptualizar la historiografía mexicana del siglo XX cojea en la teoría aplicada: Reinhart Koselleck afirma que los conceptos son tales porque son espacio semántico del desacuerdo, y entenderlos sincrónicamente lo revela.⁹¹ Al delimitar un solo significado, se deja fuera toda la importancia de la discusión y el desacuerdo. Así, pues, lo que Zermeño excluye de su definición de Historia lo asume como una crítica posmoderna *avant-garde*, lo cual podría considerarse como un anacronismo.

Con todo, las tesis ya mencionadas no logran explicar exitosamente el desarrollo de las tradiciones historiográficas que hubo antes y después de este momento. En primer lugar, la intervención inaugural de O’Gorman inclina a una interpretación de las demás bajo su perspectiva. Las categorías de análisis ponen de entrada temporalidad a las escuelas, una "vieja", la positivista, y otra "nueva", la historicista, en donde la “vieja escuela” estaría destinada a desaparecer. El término "positivista" que se retoma de lo que afirma O’Gorman limita la capacidad de análisis puesto que confunde el método empleado con el tipo de razonamiento,

⁹⁰ Guillermo Zermeño Padilla. *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, CEH-COLMEX, 2002. pp. 149-153, 207-210 y 225-228.

⁹¹ En palabras de Koselleck: “De todo esto se deriva una exigencia metódica mínima: que hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado”. Esto es la conclusión del ejemplo que pone en las dos páginas anteriores. *Cfr.* Reinhart Koselleck. “Historia conceptual e historia social” en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. *Loc. Cit.* pp. 108-111

convirtiéndolos en una sola cosa.⁹² El análisis de las “dos escuelas” como tales tiene dos problemas importantes. Primero, el positivismo, cuyo exponente principal parece habersele atribuido a Silvio Zavala, no puede ser verificado en esos documentos. Él no asistió al encuentro y su impresión sobre el tema tiene que ser extrapolado de su obra; además, las afirmaciones de Altamira son muy pocas y breves como para fundamentar la definición de la escuela “positiva” y que es más bien extraída de lo que O’Gorman y Ramón Iglesia afirmaron en sentido peyorativo; y, además, Antonio Caso —el segundo en extensión del debate— no defiende una escuela historicista sino que esgrime una idea propia, sugiriendo la existencia de otras propuestas e instituciones, diluyendo así la dicotomía.⁹³ Segundo, las consideraciones sobre el concepto de Historia que cada uno de los historiadores maneja en el debate no pueden ser entendidas como representativas a menos de que se estudie cómo y qué lugares fueron implementadas dentro de las instituciones de enseñanza superior y de qué manera sus axiomas contribuyeron a delimitar el espacio profesional de la historiografía en cada caso.

A pesar de las diferencias, el común denominador que mueve a los historiadores de mediados del siglo pasado es la urgencia para responder a la pregunta ¿qué es la Historia? El sentimiento de crisis es compartido pero, como se verá, el sentido que le dan O’Gorman y Altamira, entre otros, son bien distintos, así como las propuestas de solución. Entender cómo es abordado el problema contribuye a definir las ideas sobre la Historia que estimulan a los programas académicos de los cuarentas del Colegio de México y la Facultad de Filosofía y Letras. Debemos de aclarar desde ahora que las ideas que vamos a presentar son dos de las muchas que había en ambas instituciones, sobre todo de la Facultad.

⁹² Esto es, que la crítica documental decimonónica no sólo permite un análisis con razonamiento positivista, sino que ha implicado muchos otros. La crítica al modo de razonamiento proviene de su posicionamiento filosófico que va en contra del sentido instrumental de la razón. *Vid. infra*

⁹³ Álvaro Matute fue promotor de esta idea y se ha difundido entre los historiadores de la historiografía, entre ellos Alejandra Pinal quien afirma esta contundente dicotomía. *Vid.* Álvaro Matute “Introducción” en Álvaro Matute (comp.) *La teoría de la historia en México. (1940-1973)*. México, Setentenas, 1974 y “Setenta años de historiografía mexicana” en *Estudios historiográficos*. Cuernavaca, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades/Gobierno del Estado de Morelos, 1997. pp. 49-70; Alejandra Pinal. “Vivir para historiar, historiar para vivir de la historiografía en México: una propuesta revisionista la profesionalización (1850-1950).” *Op. Cit.* pp. 182-274

Comenzaremos con la comparación y las consideraciones teórico metodológicas de dos de los grandes maestros de Pablo González y de Juan Ortega: Rafael Altamira y Edmundo O’Gorman. Destacamos dos aspectos fundamentales que llevan al cuestionamiento cultural de la *identidad* como motivación a los estudios sobre la cultura, estos son: la finalidad que tiene la historiografía en cada uno y la aproximación metodológica a las fuentes que es necesaria para obtener los juicios históricos deseados.

La ciencia histórica tiene por objeto tanto para Rafael Altamira como para Edmundo O’Gorman manifestar la identidad de una sociedad o un pueblo desde el presente con base en su experiencia pasada. Sin embargo, ahí es donde terminan las similitudes. O’Gorman pide una *historia significativa*. El historiador no debe de explicar el pasado con imparcialidad (como afirma lo hacen los “positivistas”), y mucho menos pretender serlo para llegar a la “visión completa” que en nada problematiza sobre el sentido del pasado. Por lo tanto el historiador auténtico debe apropiarse desde su presente y en sus intereses vitales el pasado.⁹⁴ Desde la “realidad radical” es necesario analizar el origen de los presupuestos que le vienen a su presente como dados en las fuentes y realice su propia interpretación:

No se trata, pues, de algo “susceptible de corrección”, sino que, aceptando en cuanto a lo que es, debe comprenderse con referencia a nosotros mismos, es decir, significativamente. Podría decirse que el historiador es el hombre a quien se le ha encomendado la tarea de disculpar ante sus contemporáneos la manera de vida de las generaciones pasadas.⁹⁵

O’Gorman propuso que la ciencia histórica era incapaz de acumular “hechos verdaderos” que pudieran ser catalogados y ordenados en una narración histórica. La verdad no estaría, pues, en encontrar la realidad en los acontecimientos pasados, de donde se sigue que es necesario otorgar sentido desde la “realidad radical”, el presente que se vive, el del sujeto cognoscente. El relativismo no proviene de cómo considerar al pasado, sino de entender al hombre como en un

⁹⁴ Edmundo O’Gorman *et al.* “Sobre el problema de la verdad en la historia”. en Álvaro Matute (comp.) *La teoría de la historia en México. (1940-1973)*. México, Setenta y siete, 1974. pp. 33-37 y para la opinión de Iglesia 55-59.

⁹⁵ Edmundo O’Gorman. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*. Edición facsimilar. México, UNAM, 2006. p.

constante tránsito de presentes, en su historicidad. El historiador tiene la tarea de dar sentido al pasado desde la realidad radical del presente, la cual permitirá dimensionar a algunos acontecimientos como “los más importantes, los más históricos, y en definitiva, los más verdaderos”.⁹⁶ El historiador se apropia de ellos y los constituye su objeto, y está obligado a dar razón de ése pasado, “su pasado.”

Para dar respuesta a este complejo aspecto de la teoría de la historia, Rafael Altamira considera que la ciencia histórica es científica por su método demostrativo y no por la formulación de leyes ni por su necesaria subjetividad.⁹⁷ Lo que en última instancia produce la historiografía es la visibilidad del acontecer que, significada en síntesis, hace presente el carácter o “civilización” de un pueblo y permite entender a la sociedad como “agente y causa de su historia”. Una historia de la civilización es, para este erudito español, abarcar todos los ámbitos de la vida del hombre como interrelacionados y siempre en codependencia unos con otros, aun cuando sólo los políticos destaquen aparentemente como

⁹⁶ Edmundo O’Gorman *et al.* “Sobre el problema de la verdad en la historia”. *Op. cit.* pp. 36 y 37.

⁹⁷ Resulta necesario precisar estos puntos porque en los debates sostenidos por O’Gorman, él y sus adeptos habían sido demasiado estridentes y todavía hoy han silenciado la interpretación que los mismos mal llamados positivistas habían dado de sí mismos. Desafortunadamente muchos de nosotros nos limitamos a recuperar las definiciones orgormanianas de sus opositores, las cuales son únicamente un recurso retórico que minimiza al contrincante para resaltar la propuesta del orador. Con excepción de Guillermo Zermeño, las definiciones sobre la historiografía mexicana del siglo XX siguen de cerca a O’Gorman y ello ha dejado en la oscuridad las ideas teóricas de otros autores o, al menos, las ha dejado ver como “obsoletas.” En relación a la subjetividad, Altamira explica: “Cierto es que, como, al fin y al cabo, en todo conocimiento se produce una interpretación subjetiva (la del observador) de los *hechos* y de los *monumentos*, hay que contar con el error posible de la ecuación personal de cada investigador, pero esa falla no es una condición exclusiva del conocimiento de la Historia humana, sino general de toda clase de conocimiento. Con acierto se ha recordado en esta cuestión que una vez cumplida la obra de la crítica filológica (para los documentos) y arqueológica (para los monumentos), el testimonio, según la lógica de Kant, adquiere la misma certeza que una observación directa. Y según esto ¿acaso no han de poder clasificarse y explicarse los fenómenos de la Naturaleza que no son menos *contingentes* y heterogéneos en sus condiciones? Es peligroso para muchas cosas susceptibles de la vida y el orden social, exagerar la duda respecto de los testimonios y de las *pruebas de los hechos*, dado que funciones tan importantes y delicadas como la administración de la Justicia dependen de la creencia sólida de ser casi siempre posible conocer la verdad.” *Cfr. Proceso histórico de la historiografía humana*. México, COLMEX, 1948. pp. 169 y 170. Para la polémica sobre la crisis en la ciencia de la Historia véase pp. 136-187. Como podemos observar, la intervención de Altamira en el debate es muy corta (casi 2 páginas) como para poder comprender lo que cada parte expone y, además hay que considerar la ausencia de Zavala. *Vid.* Edmundo O’Gorman *et al.* “Sobre el problema de la verdad en la historia”. *Op. cit.* p. 41

trascendentes.⁹⁸ En conclusión, podría decirse que Altamira ambiciona una Historia de la civilización que igualmente quiere encontrar identidad.⁹⁹

Es importante destacar la idea de que hay la necesidad de relacionarse con otras ciencias sociales (sociología, psicología, economía, geografía) para poder llegar al objetivo de la Historia de la civilización. Este ideal no va en demérito de lo que Altamira llama las historias particulares, que se dedican a relatar el devenir de un ámbito específico del actuar humano (v. gr. el comercio o el arte), porque entre más datos se constituyan de cada historia, mayor capacidad se tiene para explicar la generalidad. La apertura a las Ciencias Sociales está dada en que ellas estudian los mismos problemas en el presente y que se puede tomarlas para el análisis del pasado.

Las ciencias sociales son percibidas como instrumentos capaces de producir una historiografía que va catalogando los “logros” de los seres humanos en el perfeccionamiento social, material, económico, tecnológico, científico. El sentido es trazar una teleología sobre el desarrollo humano y así presenta como una reflexión plenamente moderna porque ve en el pasado la espera del futuro: la libertad creadora de una civilización.¹⁰⁰

Como consecuencia de lo anterior, la valoración de las fuentes para Edmundo O’Gorman y para Rafael Altamira es diferente en su consideración y uso. Pese a su extensión, citamos la conclusión del debate de 1946 que lo describe atinadamente:

Conexo a este problema [de metodología y teoría de la historia] está el método: el del criterio histórico, el de la manera de valuar el documento histórico y de operar con él. En realidad, este punto fue el que originó el debate entero, el que

⁹⁸Rafael Altamira. *Proceso histórico de la historiografía humana. Op. Cit.* pp. 230-234

⁹⁹ Una relación interesante entre la perspectiva personal de Altamira y cómo es que se pueden rastrear para la historiografía en México puede verse en Guillermo Zermeño. *La cultura moderna de la historia. Op. Cit.* pp. 172-180. Además, las consideraciones sobre la historia de la civilización de Altamira pudieron tener una influencia indirecta en *Annales* para la construcción de su historia total. Cfr. Alejandra Pinal. "Vivir para Historiar, Historiar para vivir" pp. 239-241. Así, Pablo González Casanova puede servir de ejemplo: Esta propuesta tan sugerente permite aventurarse a afirmar que hay una relación lógica entre su desarrollo de historiador y sus publicaciones con sus estudios de doctorado en la Sorbona a cargo de Fernand Braudel.

¹⁰⁰ Para las categorías de análisis fundamentales de “espera”, cfr. Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’ dos categorías históricas” en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Loc. Cit.* pp. 333-357.

suscitó la idea misma de celebrar estas reuniones, pues había desde el principio manifiesta discrepancia. Hay quienes conciben el menester histórico como acumulación de documentos o de papeletas referentes a ellos, y consideran la validez científica de la historia como algo suficientemente apoyado en el vigor de esas averiguaciones y anotaciones. La inclusión de una opinión parece entonces perturbar la objetividad y la validez científica del trabajo. Hay, en el extremo opuesto, quienes consideran el documento como simple punto de referencia vital que hace el historiador desde su presente hacia el pasado. El valor del documento está pues, en relación con la idea filosófica —explícita o implícita— de la verdad histórica¹⁰¹.

En efecto, como explica la conclusión del debate por sus extremos, la metodología sobre las fuentes que sugieren Altamira y O’Gorman son éstas y se desprenden de sus consideraciones teóricas. Para entender, incluso, la historiografía de un periodo, Altamira prefiere considerar a sus planteamientos rebatibles mientras no exista una serie de todas las obras y autores (es decir, de los datos y documentos) y sugiere incluso elaborar ficheros para la historiografía que considera poco investigada. Los juicios históricos sólo se darán cuando se tenga visibilidad de conjunto.¹⁰² Por el contrario, Edmundo O’Gorman considera la propia historicidad del observador y ve que el pasado presenta un interés vital. La fuente es como una referencia al pasado “palpitante” que debe de ser indagado. Así pues, es menester encontrar las creencias, los valores y el significado que tienen las afirmaciones de las fuentes sobre el acontecer, las premisas.¹⁰³

Sírvanos a modo de ejemplo cómo Altamira y O’Gorman interpretaron la transición de la historiografía medieval a la moderna. En los libros analizados los dos autores recorren la historiografía universal para explicar concepto de mediados de siglo XX de historiografía. El libro *Proceso histórico de la historiografía humana* de Altamira encamina a los alumnos a tomar en cuenta un concepto, el presente, comenzando por la Edad Media. El contraste siempre es hacia el presente que parece fijo, completo, a partir de un pasado siempre carente de algo. Es, en suma, la historia de un progreso de la historiografía. Así, la Edad

¹⁰¹ Edmundo O’Gorman *et al.* “Sobre el problema de la verdad en la historia” *Op. cit.* pp. 64 y 65.

¹⁰² Rafael Altamira. *Proceso de la historiografía humana.* *Op. cit.* pp. 30-33 y 78

¹⁰³ Edmundo O’Gorman. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica.* *Op. Cit.* pp. 61-79.

Media, con todo e Ibn Jaldún,¹⁰⁴ tiene una expresión original que no discute el maestro, pero que busca señalar cómo de la historia política construida por crónicas se pasa a una historia moderna que amplía las fuentes y concibe por primera vez la “historia civil” por oposición a la política.¹⁰⁵ En cambio, O’Gorman en *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica* destaca lo es que el devenir para el hombre medieval y el moderno en una breve descripción de la transformación de las historiografías medieval a renacentista. Por un lado, la Historia medieval propiamente hablando no es la nuestra, sino el drama divino. Los tres tiempos de la existencia son el pasado (la Creación y la Caída), el presente (Cristo y la Redención humana) y el futuro (el Apocalipsis y la Parusía). El devenir humano debe ser tan sólo el símbolo del tiempo divino. El hombre renacentista, que “descubre al hombre” y está “enamorado de sí” ya entiende el devenir como humano, pero adherido a la máxima ciceroniana y para la pedagogía de los hombres de Estado.¹⁰⁶

Las consideraciones sobre el concepto de Historia que fueron defendidas en ése momento eran, casualmente, sostenidas en dos instituciones independientes, además de ser dos de las primeras que en la ciudad de México formaron y emplearon historiadores para docencia e investigación. Finalmente, en ellas se formaron los historiadores que habrían de ser los más importantes en las décadas posteriores. Tan sólo por lo anterior, el análisis de los conceptos de Historia de éste momento es razón suficiente para elaborar una investigación independiente, pero a nosotros nos interesa rescatar dos, porque a partir de cada una fue donde Pablo González Casanova y Juan Antonio Ortega y Medina formularon su propia manera de pensar y hacer historiografía.

Para concluir este apartado, destaquemos dos elementos que interesan a nuestro argumento. El primero de ellos es que el debate surge porque se discrepa sobre qué y cómo enseñar a los alumnos y el segundo es que los “extremos” se manifiestan precisamente en el Centro de Estudios Históricos y en la Facultad de

¹⁰⁴ Dado que, en el contexto general de la historiografía medieval a Altamira le parece que Jaldún destaca por mucho sobre sus contemporáneos.

¹⁰⁵ Rafael Altamira. *Proceso de la historiografía humana*. Op. cit. 25-76

¹⁰⁶ Edmundo O’Gorman. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*. Op. Cit. pp. 21-40

Filosofía y Letras, precisamente las instituciones donde estudiaron Pablo González y Juan Ortega. Recordemos que estas pautas sobre la historia ya las hemos relacionado con los proyectos historiográficos. Asimismo, esta pedagogía presente en los planes de estudio relativos a la FFyL y al CEH se manifiesta en la metodología que Juan Antonio Ortega y Pablo González Casanova desarrollaron en su obra historiográfica. Al final de su formación académica en 1952¹⁰⁷ y hasta el inicio de la década siguiente, es patente el uso y manejo de la información retomado de sus maestros.

LA HERENCIA METODOLÓGICA. UNOS BOTONES DE MUESTRA.

En las décadas de los cuarentas y cincuentas del pasado siglo, Juan A. Ortega y Medina y Pablo González Casanova investigaron bajo el cobijo institucional de sus *almæ matres*. Asimismo, se puede rastrear en sus obras la herencia que dejó su formación en ellos.¹⁰⁸ La pertenencia a una comunidad de discurso los vinculó a una institución y a una manera de historiar. Así pues trataremos de ejemplificar cómo esto es visible en su obra temprana.

Para el caso de Pablo González Casanova, tenemos acceso a uno de los trabajos que realizó mientras estudiaba.¹⁰⁹ Este artículo sobre el obispo Palafox refleja el trabajo de paleografía del entonces alumno del CEH. Está centrado primero en los libros publicados con las ideas políticas del obispo y después en la documentación original de las cartas que están en el Archivo General de la Nación. En ellos el autor rescata los criterios fundamentales de lo que consideró Palafox era el poder nacional: una monarquía con amplias posesiones patrimoniales. A partir de esta información, busca entender a través de los

¹⁰⁷ Esta fecha coincide en los dos historiadores. Mientras Juan A. Ortega presentaba sus disertaciones de maestría y de doctorado en abril y en octubre (respectivamente), Pablo González Casanova hacía lo propio en París con su trabajo doctoral.

¹⁰⁸ Si bien Juan A. Ortega y Medina tuvo una breve estancia en la Universidad Central de Madrid, es mucho más evidente para nosotros las ventajas que tenía en la lectura de fuentes y en el conocimiento de la literatura universal clásica en virtud de su formación anterior. Sin duda, estas lecturas compaginaron muy bien con las ideas de Gaos y de O'Gorman en relación a las fuentes históricas.

¹⁰⁹ Pablo González Casanova. "Aspectos políticos de Palafox y Mendoza" en *Revista de Historia de América*. Núm. 17 (1944) pp. 27-67.

documentos del archivo su papel de visitador. Termina el documento invitando al lector a seguir con un "documento inédito" transcrito por él mismo cuya importancia reside en la nueva información sobre la fundación de Tabasco. En este trabajo pretende hacer evidente la pericia de la técnica paleográfica, aunado a la crítica documental y la cercanía del relato historiográfico con las "fuentes primarias" como modo privilegiado de establecer un estudio de historiografía. Como hemos visto ya, esta es la metodología de la que Altamira echa mano para su curso de 1947.

La tesis de maestría de Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana* de 1948, es la siguiente obra publicada. En ella el autor hace un uso exhaustivo de la documentación archivística: el trabajo bebe de la consulta del ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación de México. Como lo propone Altamira, la construcción del conocimiento en la obra es objetivo y acumulativo. Los datos se averiguan en el archivo y se condensan en las papeletas "debidamente anotadas". Cabe señalar que las ideas que abarca el estudio de González Casanova no se limitan a la política, sino que tratan el desarrollo de las ideas científicas, pues fueron las primeras en ser aceptadas por lo que llamó la "modernidad cristiana". Esta clave interpretativa le serviría para las obras siguientes.

Los primeros dos capítulos de la tesis son la visión de conjunto de la Inquisición en el siglo XVIII. Con base en sus observaciones, Pablo González elabora en la primera parte de la obra una teoría sobre la asimilación de las ideas ilustradas en la Nueva España. En la parte postrema, de manera inversa a la estructura de su capítulo sobre Palafox, González Casanova aterriza su generalización con tres ejemplos de autores que publicaron obras en contra de la modernidad de manera que describen el trazo general que encontró en la documentación. Los ejemplos que usó fueron tres autores, de los cuales relata brevemente su obra, intención y la relación que éstas tienen con las ideas modernas. Mientras que el primero y el segundo de los autores reflejan las reacciones más viscerales y demuestran el miedo a las nuevas ideas, el tercero, un sacerdote jesuita llamado José Mariano de Vallarta, ejemplifica al misoneísmo

descrito anteriormente por el autor. Puesto que el tema es la asimilación de las ideas de la ilustración en la Nueva España el último capítulo versa sobre la “modernidad cristiana”, la que rastrea en el archivo y en la defensa que los “modernos” hacen de usar las nuevas ideas.

La literatura perseguida en la crisis de la colonia es una serie de artículos cuyo hilo conductor descansa en dos pilares. En el primero, como hizo en la maestría, todos los artículos descansan en las censuras que revisó en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación. Cada artículo funciona como un caso en el que se dan detalles pormenorizados de las ideas perseguidas en cada género artístico. El segundo pilar es la “crisis” intelectual que atraviesa todo el siglo y que deja su huella en las denuncias de expresiones artísticas que antes no fueron vistas negativamente. Puestos frente a frente *El misoneísmo...* y *La literatura perseguida...* se percibe que el segundo es un catálogo de casos particulares que ilustran, con documentación de archivo, la teoría esbozada en el primer libro, tal y como hubiera recomendado el maestro Altamira.

Finalmente, *Una utopía de América*, es un libro que describe el siglo XIX a través de una sola persona. En él, Pablo González desarrolla paralelamente la narración de la vida del autor con sus obras. Cuando llega el momento de describir las obras, procede a la crítica documental y obtiene una idea general. Este ensayo busca ser una aleación entre la crítica documental del CEH y un ensayo más libre sobre las ideas decimonónicas.

A partir de este análisis es posible concluir que el método de crítica y análisis aprendido por González Casanova en el Centro de Estudios Históricos consiste en argumentar la narración histórica, formular una cantidad suficiente de datos para establecer una generalización, y producir un concepto. El esquema estructural muestra que el procedimiento inductivo en sus obras: descripción del tema, crítica documental de la época, elaboración y definición del concepto principal y ejemplos concretos de autores (los cuales tienen su propio orden: vida y crítica de la obra), recapitulación de la época estudiada y vínculo con la siguiente. Esto es sugerente porque sugiere el tipo de formación de Pablo González Casanova por el CEH.

Clara Lida procura establecer una caracterización del “modo de estudio” del CEH, y considera que es su pericia en la investigación y la flexibilidad de abordar temas y perspectivas teóricas las que el Centro les otorgó a sus alumnos.¹¹⁰

Juan Antonio Ortega, a diferencia de Pablo González Casanova, desarrolló en el posgrado los temas con los que sentía un compromiso vital.¹¹¹ Sus textos *Reforma y Modernidad* y *El horizonte de la evangelización puritana en Norteamérica* no sólo gozan de continuidad entre sí y con los artículos y libros que publicó en esa década, sino que Ortega y Medina retomó los temas en su madurez y profundizó en su reflexión. Es por ello que dividimos las primeras y las últimas, puesto que la obra posterior tiene modificaciones importantes en el método y manejo de fuentes. Ortega y Medina desarrolló un historicismo propio del cual dan cuenta sus obras más importantes.¹¹²

Como hemos mencionado ya, Ortega y Medina fue discípulo de O’Gorman. Su historicismo bebió de su maestro, pero la impronta más clara es visible en los cincuentas, cuando el modo de historiar de Juan Ortega emulaba al de su maestro. Para fortuna nuestra, Ortega y Medina decidió publicar en 1961 *Ensayos, tareas y estudios históricos*, en donde transcribió íntegro un artículo que trabajó en el seminario de Historia de las Indias dirigido por O’Gorman.¹¹³ En la introducción de dicho artículo, Ortega y Medina manifestó sus convicciones historicistas frente a las fuentes, insinuando que era un despropósito del “naturalista opositor” pensar

¹¹⁰ Vid. Clara E. Lida. *El Colegio de México, una hazaña cultural. (1940-1960)*. Op. Cit. pp. 110-123

¹¹¹ Cristina González sostiene que este interés fue prácticamente el que impulsó su investigación histórica, fruto de la derrota que le tocó vivir como soldado del ejército republicano en la Guerra Civil española. La reiteración queda evidenciada si se toma en cuenta que no sólo escribió libros sobre la Reforma, la Evangelización Puritana y la pugna entre España e Inglaterra, sino que impartió cursos de estos temas a lo largo de su carrera académica. Vid. Cristina González Ortiz. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones*. Op. Cit. *passim*.

¹¹² Nos referimos por supuesto a *El Destino Manifiesto* (1972), *La evangelización puritana en Norteamérica* (1976) y *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico* (1978). Con ello también queremos decir que el análisis de la obra más temprana, que involucra a la comunidad de discurso historicista de la Facultad, se puede estudiar por separado de la posterior.

¹¹³ El seminario lo cursó en 1952 y en ese mismo año dio a la imprenta su investigación. Vid. Juan A. Ortega y Medina. “El indio absuelto y ‘las Indias’ condenadas en *Las Cortes de la Muerte* auto popular español del siglo XVI” en *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. pp. 87-123. En la nota preliminar (p. 87) el autor se queja con el editor de la revista *Historia Mexicana*, pues “omitió” una sucinta pero importante introducción.

que sólo los documentos de archivo en multitud servían para la investigación histórica:

Improcedente ha de parecer además de ocioso venir a estas alturas con pretensiones justificatorias para un método histórico que ya libró a su debido tiempo, y especialmente por lo que se refiere a México, enconadas batallas, y que incluso ganó la última y decisiva por el *abandono* (valga el símil) de su naturalista opositor. [...] Adelantaremos, ya que nos sale de paso, que todas las obras literarias pueden resultar tan documentables como los más empingorotadísimos *materiales históricos*, pues todo será cuestión de método y de manejo crítico. Aunque de Dilthey a la fecha ha llovido, y mucho, poco son, empero, los historiadores que se hayan calado; por ello nada tendía de particular que se nos hiciera cierta probable objeción por el hecho de que hayamos empleado una pieza dramática (en este caso un auto de corte medioevales) como fuente histórica, amén de exclusiva. [...] Así pues, sólo vamos a repetir sumariamente lo que sigue: que el intento exhaustivo de querer utilizar *todas* las fuentes tropezará siempre con la imposibilidad física de reunir y agotar todo el material; que es absurdo pretender asegurar los resultados una completa validez, a base de una crítica cuantitativa; y por último, que no se cae de la cuenta de que “un fragmento, precisamente por serlo, lleva implícita la totalidad”.¹¹⁴

Resulta evidente el tono polémico de estas líneas, que además fue un tremendo respaldo y halago al maestro (pues lo declara ganador de la “batalla” contra los “naturalistas”). Si consideramos que este texto buscaba publicarse en *Historia Mexicana*, publicada por el Centro de Estudios Históricos, y no en *Filosofía y Letras*, es notorio que Ortega y Medina buscó retar el método de crítica documental de Silvio Zavala y demostrar (como efectivamente lo hizo en el artículo) que se podía hablar de la historia del Imperio español con el método de crítica historicista, que utilizaba un material visto con recelo como lo era el literario y con una crítica de fuentes que tenía por objeto encontrar el significado de las Indias para los españoles y así situarlo como un “acontecimiento” (todo ello, por cierto, muy lejano de las propuestas de Silvio Zavala). De ahí la prudencia del

¹¹⁴ *Idem*. pp. 89 y 90. Estas consideraciones, que sirvieron de introducción a su artículo recuperan, a su vez, la justificación que dio Edmundo O’Gorman para su estudio “La conciencia Histórica en la Edad Media” publicada en la recopilación *Del Cristianismo y la Edad Media*. México, Colegio de México, 1943. Es notorio que este texto de O’Gorman, como el artículo al que pertenece la cita son trabajos elaborados a partir de una fuente única y literaria, lo que nos habla de una emulación de Juan Ortega y Medina (original y muy acabada, por cierto) del maestro. No sería válido menospreciar la obra ortegamedianiana por un achaque de imitación, bien sabido es de todos que los grandes maestros han comenzado por imitar a quienes les enseñan, muchas veces con notable precisión técnica y belleza. Nosotros hemos leído el texto de O’Gorman en una recopilación mucho más disponible en nuestros días: Edmundo O’Gorman. *Historiología. Teoría y práctica*. México, UNAM, 2007. pp. 29-34.

editor de la revista en omitir tales declaraciones y la astucia de Ortega y Medina en dar un trabajo de esta calidad para publicar en *Historia Mexicana*. En esta época Juan Ortega y Medina está “de cuerpo entero” en la comunidad de discurso historicista y su obra recrea de manera inteligente y original los postulados teóricos y metodológicos que los sostienen.¹¹⁵

Juan Ortega y Medina rescató para sus disertaciones de posgrado dos ideas ogormanianas: la transición en la idea de historia en la Edad Media a la historiografía utilitarista de los pueblos renacentistas y la idea de la diferencia ontológica de las dos Américas. Ortega y Medina retoma las experiencias históricas del siglo XVI (sobre todo las políticas y las religiosas) que detonaron el cambio de una historia cristiana común a historias “nacionales”¹¹⁶ de los pueblos europeos. Como vimos líneas arriba, el objetivo era rescatar el modo de ver el mundo en una época a partir de quienes la vivieron. Al discípulo de O’Gorman le interesan dos justificaciones nacionalistas que usaron el pasado como “cúmulo de experiencia”: la inglesa y la hispana.

La tesis de maestría que presentó Juan Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, indaga las consecuencias y la herencia que la Reforma tuvo sobre los pueblos europeos. Este trabajo es una investigación que atenaza el problema desde dos perspectivas. Por un lado, estudia los trabajos de Lutero y de Calvino con la crítica historicista y rescata los principales dogmas para analizar luego las consecuencias que acarrearón su práctica. Por el otro lado, se insertó en la polémica weberiana en torno al protestantismo y la modernidad para emitir su propio juicio de esta compleja situación planteada por el sociólogo alemán.

¹¹⁵ Ciertamente, esta apasionada crítica historicista se fue diluyendo conforme este alumno se convirtiera en maestro. La crítica documental le fue de valiosísima ayuda para *La evangelización Puritana en Norteamérica*. Además de ello, en este libro como en otros, echó mano de los criticados métodos cuantitativos para enriquecer su interpretación sobre las ideas y complementarla con los factores sociales. Nosotros consideramos que al menos entre 1952 y 1961 (cuando escribió por primera vez el artículo y cuando lo publicó sin omisiones respectivamente) la propuesta historicista fue seguido con verdadera convicción.

¹¹⁶ Por nacionalismo tanto O’Gorman como Ortega entienden el inicio de una conciencia histórica que beneficia el terruño en demérito de la Cristiandad. En esta época ambos historiadores afirmaban que existía un sentido de pertenencia a un pueblo, no obstante, actualmente la idea de nacionalismos europeos al inicio de la época moderna es un tema sujeto a discusiones. Este “uso” de la Historia para beneficio de los monarcas europeos conlleva también su mutua rivalidad y la paulatina creación de identidades. *Vid.* Edmundo O’Gorman. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica. Op. Cit.* pp. Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad*. México, IIH-UNAM, 1999.

En los trabajos siguientes: *El horizonte de la Evangelización puritana en Norteamérica*, los dos volúmenes de *México en la conciencia anglosajona* y en los artículos de sobre Hidalgo, los indios americanos y en aquellos que versaron sobre viajeros,¹¹⁷ En cuanto a la metodología, Juan Ortega y Medina elaboró temas que soslayaron la crítica documental y, en cambio, echó mano de crónicas, consejos, literatura y libros teológicos. como testimonios que le permitieron interpretar las acciones de los hombres de tiempos pasados, para indagar sobre las ideas sobre la historia y el hombre de tiempos pasados. El análisis historiográfico fue una pieza fundamental para estudiar a casi todos los sujetos históricos de sus historias, de ellos logró obtener una serie de “vestigios” sobre su modo de pensar, para después “traer a la luz” el significado de sus ideas. Al situar a los personajes en su propio medio histórico, Ortega y Medina buscó aprehender las ideas para comprender el desenvolvimiento de los acontecimientos.¹¹⁸ Se apropió de las ideas de sus fuentes a través del andamiaje teórico historicista,¹¹⁹ para así poder recuperar las categorías de análisis propias de sus sujetos de estudio. Tal y como lo quería O’Gorman, Ortega y Medina buscaba un pasado significativo donde el pasado involucrara al autor. El discípulo otorgó un significado al pasado rescatando, en la medida de lo posible, las ideas que tuvieron de sí mismos y el significado que poseían para él, generando tensión entre el pasado indagado y el presente del historiador.

El marco teórico que guía a Juan Ortega y Medina proviene de encontrar continuidades de muy largo aliento en el tiempo, mismas que derivarían en las formas de ser de los iberoamericanos y de los anglosajones. La crítica a su historiografía contemporánea termina por redondear este modo de significar el

¹¹⁷ “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”. *Filosofía y letras*, núms. 47-48 (jul-dic 1952). pp. 193-211 “El indio absuelto y las indias condenadas en las ‘Cortes de la Muerte’”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. iv, n. 4, abril-junio 1955, p. 477-505. “La literatura viajera alemana del siglo XIX sobre México”. *Filosofía y Letras*, núms. 53-54 (ene-jul 1954). pp. 119-132. “Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente”. *Cuadernos Americanos*, Año 6 (nov-dic 1953). pp. 158-187.

¹¹⁸ Ilán Semo. “Borges, Foucault y el historiador como lector” en *Historia y grafía*, núm 26 (2006). pp. 205 y 206.

¹¹⁹ Se trata de los “hechos historiográficos” que y describimos *Vid. infra*. cap. III: “Juan A. Ortega y Medina: las formas contrapuestas de ser en la modernidad”.

pasado: su interpretación incorpora voluntariamente su idiosincrasia porque su estudio tiene intereses vitales propios a los que busca dar sentido.

En este capítulo nos propusimos dar razón de las diferencias que tienen las obras de Juan A. Ortega y Medina y Pablo González Casanova señalando las características teóricas y metodológicas entre las comunidades de discurso a las que pertenecieron. Por un lado, el Centro de Estudios Históricos de El Colmex fue una institución que se organizó con directrices muy específicas de su fundador, Daniel Cosío Villegas y, en específico, de las directivas de Silvio Zavala establecidas para el CEH. Fue por ello que su énfasis en la crítica documental fue un aspecto crucial en la comunidad de discurso que se consolidó ahí. Por otra parte, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM refleja la pluralidad del pensamiento y la capacidad de reflexionar sobre la epistemología que sostiene al conocimiento histórico y sobre su función social. Ello explica que la institución albergó a distintas comunidades de discurso, las cuales permitían que los alumnos se asociaran libremente y que se vieran influenciados por ellas. El historicismo orgormaniano, si bien influyente, sólo era una de las diversas comunidades que buscaban dar una reflexión sistemática sobre la disciplina histórica.

Un análisis sobre el debate de las dos escuelas revela cuán distintos fueron los axiomas teóricos del CEH y la FFyL. Por un lado, la ciencia histórica a la que aspiraba el Centro era acumulativa, basada en la investigación documental e inclinada a elaborar ficheros que catalogaran la información disponible sobre un tema en el que, de preferencia, trabajaran varios alumnos. El conocimiento se vería complementado con la colaboración entre diversas ciencias sociales y tendría como objetivo establecer una historia total de determinada civilización, misma que hiciera un esfuerzo de síntesis sobre las características que la han compuesto en el devenir. Por su parte, la comunidad de discurso historicista de Edmundo O’Gorman quería una historia significativa, que tratara de dar respuesta a la “realidad radical” más entrañable: el presente del historiador. A partir de ella

se podría determinar qué momentos, pensamientos y acciones determinaron el presente que se erigen como “acontecimientos”.

Un análisis somero sobre la producción historiográfica de Ortega y González Casanova refleja los préstamos de las comunidades de discurso a las que pertenecieron. Por un lado, Ortega muestra una enorme simpatía a las ideas de su maestro, emulando la propuesta teórico-metodológica e incluso polemizando con detractores del historicismo con trabajos de alta calidad. Sus trabajos más extensos muestran cercanía con algunas de las propuestas orgomanianas: las dos Américas y el principio de que el renacimiento comienza a diseminar la experiencia común europea en historias “nacionales”, la cual es posible observar a través del análisis historiográfico. Por su parte, González Casanova refleja la férrea disciplina de la investigación documental. El conocimiento sobre lo acontecido sólo es posible si se conjuntan la labor de investigación documental metódica con teorías sociales capaces de explicar la tendencia. Una vez elaborada tal explicación general, será necesario indagar en los casos particulares su “veracidad”, ésa es la relación que guardan *El misoneísmo y la modernidad cristiana*, su tesis de maestría, con el hilo conductor de los artículos recopilados bajo el título *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*.

II. PABLO GONZÁLEZ CASANOVA:

IDEAS E INSTITUCIONES.

Pablo González Casanova perteneció al segundo programa de maestría del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México de 1943 a 1947 y su relación con esta institución continuó durante y después del doctorado en la Universidad de París, con aportaciones de investigación hasta 1958 (a juzgar por sus publicaciones).¹²⁰ Esta relación resulta fundamental, puesto que tuvo en común con los intelectuales de aquella institución lecturas, temas, ideas y periodización del pasado, así como perspectivas históricas, lo que podemos llamar comunidad de discurso.¹²¹ En su vida intelectual, en el tiempo que media entre su egreso de la maestría (1947) y la publicación de *La democracia en México* (1963), Pablo González Casanova tuvo una clara producción de carácter historiográfico. Las principales fueron, quizá, su tesis de maestría *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*¹²² y la de doctorado *Introduction à la Sociologie de la Connaissance de l'Amérique Espagnole à travers les donnes de l'Historiographie française*;¹²³ *Una utopía de América*,¹²⁴ así como una serie de artículos (algunos ya publicados y otros inéditos) recopilados en *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*.¹²⁵

¹²⁰ *Apud.* Jaime Torres Guillén. "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara). 2012. pp. 120-133

¹²¹ *Cfr.* Dominick LaCapra. "Rethinking Intellectual History and Reading texts" en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History. Reappraisals & new perspectives*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982. pp. 68 y 69. Para la definición que se hace aquí de comunidad de discurso véase *supra*. pp. 12-15, para la delimitación del CEH como comunidad de discurso *vid. supra* pp. 34-40.

¹²² México, El Colegio de México, 1948. En adelante se citará como *El misonéismo...*

¹²³ Este trabajo jamás se ha publicado y no existe una copia en las bibliotecas académicas mexicanas. Las disposiciones oficiales de la Universidad Paris Sorbonne prohíben la reproducción integral de la tesis, por lo tanto no nos fue posible consultarla. El presente título es el que aparece en la tesis de Jaime Torres Guillén, "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." *Loc. cit.*, sin embargo, hemos encontrado otro título a través de una búsqueda bibliográfica: *L'historiographie française et l'Amérique espagnole du XVIe au XVIIIe siècle: les conditions de son élaboration*. (Consulta en WorldCat [en línea] <http://www.worldcat.org/oclc/864188005> visitado el 25 de marzo 2015).

¹²⁴ México, El Colegio de México, 1953. Reimpreso bajo el título de *Un utopista mexicano*. México, SEP, 1987. (lecturas mexicanas. 95)

¹²⁵ México, El Colegio de México, 1958 y reeditado en 1986 por la SEP en la colección "Cien de México". (En adelante se citará como *La literatura perseguida...*) Además de estos, existe un artículo anterior: "Aspectos

En este conjunto historiográfico se pueden destacar elementos comunes: su colaboración con el Centro de Estudios Históricos, la búsqueda de la relación entre las ideas de la Ilustración y la historia moderna de México, la procedencia de los documentos (del ramo Inquisición del Archivo general de la Nación) y la perspectiva teórica de la historia de las ideas, salvo en el caso de la tesis doctoral, que parece haber sido una sociología del conocimiento¹²⁶ francés sobre la historiografía relativa al Imperio español.

La Ilustración y la Inquisición fueron los ejes rectores a partir de los cuales Pablo González Casanova estudió los cambios de las ideas del siglo XVIII. Por un lado, este historiador consideraba que la Ilustración dio paso al mundo moderno. Los trabajos de la comunidad de discurso a la que perteneció hacen énfasis en que la libertad de conciencia frente a la Iglesia y al monarca que habían sido impulsadas por los ilustrados dieron como resultado la emancipación de la ciencia, la teología y la política. Precisamente fue este proceso el que buscó retratar nuestro autor. Por otro lado, González Casanova hizo su búsqueda documental en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación de México. Es posible que González Casanova considerara que si buscaba en la censura inquisitorial podría registrar el proceso de asimilación de las ideas ilustradas en México.

Como se ha mencionado en la introducción,¹²⁷ existe actualmente un renovado interés por redefinir el significado de la modernidad. Así, pues, es necesario tener una definición de ilustración enmarcada en el concepto de mundo moderno frente la cual sea posible comparar las ideas de González Casanova.

políticos de Palafox y Mendoza". En *Revista de historia de América*. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia) Núm. 17. (Junio, 1944). Pp. 27-67. Éste lo publicó cuando todavía está estudiando en el Colegio de México. Quedan excluidos de esta selección los trabajos de orden económico y sociológico: *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras*. México, Escuela Nacional de Economía/ Instituto de Investigaciones Económicas, 1955. y *Estudio de la técnica social*. México, UNAM, 1958.

¹²⁶ Como hemos mencionado en la nota 3, la imposibilidad de acceso nos impide una aproximación directa al documento, por lo que sólo podemos inferir el tema a través de la referencia hecha por Jaime Torres Guillén y por las otras obras que publica en este periodo. En la introducción de *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras*, menciona como metodología la elaboración de una sociología del conocimiento al respecto del concepto de "inversión extranjera", por lo que asumimos que no era una metodología ajena a nuestro autor. Cfr. Jaime Torres Guillén. *Op. cit.* pp. 125-158

¹²⁷ *Vid. supra.* pp. 17-27

Para Pablo González Casanova la Crítica y la libertad política van juntas, por lo tanto, el mundo moderno no estaría completo de no ser por la separación de la política y de la ciencia de la fe y la autoridad. Por su parte, Reinhart Koselleck estudioso no sólo de la historia conceptual sino de la historia intelectual europea de los siglos XVIII y XIX, establece una noción que fue común a todos los ilustrados. Acorde con el proceso de racionalización del mundo moderno señalado anteriormente,¹²⁸ la ilustración fue concebida, en esencia, como crítica dualista y racional desde el pensamiento de cada individuo:

Radica en el concepto mismo de la Crítica el que mediante ella se lleve a cabo una escisión o división. La crítica es el arte del juicio y su actividad consiste en interrogar a un contenido objetivo previamente dado por su autenticidad o verdad, por su exactitud o su belleza, con el objeto de, partiendo del conocimiento extraído, pronunciar un juicio que, según el uso normal del término, puede extenderse también a las personas. En el cumplimiento de la Crítica se separa, así, lo auténtico de lo inauténtico, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo, lo justo de lo injusto. La “crítica”, en cuanto arte del juicio y de la separación o escisión de éste, se halla de modo patente —sobre la base de esta su significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII— en una relación originaria con la imagen dualista del mundo dominante a la sazón.¹²⁹

Los ilustrados consideraron que “Crítica” significaba ponderar racional e individualmente lo universal y lo verdadero. Ella se originaba en la conciencia de los hombres y permitía juzgar todas las ideas, acciones y sensaciones provenientes del exterior. En la esfera de lo político, las consecuencias de la crítica fueron dobles. Primeramente, se opusieron a la Razón de Estado absolutista, la cual anteponeía el bienestar común —decidido por el rey-soberano— a la moral, misma que fue relegada al ámbito de lo privado.¹³⁰ Los ilustrados pensaron, por el contrario, que desde el fuero interno de la moral era posible discernir la justicia de las leyes, la virtud de las acciones públicas y la conveniencia de las acciones políticas para bienestar común. De esta manera, era conveniente que se discutieran entre las personas los asuntos de interés general.

¹²⁸ Cfr. pp. 19-23

¹²⁹ Reinhart Koselleck. *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogenésis del mundo burgués*. Madrid, Trotta-UAM, 2007. p. 97

¹³⁰ En este pacto, que Koselleck define a partir de Hobbes, convenía que el Soberano fuera responsable de las acciones públicas y tuviera el mando, mientras que los súbditos renunciaban a su responsabilidad pública y les correspondía obedecer. *Ibid.* pp. 37-56.

La inversión de los términos implicó también que la soberanía residía en el común acuerdo de los ciudadanos (que ya no sujetos) de esta *Law of opinion* establecida por Locke.¹³¹ En segundo lugar y aunada a la anterior, está la idea de que la eliminación del mal por medio de la crítica y la constante probidad moral generarían un bienestar en continuo aumento, o *progreso*.¹³² Se advierte la presencia de un idealismo utópico en las ideas ilustradas, pues tan sólo era necesario que todos los ciudadanos fueran educados en la crítica para que todo el mundo se viera encarrilado en el camino progreso constante.

La Ilustración, en suma forma parte del proceso de racionalidad del mundo moderno en la medida en la que promueve la noción de Crítica sobre las autoridades fomenta el pensamiento autónomo, más allá de las autoridades religiosas y civiles, permitiendo así que este modo de organizar el mundo se proyectara como un ideal que debían alcanzar las personas de manera individual y que se reflejara de manera colectiva. En esta medida existen varios puntos de encuentro entre las ideas de González Casanova y Koselleck.

En este capítulo se abordarán las influencias concretas que tuvieron algunos estudios del Colegio de México en la obra de Pablo González Casanova. Una vez analizado el antecedente próximo, se tratarán los pormenores de *El misoneísmo y la modernidad cristiana*, destacando los argumentos que el autor dio sobre la modernidad y analizando lo que pensó respecto a la religión católica en el México colonial y cómo se modifica en la etapa independiente en *Una utopía de América*. El delimitar los conceptos centrales de sus trabajos (*misoneísmo, modernidad cristiana, liberalismo-ilustrado*), permite entender a profundidad el carácter que tiene la modernidad y su relación con el catolicismo como ideología en el siglo XVIII. Aunque la tesis central es mantenida a lo largo de los tres libros, una lectura detenida hace perceptibles cambios a lo largo de las obras, esto es, que no se conforma un pensamiento homogéneo respecto a los dos periodos históricos que el autor pretende abarcar.

¹³¹ *Ibid.* pp. 60-65.

¹³² *Ibid.* pp. 82-87.

Para la historiografía mexicana de mediados de siglo XX, el estudio del siglo XVIII es importante porque marca, en términos de periodización, un momento de transición. Gran parte del interés que tuvo para los historiadores de esa centuria residió en que en el siglo XVIII se debieron de haber gestado las ideas que permitieron la transformación de la última etapa de la Nueva España a un estado independiente. Los historiadores mexicanos indagaron sobre la influencia que habían tenido la ilustración europea, la revolución francesa y la independencia estadounidense en el pensamiento político de Nueva España.

Dentro de El Colegio de México hubo un profundo interés en estudiar las ideas filosóficas y la trascendencia de éstas en la política en su tiempo. Pablo González Casanova desarrolló su investigación donde ya existía un trabajo previo relativo al tema. Monelisa Pérez-Marchand realizó una investigación sobre las censuras inquisitoriales en el siglo XVIII.¹³³ Como se verá, ésta le sirvió de punto de partida a su investigación. Recapitulemos entonces sobre los antecedentes historiográficos antes de entrar en materia.

El Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, dirigido por José Gaos en el Colegio de México tuvo una orientación especializada hacia la investigación de la historia de las ideas de los siglos XVIII y XIX en México y del pensamiento de habla hispana desde el siglo XVII. Para dirigir este esfuerzo colectivo, se dividieron estos tres siglos en etapas con la finalidad de indagar las corrientes y los personajes representativos de cada una en un discurso historiográfico articulado alrededor de los cuestionamientos del Seminario.¹³⁴ El

¹³³ Monelisa Lina Pérez-Marchand. *Dos etapas ideológicas en el siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México, El Colegio de México, 1945.

¹³⁴ Sabemos que se trata de una historia de las ideas por las referencias explícitas a ésta que hacen tanto Monelisa Pérez Marchand como Pablo González Casanova. Asimismo, Clara Lida y José Matesanz señalan que la producción del Seminario de Gaos fue una historia de las ideas filosóficas inscritas válidas para los cursos de posgrado en filosofía de la FFyL de la UNAM, no obstante, algunos asistentes, como en el caso de Pablo González, estaban inscritos en otros programas (*Vid.* Clara E. Lida y José Matesanz *El colegio de México: una hazaña cultural. (1940-1960)*. México, COLMEX, 1990. pp. 185-190. Profundizamos en esta parte en el capítulo I). A pesar de afirmar que realiza historia de las ideas, González Casanova privilegia las citas a los miembros de su comunidad de discurso y no refiere a autores relevantes de esta corriente, ni de habla inglesa ni alemana. Monelisa, en cambio, sólo refiere a Gooch sin mencionar obra alguna. La única

Seminario de Gaos produjo un interesante repertorio de obras sobre las ideas de habla hispana. Tomando en cuenta la temporalidad que abarca, podemos ver en los títulos una historia de las ideas del siglo XVII al XIX. Hacemos un listado de las obras: Leopoldo Zea *El positivismo en México*, 1943 y, también del mismo, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944; Victoria Junco, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra y El eclecticismo en México*, 1944; Monelisa Lina Pérez-Marchand *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, 1945; Bernabé Navarro *La introducción a la filosofía moderna en México*, 1948; Olga Quiroz Martínez *La introducción a la filosofía moderna en España. El eclecticismo español en los siglos XVII y XVIII*, 1949; Francisco López Cámara *La génesis de la conciencia liberal en México*, 1954 y María del Carmen Rovira *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas influencias en América*, 1958. Esta rica bibliografía es la que forma parte del contexto en el cual está situado el trabajo de grado que escribe Pablo González Casanova (1946-1947). Cabe señalar que *El misoneísmo y la modernidad cristiana* de Pablo González no fue elaborado para el seminario, sino que lo hizo como miembro del programa del Centro de Estudios Históricos. A pesar de ello dialoga con esta tradición intelectual, ya bien consolidada al momento de comenzar sus trabajos. Él hizo suyas la perspectiva teórica, metodológica y las problemáticas planteadas en el Seminario,¹³⁵ sin embargo, fue original porque marcó una línea propia desde la que buscó complementar, rebatir y discutir los temas que Monelisa Pérez-Marchand había explicado en su libro sobre la Inquisición.

El objetivo perseguido en *Dos etapas...* fue dar cuenta de la introducción y asimilación de las ideas ilustradas a través de los textos que arribaron a la Nueva

pista es la terminología usada (v. gr. "idea ambiente", "idea", "corriente", "grandes exponentes", etc.). Así pues, nos orientaremos con la metodología de Lovejoy, a la que parecen más apegados los miembros del seminario. Carl Knight expone sintéticamente y claramente los aspectos conceptuales y de causalidad histórica de esta corriente, *vid.* Carl Knight. "Unit-Ideas Unleashed: A reinterpretation and reassessment of Lovejoyan methodology in the History of Ideas". En *Journal of the Philosophy of History*, núm. 6 (2012). pp. 195-217, en especial pp. 198-206.

¹³⁵ Esto se debe, entre otras cosas a que José Gaos fue su director de la tesis que se publicó como *El misoneísmo y la modernidad...* y por el legado de Monelisa, que había consistido en donar al Colegio su fichero (y dejar que Gaos lo prestara, en este caso a Pablo González, de donde podemos estimar que recopila mucha de su información). *Cfr.* Pablo González Casanova. *El misoneísmo...* pp. IX-XII

España a lo largo de ese siglo. A pesar de ser este el tema central, la autora no ofrece una definición sistemática de Ilustración en la obra, ni explica qué ideas fueron recuperadas por los “miembros” de la “segunda etapa ideológica” tan bien delimitada por la autora; la referencia no fue tanto a la ilustración como a los ilustrados franceses (Rousseau, Locke, Voltaire, Condillac, Malebranche, Raynal) y a científicos de varias nacionalidades (Descartes, Newton, Mirabeau, Leibniz).¹³⁶ En este sentido, la falta de claridad de la autora vuelve a mostrar que para los miembros del Seminario el término de ilustración era unívoco. Se puede intuir, por lo tanto, que el espíritu crítico era un aspecto fundamental.

Tal como lo hizo Pérez-Marchand, González Casanova mantuvo la ambigüedad sobre el conjunto de conceptos que él otorgaba a ilustración europea en tanto que proceso histórico. Todo indica que esta omisión no fue intencionada, pero dada su importancia es menester indagar la razón de esta desatención. Se puede inferir de sus obras que la “ilustración” extiende el concepto de “Crítica” tanto para las ideas políticas, como para el método cartesiano, las ciencias modernas y la religión. En suma, la noción que ambos historiadores comparten es que todos los ámbitos del mundo moderno adquieren un mayor grado de ordenamiento racional¹³⁷ al término del movimiento ilustrado.¹³⁸ La indeterminación compartida por ambos autores puede sugerir dos cosas. Una posibilidad es que los miembros de la comunidad de discurso a la que pertenecieron Pérez-Marchand y González Casanova sobreentendían el significado del mundo moderno, lo que obliga a pensar que su definición proviene de ciertos autores a los que todos hicieron referencia, lo que desafortunadamente ocurre. La otra posibilidad es el horizonte de expectativas de los ilustrados del

¹³⁶ Vide Monelisa Pérez Marchand. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la inquisición*. Op. Cit. pp. 38-41.

¹³⁷ Vid. *supra*. pp. 17-23

¹³⁸ Pablo González Casanova, por ejemplo, afirma que la censura inquisitorial no detuvo la circulación de los textos científicos, puesto que esos no contravenían el dogma, y por ello no era jurisdicción del tribunal. A partir de este hecho, el autor narra el proceso de asimilación de la “ilustración” por los intelectuales que inicialmente formaban parte del “pensamiento escolástico mexicano” quienes incorporaron el método “moderno” desde la ciencia, pasando por sus diferentes ramas hasta llegar a la política, ya muy cerca de 1808. Vid. Pablo González Casanova. *El misoneísmo...* pp. 59-102 Por otra parte, cuando Monelisa Pérez Marchand discute las diferentes obras encontradas por los investigadores anteriores encasilla en el mismo sitio a Voltaire y a Locke que a Descartes y Newton. Vide Monelisa Pérez-Marchand. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. Loc. cit. pp. 38-41

siglo XVIII y el de los mismos historiadores fuera tan próximo que no había necesidad de definirlo. Es posible que las aspiraciones ilustradas que fueron rastreadas para el siglo XVIII novohispano les fueran cercanas todavía en su presente y que por ello vislumbrara la definición de mundo moderno. De ser así, esta historia tiene un elemento metahistórico. Los ideales ilustrados serían no sólo aquello que inquiría, sino que también eran los principios se consideraba necesario alcanzar a mediados del siglo XX. De suerte que su trabajo pretendía datar la fecha de origen de tal itinerario idealista.

Para el periodo que corre entre 1940 y 1963 es posible señalar algunos de los valores con los que Pablo González Casanova tenía un compromiso vital. Su biógrafo, Jaime Torres Guillén, afirma que es posible ver el fuerte vínculo que ha tenido con las demandas sociales de la Revolución Mexicana. En *La democracia en México* y en obras posteriores se hace explícito este ideal. No obstante, el biógrafo señala que en *La ideología norteamericana sobre las inversiones extranjeras* (publicado en 1955) González Casanova hace gala de sus ideales y denuncia el interés político detrás de la intervención económica.¹³⁹ Todavía más evidente es el vínculo que establece el autor entre la ilustración y las aspiraciones políticas y sociales que tenía en *La democracia en México*, publicada por primera vez en 1963. Cuando se examina en la obra la estructura político-jurídica y las prácticas políticas en México, se afirma que el origen del Estado moderno proviene de la Ilustración y de las experiencias políticas europeas, pero que éstas han sido adaptadas con la promulgación de leyes en México, a pesar de que su experiencia política haya sido diferente. Asimismo, el propósito explícito de *La democracia en México* es medir la manera en la que la participación en la riqueza y en la política ha sido posible bajo los gobiernos de la Revolución. Este juicio lo establece Pablo González a través de la comparación entre el sistema político y la estructura social mexicana.¹⁴⁰ Como podemos ver, Pablo González Casanova tiene como referente los valores promovidos por los mismos ilustrados al momento de estudiar la sociedad de su tiempo.

¹³⁹ Vide Jaime Torres Guillén. "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." *Op. Cit.* pp. 115-159.

¹⁴⁰ Vide *La democracia en México*. 14ª Ed. México, Era, 1983. pp. 10-19, 24-33.

Monelisa Pérez-Marchand se propuso establecer el trazo general de los autores menores del siglo XVIII novohispano y conocer la extensión y difusión de las ideas ambiente ilustradas para rastrear el cambio de las ideas filosófico-políticas de la Nueva España.¹⁴¹ El resultado de la extensa investigación consistió en clasificar los tipos de documentos (edictos, pases que autorizaban o interdecían la llegada de libros y manuscritos y listas de libros) con el contenido o las respuestas (diverso tipo de censuras, denuncias y calificaciones) en toda la documentación del siglo XVIII del ramo *Inquisición*. La sistematicidad con la que abordó su trabajo la llevó a poner criterios que relacionaran los tipos de documentos con las censuras inquisitoriales correspondientes. La autora procedió a exponer su taxonomía y a tratar de explicar aquellos expedientes que salen de la norma.

El sistema de clasificación se dividió, esencialmente, en tres ramas: 1) la caracterización de la Inquisición, 2) las dificultades internas y 3) las presiones externas que impidieron la censura de las ideas ilustradas. Para la caracterización histórica de la institución, la autora detalló su jerarquía, dependencias y modo de funcionamiento histórico y jurídico. En seguida mostró las debilidades que para ese momento había (necesidad económica, lenidad para el cumplimiento de las censuras, falta de comunicación con las zonas marginales), lo que dificultaba su objetivo, al cual llamó “presión interna”. Aquello que la autora denominó “presión externa” fue la voluntad de “los espíritus inquietos” por conocer las nuevas ideas europeas y, en consecuencia, los trucos que realizaban para evitar la incautación de libros. Con estas tres criterios de clasificación Pérez-Marchand detalló pormenorizadamente los cambios ocurridos de una etapa a la otra. Mientras que a la primera mitad del siglo correspondió la oposición; a la segunda la asimilación de

¹⁴¹ La justificación que Pérez-Marchand hace de su trabajo es breve. En él ella explica la necesidad de construir una nueva interpretación del pasado latinoamericano, ajena ya a los odios y visiones distorsionadas de los historiadores decimonónicos. Por lo tanto, lo que nos da a entender esta autora es que ella, como parte del seminario de Gaos consideró hacer una reinterpretación general de la historia de las ideas en Iberoamérica. Acorde con lo anterior, la exploración de este pasado es semejante a la topografía y ellos a los cartógrafos. A esta historiografía se le debe de analizar por todos sus intelectuales —dice Monelisa— pero con la distinción entre autores señeros (originales y con un pensamiento sistemático) y a los menores (más imitadores, comentadores y seguidores de los primeros) *Vid.* Monelisa Lina Pérez Marchand. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. 2ª Ed. México, COLMEX, 2005. pp. 25-28. Por otra parte, estas ideas nos confirman el uso de las categorías de Lovejoy.

las ideas ilustradas. La autora determinó que el cambio fue visible por la modificación en el lenguaje de las censuras. El año de 1756 sirvió de parteaguas, puesto que en este año la inquisición registró una enorme cantidad de libros requisados tanto en Acapulco como en Veracruz, amén de las crecientes denuncias recopiladas en el tribunal sobre la lectura de ideas “perniciosas” que fueron acusadas por “promoción del ateísmo, deísmo”. Asimismo, Monelisa Pérez advierte un cambio de tono en los censores, que deviene melancólico y derrotista.¹⁴²

Pablo González Casanova escribió *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* a partir de la lectura crítica de *Dos etapas...* de Monelisa Pérez-Marchand. Aunque González Casanova comparte la caracterización de la Inquisición, consideró que era necesario interpretar mejor el proceso de asimilación de las ideas importadas en los libros y otros artículos prohibidos, y le pareció indispensable encontrar causas “más profundas” en la “conciencia” y el “influjo” que ejercía el tribunal de la Inquisición, en su papel de vigilante del dogma y de la moral. Investigar la oposición a las ideas ilustradas implicó no sólo saber qué tantos escritos o ideas entraron, sino también en qué medida estaban interiorizadas la filosofía escolástica y la teología católica, sus opositoras. En este sentido, a este historiador le pareció que, si bien la terminología de los inquisidores cambió, sus convicciones respecto al credo, la moral y la autoridad (civil y eclesiástica) no lo hicieron. Para el tribunal, el “error” del siglo XVIII era igual a las herejías anteriores, pero con un diferente argumento. Pablo González Casanova sostiene esto después de analizar los argumentos de los jueces del tribunal en sus censuras y calificaciones.¹⁴³ Consecuente con esta crítica, el autor modificó la “presión interna” de la que hablaba Monelisa para interpretar una etapa de crisis intelectual. A la “presión externa” le opuso una teoría de la impermeabilidad de las sociedades frente a las nuevas ideas.¹⁴⁴ Ambos

¹⁴² Vid. *Ibid.* Para la presión interna pp. 57-61, para la externa p. 63-69, para el cambio de terminología pp. 75-85 y 94-98

¹⁴³ Pablo González Casanova. *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, COLMEX, 1948. pp. 63-69.

¹⁴⁴ Pablo González Casanova propone *motu proprio* esta teoría para adecuar su crítica de Pérez-Marchand. No obstante, hemos encontrado que tiempo después él mismo usa una teoría similar de adaptación social que provino de Marc Bloch. Vid. *infra* p. 90.

andamiajes teóricos acompañaron la delimitación de los conceptos “misoneísmo” y “modernidad cristiana”.

La teoría de la impermeabilidad de la sociedad media entre la historia de las ideas y un estudio social. La teoría se desprende de un sencillo principio: siempre existe la resistencia de una cultura a lo ajeno y esta depende de lo sólido de su tradición como de lo extendido de sus ideas en todos sus estratos. Se trata de un modelo de adaptación y penetración cultural. La filosofía escolástica, la cual se extendía desde la teología hasta todas las disciplinas estudiadas por el ser humano “no podía andar ni más desacertada, ni menos infructuosa, ni tener un número mayor de taras” para el siglo XVIII, no obstante, la robustecía su extendida y poderosa tradición,¹⁴⁵ permitiéndole ralentizar todo un siglo el empuje intelectual ilustrado. Monelisa Pérez-Marchand es criticada por proponer una causalidad histórica rígida, en donde las ideas sólo se transmiten a través de los libros. Pablo González Casanova propone, en cambio, que las inconsistencias de la ciencia aristotélico-tomista permitieron la adopción del pensamiento extranjero. Sólo entonces se pudieron discutir las nuevas ideas políticas que se estaban gestando en Europa. La resistencia se dio en gran medida porque la “tradición” tuvo un aspecto afectivo insoslayable; era aquello en lo que se confiaba y en lo que se creía, contravenirla no sólo generaba desconfianza, sino miedo, enojo y desasosiego.

Cuando Monelisa Pérez-Marchand estaba analizando la terminología de las censuras usada para las primeras cuatro décadas del siglo XVIII, se encontró con que todos los casos de censura eran escritos críticos que versaban sobre las prácticas y “errores” de las doctrinas dentro de la Iglesia. El aparente contrasentido que muestran estos datos es que hubo disputas al interior del clero en materias de teología y disciplina; particularmente entre jesuitas y dominicos, entre las órdenes mendicantes y las sedes episcopales. La autora lo corroboró por los repetidos edictos que los inquisidores distribuyeron durante los siglos XVII y XVIII contra las “luchas intestinas” al interior del clero. La pregunta que asaltó de inmediato a la autora sobre las disputas internas fue: “¿no señalará acaso [la

¹⁴⁵ Pablo González Casanova. *El misoneísmo... Op. cit.* pp. 60-63

admonición inquisitorial] un mismo interno sentimiento de desasosiego ideológico que llegaba a la culminación en el propio seno de la cosmovisión católica?”¹⁴⁶ Esta pregunta inclinaba a pensar que los mismos religiosos se irían decantando poco a poco hacia el pensamiento ilustrado e insinuaba la crisis a la que Pablo González Casanova dedicó muchas páginas. *El misoneísmo y la modernidad cristiana* tuvo una parte importante consagrada a ello y *La literatura perseguida en la crisis de la colonia* la tuvo como eje temático articulador.

El pensamiento español separó a la península Ibérica del resto de Europa a partir del siglo XVI por razones tanto positivas como negativas. Una de las primeras fue el desarrollo de la reflexión teológica; otra fue que este espíritu religioso encabezó los “movimientos plenamente españoles” (la Compañía de Jesús y la Contrarreforma). Uno de los aspectos negativos fue que las modernas ciencias empíricas no prosperaron en España por la preponderancia que los argumentos teológicos tuvieron sobre el resto de las reflexiones filosóficas (en particular sobre la filosofía natural). Otra fue la estrecha vigilancia del dogma y la consecuente persecución de los disidentes por medio de la Inquisición Española. En su conjunto, todas formaron el “canon cristiano”, distinto (e incluso opuesto) del “canon moderno”, propio del desarrollo del pensamiento protestante:

En realidad, ese siglo [XVI] tuvo una importancia tan grande para España como para el resto de Europa en las ideas filosóficas. La importancia se puede medir, usando en el primer caso de un canon cristiano, o mejor de un canon escolástico, y en el segundo de un canon moderno; pues mientras en ese siglo floreció en aquella una escuela de teólogos, de la que habrían de vanagloriarse sus sucesores cuatro siglos después; en ésta surgió el protestantismo que prohibió el libre examen y el espíritu crítico y que lanzó duros ataques a la escolástica, sentando uno de los más importantes precedentes a las críticas que habría de sucederse.¹⁴⁷

El escolasticismo mexicano, que estuvo supeditado al pensamiento español, dominó toda la escena en el plano de las ideas. Los estudiosos y sabios, casi siempre pertenecientes a órdenes religiosas, dirimían sobre todo tipo de problemas del saber con una orientación teológica (aun cuando se tratara del

¹⁴⁶ Monelisa Lina Pérez-Marchand. *Dos etapas ideológicas en el siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. Op. Cit. pp. 93-96. La cita es de la p. 94

¹⁴⁷ Pablo González Casanova. *El misoneísmo...* Op. cit. p. 47

conocimiento de la naturaleza). Las doctrinas sobre la gracia fueron el tema predilecto. La elaboración de conocimientos tanto sagrados como profanos consistió en deducir las contradicciones halladas entre las Sagradas Escrituras y las Autoridades (doctores de la Iglesia, cánones, concilios, etc.) y conciliarlas en sentencias. Pablo González Casanova, al comparar este ordenamiento de los saberes con la ciencia empírica, concluyó que los eruditos de aquel entonces consideraban como reales razonamientos no demostrados empíricamente, llamándoles “razón imaginativa”. Éste término, imbuido completamente en la tradición científica de su tiempo, hacía referencia de forma despectiva al método de conocimiento anterior a la ciencia empírica moderna, el sistema de deducción lógica. La confianza en las autoridades y la deducción de las causas se confrontaron a la crítica de la razón. Esta estableció la veracidad del conocimiento en los fenómenos observables y replicables y no en las autoridades. No obstante, la crisis percibida se debe, por un lado, al empirismo comenzado tiempo atrás allende de los Pirineos y a las inconsistencias que para el siglo XVIII existían ya dentro del sistema de pensamiento escolástico. Este declive fue evidente cuando los debates universitarios pasaron de ser discusiones académicas a querellas políticas. Sumado a esto, estaba la absoluta ignorancia sobre los métodos, temas y avances técnicos de la ciencia empírica.¹⁴⁸

Pero el problema que presenta el estudio de las ideas de ese siglo es el paso de la absoluta oposición a la adopción de las mismas; en otras palabras, si no hay “espíritus inquietos” que surgen espontáneamente, debe de existir un proceso más bien paulatino:

El primer encuentro entre el espíritu mexicano escolástico y el europeo iba a hacer reaccionar aquél contra éste, después iba a reaccionar contra sí mismo (en el momento de la renovación dentro de las escuelas), y, finalmente, iba a hacer reaccionar a un espíritu ilustrado americano contra aquél. Así puede afirmarse que es el esqueleto de ideas de ese siglo en esta región.¹⁴⁹

Así pues, en *El misoneísmo...* no se cuestiona la entrada ilegal o censurada de las ideas de la Ilustración, sino el proceso que permitió la adopción de las ideas

¹⁴⁸ Vid. Cap. I “Las controversias ideológicas tradicionales y la ortodoxia de la cultura hispánica” pp. 13-58

¹⁴⁹ Pablo González Casanova. *El misoneísmo y la modernidad cristiana...* Op. Cit. p. 60

ilustradas. En este tenor, el autor señala qué ideas pasaron la censura primero y cómo fue la reacción de la gente letrada frente a ellas. Al considerar este siglo como unidad de significado, Pablo González comenzó a rastrear cuándo comienza a anteponerse el panorama de futuro (en vez del pasado) en la sociedad novohispana.

Los libros prohibidos por la inquisición eran aquellos que contravenían al dogma, a la Iglesia o al rey. Al analizar la obra historiográfica resulta paradójico que la figura del inquisidor aparece como la del “misoneísta oficial”. La función que tiene, por tanto, estaba restringida legalmente. Éste sólo podía reprehender en un marco limitado al dogma y a la moral. Fuera de estas esferas, estaba el pensamiento de la “república de las letras” y el pensamiento popular. Por consiguiente, las ideas políticas habían sido las primeras en prohibir. No obstante, el método cartesiano y el método empírico moderno (que no tienen injerencia directa en los dogmas de fe), fueron “proposiciones” vistas con desconfianza, censuradas tan sólo parcialmente. En *El misoneísmo...* los pensadores novohispanos, que no estaban encargados de poner las obras en el Índice o de recuperar y quemar los libros, fueron ellos quienes condenaron con fiereza primero y denostaron con malicia después al pensamiento moderno. Así, pues, los verdaderos misoneístas fueron aquellos que condenaban toda idea ajena al escolasticismo, pese a haber sido aprobada por los censores inquisitoriales.

La gente dedicada al estudio fue la que reaccionó con mayor violencia a las críticas del método escolástico y a las ciencias modernas. De los tres ejemplos analizados en *El misoneísmo...*, llama la atención que todos reaccionaron contra la filosofía moderna porque desmantelaba la unidad del pensamiento y diversificaba métodos y especulaciones, que es justamente lo que más inquieta a los eruditos novohispanos sobre la ilustración. Uno de los sabios estudiados, don Francisco Ignacio Cigala, criticó a Feijóo acusándolo de “insensible” al introducir los cambios en la filosofía de la “Teología Escolástica, [y] por establecer el uso de la Filosofía Moderna”.¹⁵⁰ El aspecto que busca destacar esta interpretación fue que detrás de la censura de Cigala estaba el desasosiego por el cambio

¹⁵⁰ *Apud.* Pablo González Casanova. *El misoneísmo y la modernidad cristiana...* p. 118 y 199

metodológico de la teología y, por lo tanto, que habrían roces entre dos disciplinas antes hermanadas:

La mudanza de la Filosofía iba a introducir la de la Teología, la idea de Dios, la de la idea del mundo. [...] Hasta entonces Teología y Filosofía se habían hecho a una. En adelante habría entre los cristianos ortodoxos una teología y dos o más filosofías. Continuaría la unidad teológica; pero vendría la diversidad y anarquía filosóficas. Ahí estaba el peligro.¹⁵¹

Este temor a la mudanza filosófica es uno de los elementos más importantes para poder acercarse a la definición del concepto *misoneísmo*. El sentimiento de aversión al cambio es su origen, éste fue el que llevó a la defensa de los valores “tradicionales” en su conjunto, sin ceder un ápice a los “modernos”. El misoneísmo es definido, pues, como el esfuerzo, de antemano fallido, por sostener que las verdades eran aquellas reveladas por Dios y extraídas por la teología mediante la razón. Las verdades sostenidas son invariables y las que se aspiran a conocer son ancilares de las primeras. Se sostiene una perfecta articulación entre Revelación, teología, filosofía escolástica: *una cosmovisión, una idea de mundo*. El misoneísmo es situado entre la quinta y la última década del siglo XVIII, dado que no hay tal si no existe cierta discusión de las ideas ilustradas. Existe una condena implícita a tal modo de ser, puesto que había ya una deformación con respecto a lo que era considerado su origen: “En este siglo [XVIII] se habían confundido el método de la teología y el método de la filosofía, distinguidos por Santo Tomás. Esa era la razón principal de la decadencia escolástica”.¹⁵²

La censura inquisitorial tiene una larga tradición en la Nueva España, dado que esta llega a México a mediados del siglo XVI y continúa a lo largo de la Colonia. La historiografía reciente sobre la Nueva España se ha aproximado al imaginario y a las representaciones de los novohispanos y, en este sentido, existe cierta continuidad entre las tesis de González Casanova con las recientes investigaciones. En un estudio del imaginario novohispano respecto a su tierra vista por el referente negativo del “heresiarca” Martín Lutero, observamos cómo la

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibid.* p. 88

herejía fue interiorizada por los habitantes de la colonia.¹⁵³ La herejía es la contraparte del paraíso material y espiritual que en el que creen vivir los novohispanos. Ellos se consideraban afortunados de estar libres de la confusión, disidencia, conflicto y, por supuesto, “errores” vividos en Europa. Es por ello que en su imaginario se sitúan en un jardín terrenal lleno de sus bondades espirituales. La herejía fue vista como aquello que podría arrancar tal pureza y armonía, por tanto esta es una poderosa arma del imaginario para lo negativo. En este sentido, la imagen de Lutero, junto con todos los herejes se va asociando a lo maligno. Para el siglo XVIII, las ideas ilustradas perturban esta imagen de los criollos, cuestionando a la Iglesia y su autoridad, al saber que han cultivado sus autores y eruditos.¹⁵⁴

Pablo González Casanova vio en el misoneísmo una violenta aversión a toda novedad. Las ideas que parecen provenir de alguna otra fuente diferente a la tradición fueron mal vistas y, por consiguiente, eran sospechosas de ser herejías, blasfemias e impiedades. Los delatores, como los misoneístas (muchas veces los mismos), comenzaron a poner trabas a su propio pensamiento, haciéndolo rígido, debilitando la espiritualidad y originalidad del “canon cristiano”. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia* puede ser entendida como la recopilación de estudios particulares a propósito de diferentes géneros artísticos, todas ellas bajo este lente del misoneísmo y la censura inquisitorial. Lo grave de que el misoneísmo interpusiera como arma la represión inquisitorial consistió en que añadió al pensamiento ilustrado —que habría de prevalecer como el pensamiento político hegemónico en la centuria siguiente— dentro de la larga tradición de herejías. Esta severa dicotomía podría ser la causante de la violencia con la que se desencadenarían la secularización, la laicidad, la independencia y la opinión popular. Entre el tiempo estudiado por el autor y su presente se produce una tensión, pues González Casanova se sitúa del lado del mundo moderno y critica

¹⁵³ Para el estudio de la herejía y de las representaciones, tenemos dos trabajos recientes que profundizan bastante en este tema: véase: Alicia Mayer. *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México, FCE/IIH-UNAM, 2008. y Antonio Rubial García. *El Paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural en la Nueva España*. México, FCE/FFyL-UNAM, 2010.

¹⁵⁴ Alicia Mayer. *Op. cit.* pp. 345-352.

con dureza una circunstancia que le es difícil de aprehender porque no pertenece a su espacio de experiencia.

Para explicar y narrar el importante proceso, se reconstruye un modelo ideal del inquisidor, inferido a partir de los modos de expresión leídos con atención en los expedientes. La minuciosa descripción de las censuras permite hablar de un retrato moral e intelectual del inquisidor. El modo en el que los oficiales del Santo Tribunal ven las cosas es retratado con cierto detalle descriptivo:

El carácter de la herejía había variado. Ahora era mordaz, ligera, avisada. Los herejes del siglo podían ser contumaces; pero siendo ligeros eran más que aborrecibles, exasperantes. A veces despertaban 'compasión por el malogro de sus bellas luces', a veces descubrían sus hiatos morales, lo insincero de su contumacia. En uno y otro caso causaban la alarma de la Inquisición, que cumplía con su labor siguiendo las palabras del Apóstol: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem falaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundis et non secundum Christum.*¹⁵⁵

El misoneísmo y la modernidad cristiana presenta al censor y al juez de la inquisición como misoneístas porque estaban seguros de la intemporalidad y veracidad de sus creencias. Los "errores" de los herejes siempre serían los mismos, aunque expresados de maneras diferentes; su objetivo era aplastar y denunciar la herejía con relación a los artículos de la fe como lo habían venido haciendo por siglos. El retrato del inquisidor se asemeja al de un personaje literario que amalgama a todos los verdaderos autores de las censuras y sentencias y es por medio de éste personaje que avanza la narración. Él es el personaje imaginado detrás de cada documento, siempre imperturbable, siempre el mismo. Los misoneístas son aquellos que se alarman e inquietan por las ideas que leen y que reaccionan violentamente fruto de su inseguridad, no así los inquisidores. En *La literatura perseguida...* no hay muchos cambios: el retrato del inquisidor será el mismo, pero la función social que desempeña en la institución cambia. Su trabajo es la represión de las ideas en su jurisdicción y, aunque siempre más severo en los juicios a los herejes extranjeros, aquellos que

¹⁵⁵ ["Ved para que ninguno de vosotros sea engañado por la filosofía y por la falacia inane según la tradición de los hombres, según las cosas del mundo y no según Cristo." agradecemos la traducción a Miguel Ángel Romero Cora] Pablo González Casanova. *El misoneísmo y la modernidad cristiana... Op. Cit.* pp. 82 y 83.

realmente se han desviado en sus ideas los pone de castigo ejemplar para mantener en el redil al resto de la grey.¹⁵⁶

En el último capítulo de *La literatura perseguida...* se analiza la poesía de los inquisidores a propósito de las coronaciones de los reyes Felipe V y Carlos III, con la finalidad de explicar el sentido de la institución. El Santo Tribunal garantizaba la continuidad del régimen colonial porque las ideas misoneístas eran el medio por el cual se mantenía la oposición a todas las nuevas ideas —las modernas— no sólo de ciencia, sino de filosofía, de política y de religión. Las ideas misoneístas dejan de ser la expresión *libre* del pensamiento antiguo y se convierten en la expresión oficial y única posible de un régimen:

La Inquisición es un supuesto de la cultura española y no se le puede entender si no se advierte que es una burocracia más una filosofía. La represión administrativa y física que ejerce es quizás de menos significado que la represión ideológica, ética y metafísica. Una y otra se compenetran sin embargo de tal forma que hacen de ella la institución judicial de la fe y la filosofía católica durante el despotismo.¹⁵⁷

Para los inquisidores, el Santo Oficio es el instrumento idóneo para luchar contra la dispersión de las creencias. Para los creyentes representa el muro que mantiene afuera las herejías. Aunque la interpretación del misoneísmo es diferente en ambos libros, en cada caso estudiado subsiste el interés inicial originado en la reflexión de este primer libro. La diferencia reside en que, mientras que en *El misoneísmo y la modernidad cristiana...* la inquisición es tan sólo un aparato burocrático que siempre funciona igual y donde los misoneístas son los eruditos que se atemorizan y reaccionan frente al riesgo que suponen las nuevas ideas; en *La literatura perseguida...* la Inquisición es más bien un aparato de represión ideológico que suprime cualquier libertad. El objeto histórico analizado es la Inquisición merced a su oposición sistemática a la modernidad: la religiosidad católica, los determinantes metafísicos de la ciencia aristotélico-tomista y el sentido corporativo de la política, sujeto a la monarquía. Para que prevalezcan las ideas misoneístas es necesaria la institución porque es

¹⁵⁶ Pablo González Casanova. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia. passim*, en especial véase los capítulos “Oratoria Sagrada” y “El teatro Religioso” pp. 29-64

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 132 y 133

una fórmula divina que los ayuda a conservar la unidad de su fe y de su propio pensamiento. [...] El dominio social que ejercen no tiene la claridad de un dominio consciente. Su situación de privilegio no los libra de la ingenuidad: son jueces que frecuentemente creen en sus propias leyes y se sienten acusados. De ahí la importancia que tiene el Santo Oficio en la vida del espíritu y en el imperio de la sociedad cristiana, así como el significado de su desaparición. Cuando la Iglesia pierde ese símbolo burocrático de la lucha por la unidad, pierde algo más que la administración de los castigos, la hegemonía a la vez judicial y espiritual de las conciencias.¹⁵⁸

Es decir que la institución vigila algo más que las ideas conscientes; se trata de un constructo de psicología colectiva, más que las ideas de cierto tipo. El proceso narrado en estos estudios describe la transición de la *comunidad* a la *sociedad*. Lo anterior resulta crucial. En cierta forma esta transición indica el umbral entre el antiguo régimen y la modernidad. La constitución de la sociedad termina con la búsqueda del ser en común de la sociedad cristiana; la cual se quiebra primero con la duda, se desmorona después en la diversidad y termina por disolver el sentido de comunión propia del mundo católico. Éste indica un sentido del ser y de la función que se desempeña *dentro*. El célebre estudioso francés, Jean-Luc Nancy señala que este momento de ruptura, o, como dicen González y Pérez-Marchand “la crisis de la colonia” es el momento de tránsito entre el origen de la sociedad y el fin de la comunidad.¹⁵⁹

En adelante, el sentido de la vida social proviene del interior de la conciencia de cada individuo y no de los dictámenes morales de la *Ecclesia* o comunidad. Reinhart Koselleck explica cómo la experiencia de la modernidad en la ilustración completa el proceso secularización; se transita de la noción de bien establecida en el credo de una iglesia a la conciencia individual que se busca de manera consensuada, o, en otros términos se transforma un bien escatológico (el cielo y la Jerusalén celeste) a un bien inmanente e histórico (la felicidad de las personas y la paz de los pueblos).¹⁶⁰ Esta ruptura se hace evidente en relativamente poco tiempo. La vigilancia inquisitorial del siglo XVIII, que pretende mantener en la

¹⁵⁸ *ibidem*

¹⁵⁹ Jean-Luc Nancy. *La comunidad desobrada*. 2ª Ed. Madrid, Arena, 2001. pp. 25-27

¹⁶⁰ Cfr. Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogenésis del mundo burgués*. Op. cit. pp. 60-65 y 82-87 y también del mismo “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización,” en *Aceleración, Prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos, 2003. pp. 48-61.

verdad y en la comunión a todo el *corpus christianum* se percibe, bajo el lente de la sociedad del siglo XIX en cambio, como el aniquilamiento de la libertad individual para el beneficio de unos cuantos. Esta es la transformación en las ideas ocurrida a lo largo del siglo XVIII, y además sugiere el espacio de experiencia donde está situado González Casanova. El cambio está dado por la definición ilustrada y moderna de la libertad del pensamiento. La nueva constitución de la sociedad permite la libertad al hombre de pensar por sí mismo y en consecuencia de otorgarse y orientarse hacia un fin propio.

Como hemos mencionado, sus estudios en la Sorbona de París entre 1949 y 1953 incitan a pensar que de ahí retomó las nociones de psicología colectiva y la idea de “constructo social.” Término que recupera claramente en el artículo final de *La literatura perseguida...* en 1958. Es probable que Pablo González concibiera un dominio social inconsciente de la Inquisición en virtud de la influencia de *Annales*. Sumado a estas herramientas teóricas, está también la perspectiva del Colegio de México. El esfuerzo del Colegio por historiar a las instituciones coloniales lo llevó a estudiar a la inquisición. Las ideas y valores fundamentales que estructuran a una sociedad se plasman en los organismos que edifican.

Nos detendremos un momento en el modo del análisis institucional con una breve comparación. El artículo “La sátira popular”¹⁶¹ es de capital importancia dentro de la estructura del libro porque introduce una de las formas de sociabilidad política características de la modernidad: la “opinión pública”. A través de la sátira como género literario, se hace un recorrido por las batallas bizantinas de la retórica de los religiosos de diferentes órdenes. Este recurso fue utilizado para injuriarse respecto al seguimiento de la disciplina, o bien para denostar tal o cual doctrina de la gracia. De igual forma, las nuevas ideas adoptadas por algunos eruditos “modernos” pasaron por el mismo vituperio. Se explica que el género era subversivo por su manera de interactuar con el lector. El autor del texto satírico, para poder ridiculizar al oponente, adoptaba posturas que implicaban necesariamente un relativismo respecto a las doctrinas filosóficas, políticas o teológicas involucradas, en consecuencia, los valores intemporales de los

¹⁶¹ Pablo González Casanova. *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia. Op. Cit.* pp. 83-103

misoneístas perdieron mucha de la dignidad que otros géneros le otorgaban. La relatividad de las posturas resultó ser un arma inesperada en contra del misoneísmo, ya que los lectores se hicieron de argumentos para debatir con ellos. El desacuerdo promovido mediante la sátira caldea los ánimos, induce a la opinión y resulta en el cuestionamiento, ya de decisiones de la metrópoli, ya de las autoridades novohispanas. Lo anterior se antoja como una reflexión muy actual, dado que esta situación del desacuerdo político es lo que se considera el umbral para la constitución política de las naciones. El violento movimiento emocional y, más tarde racional, para la toma de posturas y desacuerdos va articulando un tipo de política diferente a la del Antiguo Régimen.¹⁶²

En efecto, en el artículo queda demostrado que la voluntad para cambiar, participar y cuestionar fue una de las cosas que derrumbó al régimen anterior a la independencia. Así pues, el género satírico contribuyó a crear una institución: la opinión pública. El individualismo crítico promovido por la sátira se oponía al espíritu de comunidad de la colonia y contribuyó a dar fin a la autoridad virreinal para dar paso a la autoridad republicana. Este método de indagación es el mismo que el director del Centro de Estudios Históricos, Silvio Zavala, desarrolló para explicar el “requerimiento” en la colonización de las Indias por parte de la Corona española. Los antecedentes van desde la conquista de las Canarias hasta la conquista del Perú. Con mucho más detenimiento, Zavala recopiló los casos documentados en los que se concretan las instrucciones y los contenidos de la justificación de la guerra hasta explicar cómo el requerimiento se convirtió en el *modus operandi* basado en las teorías del derecho de gentes y su transición a la prohibición del requerimiento por el cambio ideológico sobre los indígenas.¹⁶³

¹⁶² Para una introducción a esta discusión en la historiografía reciente, véase Javier Fernández Sebastián. “La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?” en Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, comps., *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*. México, Universidad de Alcalá/UNAM, 2008. pp. 105-133; véase también. François-Xavier Guerra. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 1992. En especial los capítulos I, II y III. Esta discusión, por supuesto, retoma la postura de la historia conceptual que González Casanova aborda de manera diferente, sin embargo propone el origen de estas diferencias suscitado en la academia (y a través de los volantes impresos), cosa que merecería ser revisada.

¹⁶³ Silvio Zavala. *Estudios Indianos*. México, El Colegio Nacional, 1949. pp. 50-59

Lo que este ejemplo presenta es que tanto Silvio Zavala como Pablo González Casanova entienden de igual forma la historia de las instituciones. En estos casos, ambos autores situaron un fenómeno histórico que se desarrolla en el tiempo y lo distanciaron del presente para integrarlo, en virtud de una lectura de desarrollo lineal y para darle significado. Ello permitió a los historiadores formar un método para la historia de las instituciones replicable en diferentes épocas y los facultó para reconstruir un relato factual. Este procedimiento particular y plenamente empírico es lo que Ilán Semo llama “lectura instrumental”, con el imprescindible ingrediente metahistórico: las “etapas” de desarrollo histórico de la colonia.¹⁶⁴ En estos textos parecen converger dos comunidades de discurso del Colegio de México: las inquietudes del Seminario de José Gaos y el método empírico del Centro de Estudios Históricos de Silvio Zavala.

Como ya hemos dicho, la transición del antiguo régimen a las ideas ilustradas fue paulatina y ahora nos vemos en la necesidad de analizar cómo González Casanova lo explicó en *El misoneísmo y la modernidad cristiana*. El sentimiento de crisis no sólo es una manera de explicar las causas, sino que el agotamiento intelectual fue también algo percibido por los eruditos del siglo XVIII. Los sabios de aquél momento buscaron una salida y encontraron respuestas en los libros modernos que no fueron prohibidos. Así, el malestar sobre el “canon escolástico”, piedra de toque del edificio que conformaba el régimen colonial, que estaba tan sólo sentida, ahora sería sistemáticamente abatida. La *modernidad cristiana* es el concepto elaborado para referir el paulatino proceso de asimilación de las ideas ilustradas y modernas, dando espacio a su vez a las nuevas ideas e ideologías, por supuesto, con sus limitantes. Dicho concepto tuvo vigencia hasta la segunda mitad del siglo XVIII sólo para “desaparecer” al final de la guerra de independencia. Su singularidad consiste en que los críticos del misoneísmo adoptaron los principios de la filosofía experimental (la ciencia moderna) y los valores de progreso, como la búsqueda del mejoramiento material por medio de la biología, la física y las matemáticas. Sin embargo estos críticos “en forma indubitable, se llamaron a sí mismos filósofos modernos cristianos, a su filosofía

¹⁶⁴ Ilán Semo. “Borges, Foucault y el historiador como lector” en *Historia y grafía*, núm 26 (2006). pp. 197-201, 218 y 219.

moderna, y a su tendencia modernidad, diferenciándose de los filósofos de la Ilustración, porque el uso de la modernidad no quitaba un solo instante su atención en la fe”.¹⁶⁵ Esos autores comienzan a especular sobre el mundo natural a través de la modernidad científica, pero no lo hacen sobre lo religioso-teológico, siguen estando dentro de la ortodoxia católica. Así pues, los “modernos cristianos” son modernos en lo filosófico, pero no así en lo político ni en lo metafísico. Los ilustrados son, a ojos de estos modernos, “libertinos” o rebeldes, de quienes deben de distanciarse para no ser perseguidos. Este movimiento intelectual busca la reforma de la ciencia en la Nueva España y critica a sus opositores señalando los beneficios materiales y el atraso que implica detener la reforma.

Los trabajos de Pablo González Casanova se fundamentan en los expedientes de la inquisición y, por lo tanto, en las denuncias y procesos que se quedaron en el archivo inquisitorial. Recientemente Iván Escamilla ha indagado sobre la articulación de los círculos eruditos entre los miembros del clero, en donde el *cursus honorum* eclesiástico requería de una esmerada preparación superior para quienes aspiraban a altos cargos en la jerarquía.¹⁶⁶ Podríamos aventurarnos a pensar que no sólo la *Bibliotheca Mexicana* de Juan José de Eguiara y Eguren y la *Gazeta de México* editada por Juan Francisco Sahagún de Arévalo son ejemplos de estos esfuerzos y comunicaciones eruditas exitosas, muestras del surgimiento de un pensamiento crítico. También los encuentros de diferentes ideas pudieron tener una contraparte de malsanas querellas, en donde intervino la Inquisición. Las denuncias de los impresos y papeles manuscritos que corrían por el reino novohispano pueden ser vistos desde la lente de la comunicación de las “repúblicas de letras”.

La modernidad cristiana adopta el método experimental y las ciencias naturales, siempre que no contravengan el dogma. Sin embargo, sus defensores, comenzando por Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, el “principal” exponente de esta corriente, no usaron a los autores modernos para justificarse. Antes bien, y

¹⁶⁵ Pablo González Casanova. El misoneísmo y la modernidad... *Op. Cit.* p. 168

¹⁶⁶ Iván Escamilla González. “La Iglesia y los orígenes de la ilustración novohispana”. En María del Pilar Martínez López-Cano (coord.) *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México, IHH-UNAM, 2010. pp. 112-119

contrario a lo que podría suponerse, estos siguen el método de la conciliación de verdades al modo de los doctores de la Iglesia, afirmando su derecho a reformar las ideas de la filosofía.¹⁶⁷ Los “modernos cristianos” explicaban que, como ya lo habían hecho los cristianos anteriormente, adoptaron para beneficio general aquellos adelantos de los “herejes” en el método de las ciencias empíricas y en el conocimiento de la naturaleza. Por lo tanto, siguiendo el trabajo de Victoria Junco,¹⁶⁸ González Casanova concluye que el eclecticismo es el método propio de los modernos filósofos cristianos porque llevaron a cabo la selección y depuración consciente de las ideas modernas.¹⁶⁹ Esta corriente es un momento de transición; el inicio de un proceso intelectual que no se detendrá hasta la desaparición del sentido de comunidad en la vida pública, dejando para la vida privada el sentimiento religioso:

Los filósofos de la *modernidad*, no sólo en su obra, sino en su vida personal, en su íntima inteligencia, conservaron la misma preocupación por guardar la fe que los más contumaces misoneístas; pero crearon un ambiente científico y un espíritu filosófico que iban a ir rompiendo los lazos, ya no del pasado inmediato y de la decadencia, sino de la política y de la religión.¹⁷⁰

Con este argumento se cierra el ciclo del periodo colonial. El sentido cristiano de comunidad fue entonces el último obstáculo para la plenitud de la modernidad. Para Pablo González Casanova no existe continuidad entre los modernos cristianos y los misoneístas en el siglo XIX. Los conservadores no fueron misoneístas ni los liberales modernos cristianos puesto que ambos concibieron modernidades contrapuestas, en tesis y antítesis, que reaccionaron violentamente una contra la otra hasta la Restauración, cuando puede funcionar un proyecto de nación.

LA MODERNIDAD LIBERAL-ILUSTRADA

Una utopía de América fue escrita con un estilo ensayístico. Pablo González Casanova parece haberse esforzado en redactar de un modo más libre en

¹⁶⁷ *Ibid.* pp. 186-196

¹⁶⁸ *El eclecticismo en México*. México, COLMEX, 1944.

¹⁶⁹ Pablo González Casanova. El misoneísmo y la *modernidad*... *Op. Cit.* pp. 202-211

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 211

comparación con sus otros textos. Sin embargo, la biografía intelectual que hace de su utopista sigue siendo cercana al análisis de crítica documental elaborada en los dos libros que hemos analizado. En este texto recupera el tema de la modernidad mexicana de sus trabajos anteriores. El autor se propuso el ambicioso objetivo de hacer inteligible la expresión de la modernidad en el siglo XIX mexicano a través de una biografía.

Tanto el inicio de la época moderna como el mundo moderno coincidían con el nacimiento del México independiente. No obstante, ya que habían ya atisbos de pensamiento moderno en la colonia:

El impulso renovador, iniciado por la Modernidad Cristiana, dio al hombre un carácter insospechable. Al animarlo a que se apoderara de sí mismo —de su historia— y del Estado, lo empujó a una actividad creadora, a forjar el pasado y el futuro de la nación.¹⁷¹

Esta creatividad, comenzada en la exploración científica, terminó por apropiarse de la dirección política y de la responsabilidad de gobernar a la nación. La emancipación política, el antropocentrismo y la laicidad racionalizada del mundo son factores que conducen a la autoconciencia como primer motor de la actividad social. Los planteamientos de González y Koselleck coinciden en estimar que el hombre moderno del siglo XIX es tal por querer modificar su entorno y otorgarle sentido a su devenir: “El liberalismo ilustrado fue origen de la Patria. Colaboró intensamente para precisar el nacionalismo.”¹⁷² La modernidad, si bien es una serie de creencias sobre el devenir, sobre la religión y la independencia política, es, ante todo, *la perspectiva del futuro abierto*. La introducción en este sentido condensa la visión del autor:

El hombre adquiere una visión desusada de la vida y del mundo, en la que colaboran la idea que se forma de sí mismo y de los otros, y el sentimiento de un poder enajenado que arrebatara por fin a los dominantes. El hombre moderno de la ilustración, criollo y mestizo principalmente, tendrá por vez primera, a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, la sensación de que la historia es *su* historia, la Nueva España, *su* México, considerado *ya no como región* sino como Estado, y el poder, *su* poder, así sea político, científico, económico o administrativo. Este

¹⁷¹ Para ambas citas del párrafo *vid.* Pablo González Casanova. *Un utopista mexicano*. México, SEP, 1987. pp. 10 y 11. Este libro es una reimpresión de la primera edición, no contiene cambios significativos en el texto, sin embargo, dada la colección y ser más reciente, hemos utilizado esta edición.

¹⁷² *Ibidem*. Para la definición del mundo moderno en Koselleck, *vid. supra*. pp. 44 y 45.

intento vehemente de apropiarse de la historia, la tierra y el poder es una verdadera rebeldía, y caracteriza al criollo tanto o más que su adhesión a la filosofía moderna.¹⁷³

La manera misma de adjetivar esta forma de ser nos da la pauta del sentido de novedad: el pensamiento moderno le “dio al hombre un carácter insospechable” y éste adquirió “visión desusada de la vida y del mundo”. Todo apunta a que el mundo moderno es una experiencia inédita y volcada al cambio constante, siempre pospuesto al futuro. Así pues, la modernidad descrita en *Una utopía de América* tiene dos elementos capitales: la voluntad creadora y la dirección de un Estado Nacional.

La apropiación del Estado es el eje espiritual del hombre moderno en México, que hasta entonces, por muchas luces que haya tenido, por mucho que haya participado del Renacimiento o de los grandes sistemas del siglo XVII — suponiendo que este hecho fuera del todo cierto—, no era un hombre moderno, pues le faltaba decisión creadora. Le faltaba el impulso que le diera la corriente filosófica del siglo XVIII y que lo hiciera crear su pasado y su Estado.¹⁷⁴

Aquí también se nota el *telos*¹⁷⁵ de la interpretación, la manera en la que la modernidad es considerada como propia de los pueblos libres y no antes. La Ilustración es sólo el prolegómeno de la libertad, y su pensamiento debe de producirla y darle aliento. La renovación en la cultura mexicana es tan radical que genera utopías, siendo éstas la expresión propia de la inventiva: “la utopía, en el más amplio sentido de la palabra, es un intento de creación que niega la autoridad.”¹⁷⁶ Por eso es necesario estudiarla, para poder observar el radicalismo de esta extrema libertad y volubilidad. No es una coincidencia que haya aquí mexicanos del siglo XIX abiertos a tanta novedad, que estuvieran dispuestos a inventar mundos posibles. Con la modernidad cristiana que había sido definida

¹⁷³ *Ibid.* p. 10

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 12

¹⁷⁵ Los conceptos que ha elaborado González Casanova se corresponden necesariamente con un *telos*, pues estaría incorporando una nueva “etapa” del desarrollo nacional a partir de otros datos empíricos: los de la vida de Juan Nepomuceno Adorno.

¹⁷⁶ Pablo González Casanova. *Un utopista mexicano. Op. Cit.* p. 13

para el siglo XVIII vino la conciencia de los hombres la siguiente centuria de su propia situación siempre novedosa.¹⁷⁷

Contrario al ambicioso objetivo y pensamiento de progreso nacional, el personaje histórico que es recuperado en *Una utopía de América* es más bien contrastante. El giro retórico que esto produce es muy interesante. Juan Nepomuceno Adorno no fue ni filósofo, ni político, ni líder de opinión, ni militar. Fue un inventor fracasado, un cómico arbitrista mexicano y, finalmente, un deísta que escribió un libro sobre Dios y el destino del hombre. De todos los temas que quedaban vedados en la colonia (la ciencia física y la experimentación para la producción tecnológica, la participación política y la especulación metafísica) no hubo uno que este personaje no tratara.¹⁷⁸ Pero, ¿por qué elegir a este sujeto en apariencia tan intrascendente? Porque al autor parece llamarle la atención el calado que la modernidad tuvo dentro del “espíritu de la época” a través de un sujeto tan peculiar. Las convulsiones políticas, como la modernidad mexicana, son una calca de Juan Nepomuceno Adorno: una contradicción, un violento tránsito de un extremo a otro de las propuestas sin poder mantener el equilibrio. La elección del biografiado parece ser tan sólo un pretexto para profundizar sobre algo más grande, más general y más abstracto; en Juan Nepomuceno Adorno se encuentra una síntesis nítida de lo que acontece en todo un siglo, lo convierte en el personaje conceptual de aquello que se entiende como la divisa del siglo.

Pablo González Casanova propone que la “divisa del siglo” fue la de *Orden y Progreso*. La suma de las dos es la síntesis del conflicto entre liberales y conservadores porque solo juntas constituyeron la modernidad: el *Progreso* en la ciencia y su aplicación, la racionalidad científica; y el *Orden* en lo político y lo moral, la racionalidad legal. La plenitud de la modernidad se alcanza por dos formas de actuar, una hacia lo natural y otra hacia la sociedad. La actividad

¹⁷⁷ Cfr. Reinhart Koselleck. “The eighteenth century as the beginning of Modernity” en *The practices of conceptual History*. Trad. Todd Samuel et al. Prólogo de Hayden White. Stanford, Stanford University Press, 2002 p. 166-167

¹⁷⁸ Todos los capítulos están dedicados de manera pormenorizada a uno de los casos. Cada uno de los trabajos que Pablo revisa de Adorno (patentes, discursos, proyectos presentados a todos los gobiernos, las noticias publicadas sobre él, sus augurios y finalmente su libro filosófico) son para mostrar este frenesí que no para ni siquiera al final de su vida. Vid. Pablo González Casanova. *Un utopista mexicano*. Op. cit. caps. II, III y IV.

orientada hacia el entorno aplica las ciencias empíricas y la naturaleza para dominarla o manipularla en su beneficio. Los inventos de Adorno son buen ejemplo de ello: un armador automático de cigarrillos, un modelo de fusil, carretas blindadas, molinos ciudadanos, grúas para el desagüe de los lagos de México, etc. Todos los inventos están pensados para un fin técnico: mejorar la productividad, desarrollar la industria nacional, establecer un ambiente propicio para la salud. El *Progreso* es la capacidad de usar la razón para resolver problemas concretos por medio de un aparato que lo solucione o facilite. La actividad volcada hacia la sociedad, en cambio, es disciplinar por el civismo y la coerción a los grupos sociales para mantener la paz, aumentar el trabajo y mantener el Estado de Derecho. Se entiende que este método de *Orden* guarda distancia de la vida privada, de las creencias, pero que en nombre de la sociedad establece valores universales, también fundamentados racionalmente. La especulación metafísica que escribe Adorno es también un ejemplo: el orden cósmico de un Dios universal, más allá de las religiones, es el que corresponde al mejor orden social, y por tanto es lógico encaminarse a éste.

El problema del siglo XIX no consiste en su incoherencia (como quizá lo sería la modernidad cristiana y el misoneísmo), sino en que los impulsos de los mexicanos de esa centuria para imponer sus programas (ya políticos, ya económicos, ya legislativos) fueron siempre radicales y violentos. La famosa “divisa del siglo” fue hasta 1867 imposible de efectuar. El problema era llevar los valores a su realización. Para materializar los ideales ilustrados y modernos de forma coherente se requería de creatividad e invención. El problema es insinuado para este siglo XIX mexicano no es la carencia de modernidad, sino su lejanía con respecto al éxito. No obstante ello, mucho mérito tuvieron los experimentos de Nepomuceno Adorno. La historia nacional del siglo XIX fue —en suma— una experiencia útil para ensayar un proyecto de nación viable. Así, el presente se nutre de la experiencia pasada ya racionalizada y orientada al horizonte de expectativas futuras, la de los “pueblos desarrollados”. Para Pablo González Casanova existe sin duda una modernidad en el pensamiento mexicano, al menos desde el siglo XIX, pero ésta está “de-sincronizada” contra su referente europeo.

Se ha advertido ya¹⁷⁹ que la noción de mundo moderno abreva de acontecimientos concretos, “universales”, para su definición, pero que aplicada a sociedades particulares, en este caso la mexicana, es necesario indagar las experiencias homólogas que permitieran una experiencia de modernidad. En suma, el valor de *Una utopía de América* reside en que recupera la experiencia de modernidad particularmente mexicana.

La teoría social analizada en este libro está tomada de una sugerencia que hizo Marc Bloch para la transformación de las técnicas en una sociedad, muy parecida a la suya sobre la impermeabilidad de las culturas. Las “sociedades rutinarias” no se ven en la necesidad de adaptar o generar cambios, puesto que les temen y las consideran como el peligro a perder un orden ya consagrado por la tradición. Es en los momentos de crisis (ya sea por presión externa o por presión interna), que las sociedades comienzan a abrirse a las innovaciones. Marc Bloch se preguntó: ¿cómo reacciona una sociedad a los fenómenos que la determinan según ésta percibe o no su importancia? Es necesario que el cambio se genere de la unión del “artesano” y del “sabio” para poder reaccionar exitosamente, puesto que se requiere de conocimientos eruditos y prácticos.¹⁸⁰

La anterior referencia es crucial porque nos pone frente a un cambio significativo. González Casanova sostiene que si bien las grandes ideas son elaboradas por grupos sociales de élite, el pueblo se alimenta de las mismas y, aunque siempre escéptico, ratifica poderosamente el proyecto y le da vida. De acuerdo con los ideales de la reforma liberal de 1867 y recuperadas en la ideología de los gobiernos posrevolucionarios, él afirma: “El pueblo discurre mundos mejores. El haber pensado en ellos salvó a los dirigentes progresistas, determinó movimientos importantísimos como la Reforma y la Revolución de 1910.”¹⁸¹ En última instancia, la idea pensada por la élite para un proyecto de Estado (su sujeto histórico, otra vez) la edifica “el pueblo” (nuevo agente activo en

¹⁷⁹ Vid supra pp. 22 y 23.

¹⁸⁰ Marc Bloch. « Les transformations des techniques comme problème de psychologie collective » en *Mélanges Historiques*. París, CNRS, 2011. pp. 796-798. Es posible que la referencia « del gigante y el enano » a la que alude constantemente Pablo González Casanova se trate de esta relación entre el sabio y el artesano, pero el autor no lo aclara.

¹⁸¹ Pablo González Casanova. *Un utopista mexicano*. Op. Cit. p. 19

la narración histórica del autor) como una idea ambiente. A los progresistas les va marcando el paso el pueblo. La relación abajo-arriba es introducida en este estudio.

En este capítulo hemos profundizado sobre los significados particulares y concretos de “misoneísmo”, “modernidad cristiana” y “modernidad mexicana” en la obra temprana de Pablo González Casanova. El autor construyó su interpretación basándose en un *telos* de la historia política nacional, afirmando que la revolución de independencia no sólo es fundadora de una nación, sino de la modernidad en México. Esta separación de etapas históricas la ha retomado de las reflexiones y metodologías aprendidas y discutidas en el Colegio de México, principalmente de las investigaciones sobre la historia de las ideas que tomó del seminario de José Gaos y del método de historia de crítica documental del Centro de Estudios Históricos. En este sentido, la separación trata de relacionar las ideas filosóficas con las ideas políticas, marcando un corte en las primeras cuando hay un cambio profundo en la política.

La experiencia de la modernidad en México y, por lo visto, en el mundo hispánico (dado que la Nueva España va adaptando un modelo que ya viene de la metrópoli), estuvo influenciada por la manera en la que fueron recibidos los profundos cambios de la concepción del mundo provocados por la ciencia moderna y la Ilustración europeas, aunque tuvieron una expresión original. Cada una de las áreas que analiza Pablo González (a saber: la ciencia moderna, la religiosidad, las ideas políticas y la opinión pública) fueron los factores de mayor importancia para él sobre la modernidad. En este sentido, la modernidad es ilustrada porque en esta etapa se instaura el uso libre de la razón y seculariza sus fines. La verdad, la sociedad y sus objetivos dejan de estar sujetos a la especulación sobre la verdad revelada y a la autoridad religiosa. Así, otorga la capacidad de dirigirse al mundo para dominarlo y manipularlo. Si él vio en el siglo XVIII el inicio del mundo moderno en Nueva España, la situó en esta época una

unidad de sentido en donde se engendró dicha corriente.¹⁸² Así, el autor consideró que el catolicismo del Imperio Español fue un impedimento para la Ilustración, pues ésta jamás podría desviar de la revelación. La libertad que concibe Pablo González Casanova es mundana y creadora; sólo un estado moderno, con la participación política del “pueblo” y ajeno ya a las determinantes religiosas podía manifestarla como tal.

Su lectura, que hemos categorizado de instrumental,¹⁸³ se relaciona más con la trayectoria de instituciones, como lo son la Inquisición y el Estado. El método de la crítica documental se mantiene como aquél en donde es posible verificar los hechos y de los que echa mano para definir conceptos y concebir un andamiaje teórico adecuando a la realidad histórica que estudia.

¹⁸² Reinhart Koselleck. “The eighteenth century as the beginning of Modernity” en *The practices of conceptual History*. Trad. Todd Samuel *et al.* Prólogo de Hayden White. Stanford, Stanford University Press, 2002. pp. 165 y 166

¹⁸³ *Vid. supra.* p. 66

III. JUAN A. ORTEGA Y MEDINA: LAS FORMAS CONTRAPUESTAS DE SER EN LA MODERNIDAD.

Juan Antonio Ortega y Medina fue un historiador que combinó la labor docente con la edición de revistas, traducción de textos y, por supuesto, la escritura de la historia. Su obra historiográfica es tan extensa como los temas que aborda en ella y cuya publicación reciente deja ver la variedad de puntos abordados a lo largo de su vida.¹⁸⁴ No obstante la variedad, existen algunos temas predilectos, como lo fueron la evangelización en Norteamérica y el conflicto anglo-español por la hegemonía europea. Es fácil discernir su inclinación por estos, pues o bien volvió a ellos después de algún tiempo, o eran los que solía asesorar en seminarios y tesis. Su adscripción a la Facultad de Filosofía y Letras le facilitó el mantenerse en la cátedra así como la colaboración y el cultivo de las amistades que mantuvo con los historicistas de la misma Facultad.¹⁸⁵

El presente capítulo tiene como objetivo a analizar conceptualmente las historias escritas por Juan Antonio Ortega y Medina. Algunos de sus relatos tratan sobre la historia de la colonización y evangelización “anglopuritana” e “hispanocatólica” en América. Existen en sus trabajos algunas nociones teóricas fundamentales: el “hecho historiográfico” propuesto por Edmundo O’Gorman y los conceptos “modos de conducción de vida” (*lebensführung*), “ascetismo intramundano” y “misticismo de negación del mundo” elaborados por Max Weber en su *Sociología de la Religión*. Todos ellos forman parte de la estructura teórica sobre la que descansa la obra ortegamediniana perteneciente a la primera década de su vida académica.

¹⁸⁴ Esta recopilación busca organizar por tomos los temas: 1 Europa Moderna, 2 Evangelización y Destino, 3 Literatura Viajera, 4 Humbolt, 5 Historiografía y Teoría de la Historia, 6 Descubrimiento y conquista, 7 Temas y problemas de la Historia. Cfr. en las fuentes de Consulta al final de este libro.

¹⁸⁵ En la comunidad de discurso a la que perteneció Ortega y Medina podemos incluir, además de Edmundo O’Gorman, a Francisco de la Maza, Justino Fernández y Leopoldo Zea. Con todos ellos compartió no sólo lecturas (de Dilthey, José Ortega y Gasset y de sus mismos textos) sino amistades francas y colaboración académica. Por otra parte, Rafael García Granados, Antonio Caso y Arturo Arnaíz y Freg y por supuesto José Gaos, fueron reconocidos maestros y mentores. Para su momento de madurez, aprecia la erudición de Miguel Othón de Mendizábal, a quien reconoce en varias ocasiones. Cristina González Ortiz. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones*. México, INAH/IIH-UNAM, 2007. pp. 41-51, 73-91.

La prolijidad obliga a limitar el análisis historiográfico por tema y en un espacio de tiempo específico. Es por ello que este capítulo pretende únicamente hacer un análisis de la obra temprana. Entre los años de 1949 y 1961 la temática principal trabajada fue la historia comparada de España e Inglaterra. Ortega y Medina ingresó como estudiante a la Facultad de Filosofía y Letras en 1944, aunque hasta 1947 los combinó con los estudios en la Escuela Normal Superior. El primer trabajo publicado como estudiante de la Facultad fue “Antecedentes de la conquista: *Philosophia Christi* y Contrarreforma”, mismo que publicó Rafael García Granados en 1949 como parte de una recopilación de trabajos de sus alumnos.¹⁸⁶ Las disertaciones de maestría y doctorado las sustentó en 1952. La tesis de maestría lleva el título de *Reforma y Modernidad*, mientras que la doctoral la nombró *El horizonte de la evangelización en Norteamérica. Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la hispanocatólica en América*. Al parecer quiso darlos a conocer publicando en *Filosofía y Letras* el primer capítulo de cada una de estos trabajos de posgrado en 1953 y 1957, respectivamente.¹⁸⁷ Sabemos que perteneció al *Comité de las Ideas en América* del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y que, como uno de sus colaboradores publicaría su tesis doctoral a través del Fondo de Cultura Económica, pero por razones que desconocemos, el texto jamás fue llevado a la imprenta.¹⁸⁸

Aunque no tuvo la oportunidad de dar a conocer los trabajos más extensos y complejos, sí logró publicar algunos artículos y un libro en dos entregas. Todos los textos publicados entre 1949 y 1961 son elocuentes sobre el pensamiento del autor en este periodo. En 1953 y en 1955 dio a conocer *México en la conciencia anglosajona* en dos volúmenes de una colección encabezada por Leopoldo Zea,

¹⁸⁶ Rafael García Granados. “Nota preliminar”. *Cortés ante la juventud*. México, Jus, 1949. pp. 9-17

¹⁸⁷ El capítulo inicial de la tesis de maestría se publicó como “La *universitas christiana* y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI” en *Filosofía y Letras*, núms. 51 y 52 pp, 159-189 y el capítulo inicial de la tesis doctoral apareció como “El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI”. *Filosofía y Letras*, núms. 63-64-65 (ene-dic 1957). pp. 173-220.

¹⁸⁸ El artículo “Ideas de la Evangelización Anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de América”, publicada en la revista *América Indígena* en español y en *The Americas* en inglés son un breve pero sustancioso resumen de la tesis doctoral. En ellas hay toda la intención de la publicación de la tesis. *Vid.* “Ideas de la Evangelización Anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de América” en *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1961. p. 127.

“México y lo mexicano.”¹⁸⁹ Por otra parte le editaron los siguientes artículos: “Antecedentes de la conquista: *Philosophia Christi* y Contrarreforma”¹⁹⁰, “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”¹⁹¹, “El Indio absuelto y ‘Las Indias’ condenadas, en *Las cortes de la muerte*, auto popular español del siglo XVI”¹⁹², “Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente”¹⁹³ “La ‘Universitas Christiana’ y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI”¹⁹⁴, “El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI”¹⁹⁵, y en 1961 mandó a la imprenta “La Historia en el Teatro o del descrédito hispánico en la historia” en el primer número de *Anuario de Historia*, mismo que él editaba y dirigía. En la década de los sesenta dejó estos temas para trabajar en otros (Historiografía, Teoría de la Historia y literatura viajera) y fue hasta 1970 que revisitó sus escritos para enriquecerlos y editarlos. Todas estas obras, inéditas y publicadas, componen el conjunto historiográfico de este capítulo. Ciertamente, la lectura de esta selección permite profundizar en el análisis. Sin embargo, resulta notorio que sólo leyendo los textos difundidos en México sea posible colegir su argumento.

Como se ha dicho, Juan Ortega y Medina historió el devenir de los pueblos angloamericanos e hispanoamericanos. En sus historias se evidencian dos experiencias contrapuestas del mundo moderno entre los siglos XVI y XIX.¹⁹⁶ La investigación tiene su inicio en las consecuencias de la escisión espiritual más

¹⁸⁹ Para el volumen 1. México, Porrúa y Obregón, 1953. (México y lo mexicano, 13); para el volumen 2: México, Antigua Librería Robredo, 1955. (México y lo mexicano, 22).

¹⁹⁰ en Rafael García Granados (comp.) *Cortés ante la juventud*. México, Jus, 1949. pp. 119-143.

¹⁹¹ *Filosofía y Letras* núms. 47-48 (ene-jul 1952) pp. 193-211.

¹⁹² Este ensayo lo tomamos de la recopilación que hace el mismo: *Ensayos, tareas y estudios históricos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1961. pp. 89-123. El autor comenta que este fue un trabajo presentado en 1952 y publicado el mismo año, aunque lleno de erratas. Aunque el sentido general, dice Ortega, es el mismo, nosotros usamos esta edición para conservar intacta su intención.

¹⁹³ *Cuadernos americanos*. Año 12, núms 5 (sept-oct. 1953) pp. 168-189. y *Cuadernos Americanos*. Año 12, núm. 6 (nov.-dic. 1953). Pp. 158-187.

¹⁹⁴ *Filosofía y Letras*. núms. 51-52 (jul.-dic. 1953). pp. 159-189.

¹⁹⁵ *Filosofía y Letras*. núms. 63-64-65 (ene.-dic. 1957). pp. 173-219.

¹⁹⁶ Juan A. Ortega y Medina recurre mucho a la comparación del pasado anglosajón e hispano. Es importante señalar que esta “contraposición” refiere a las narraciones como polos opuestos. Tanto la ideología como las características son distintas de manera idéntica, o dicho de otro modo simétricas en su diferencia. Como Cristina González hace bien en recalcar, la yuxtaposición del primer capítulo de *Reforma y Modernidad*, su tesis de maestría, tiene esta finalidad comparativa-explicativa. Cfr. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones*. Op. Cit. pp. 51-71.

importante de la historia moderna europea, la Reforma. Por una parte los reinos hispanos se mantuvieron fieles a la fe católica, mientras que los pueblos anglosajones abrazaron el protestantismo. El cisma de la cristiandad occidental produjo cambios de hondo calado en la concepción de la relación entre Dios y el Hombre, y, por tanto, de las acciones y actitudes sociales de los fieles. Los herederos de las doctrinas protestantes secularizaron los ideales religiosos, pues el único vínculo de la comunidad cristiana evangélica es la fe. Con el paso del tiempo, las ambiciones políticas de los españoles y de los ingleses se cruzaron y dieron origen al “conflicto anglo-español”. De esta forma, no sólo sus experiencias históricas son las antípodas del mundo moderno, sino que también protagonizaron el primer conflicto moderno por la hegemonía europea.

El “conflicto anglo-español” estuvo caracterizado por los elementos político-religiosos que definieron retóricamente al enemigo. Si bien existían intereses económicos y sociales, la enemistad siempre fue manifestada en términos religiosos. Reinhart Koselleck apunta que para los conflictos humanos existe una conceptualización asimétrica del enemigo, que potencia la acción política hacia el contrario:

Así, la historia posee numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir un reconocimiento mutuo. Del concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda determinado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente a un despojo. En estos casos se trata de conceptos contrarios asimétricos. Su oposición es contraria de un modo desigual.¹⁹⁷

El *otro contrario* ha sido retratado desde la antigüedad europea en virtud de los antivalores que se proyectan afuera de una sociedad; más tarde ese *otro* deberá de ser incorporado o destruido, ya que su mera existencia es momentánea hasta su derrota final en el futuro. Este fue el caso de la pareja conceptual “cristiano-pagano/hereje”, que define espiritualmente la pertenencia a grupos sociales y la consecuencia de la apostasía. En la modernidad esta dualidad se relativiza: ya no existe un concepto de hereje tan preciso como en la Edad Media,

¹⁹⁷ Reinhart Koselleck. “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos” en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. pp. 206 y 207.

aunque se aplica en las guerras europeas para los enemigos vecinos.¹⁹⁸ En esta coyuntura es donde las posturas beligerantes de españoles católicos e ingleses protestantes son tan bien descritas. Ambos se negaban mutuamente el papel político de la evangelización de la humanidad, al tiempo que se atribuyeron ese protagonismo político-providencial.

Juan Antonio Ortega y Medina percibió con muy buen tino la diferencia entre “los modos de conducción de vida” católico y puritano (que produjeron modos de ser contrapuestos respectivos a españoles e ingleses) y entre la percepción negativa que, todavía en su tiempo, los pueblos protestantes tenían de los católicos, merced a la enconada rivalidad de tiempos remotos. Este historiador se dio a la tarea de registrar, por un lado, las consecuencias históricas de los “modos de conducción de vida” puritano y católico, y por el otro, la percepción negativa que los ingleses se forjaron de los católicos:

Admitimos no sin cierto pecadillo de vanidad y no también sin justificada desazón que entre los motivos que nos movieron a abordar el tema, uno de ellos, si no el principal a lo menos el de mayor compromiso vital para nosotros, fue el de querer corresponder de algún modo y desde la aquenidad fronteriza, o, por mejor decir, desde nuestra circunstancia y distorno hispánicos, al gran interés que los más lúcidos historiadores norteamericanos del pasado siglo y de lo que corre del presente han proyectado sobre nuestra historia española y americana. [...] Bien sabemos lo difícil que es desde aquí llevar así sea siquiera un poco de reflexión y luz a uno de los grandes temas históricos norteamericanos hasta ahora prácticamente olvidado; mas a ello nos hemos visto obligados también por otra razón de gran peso: tratar de hallar una base de más clara comprensión entre las dos Américas, para que en lo porvenir más se entiendan y mejor convivan.¹⁹⁹

Esta "declaración de vanidad" da pie para reconocer el lugar en el que se sitúa el autor con relación al problema que está por abordar. Por un lado, se presenta el hecho irrevocable de que el mundo moderno es afín al *modo de conducción de vida* heredado del puritanismo, por lo cual se hace urgente abordar el problema de la “no modernidad” católica a partir de la comparación. Por otro lado, está la cuestión de la enemistad y rivalidad entre hispanos e ingleses que

¹⁹⁸ *Ibid.* pp. 232-235 y 239-240.

¹⁹⁹ Juan Antonio Ortega y Medina. "El horizonte de la evangelización en Norteamérica. Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la hispanocatólica en América." (Tesis doctoral en Historia Universal, FFyL-UNAM) 1952. pp. V y VI (en adelante citaremos como Juan A. Ortega y Medina. *El horizonte de la evangelización en Norteamérica* con las páginas correspondientes).

empieza a finales del siglo XVI y que parecía no haber acabado para el momento en que Ortega y Medina escribió esta introducción en 1952.

Este capítulo está dispuesto de forma temática. La primera parte precisa los fundamentos teóricos en los cuales descansa este conjunto historiográfico. Ahí se revisan los conceptos de la sociología de la religión weberiana y la propuesta historiológica ogormaniana. La segunda parte da cuenta de cómo son contrastadas las historias de España e Inglaterra para definir los términos “antimodernidad hispanocatólica” y “modernidad anglopuritana” como conceptos históricos. Así pues, el autor pone de manifiesto el significado concreto, histórico, del mundo moderno y deja ver que dicho concepto es normativo e ideal.

LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y CONCEPTUALES

Juan Antonio Ortega y Medina participó del historicismo vitalista mexicano encabezado por Edmundo O’Gorman en la década de los cuarenta del siglo pasado. Esta adherencia puede constatarse desde temprano en sus actividades académicas: fue alumno de Edmundo O’Gorman en varias de sus materias y seminarios, comenzó a trabajar como su profesor adjunto en 1954 y cooperó en la coordinación de los homenajes relativos a los aniversarios del mismo. Los trabajos aquí revisados muestran de manera explícita la adherencia a los planteamientos ogormanianos de manera explícita. En varios de los trabajos estudiados se encuentran citas, agradecimientos y reconocimientos de la influencia que los cursos y los textos de O’Gorman tuvieron en sus propias ideas.²⁰⁰ El discípulo retomó algunas de las líneas trazadas por su maestro, y en el periodo que estudiamos se deja sentir esta proximidad.

La idea ogormaniana de las dos Américas sirvió de fundamento para indagar los dos proyectos modernos que le interesaban a Ortega y Medina.²⁰¹ Los

²⁰⁰ Esto se puede constatar en las notas a pie de página, pues cita algunos cursos de O’Gorman, y porque el artículo “El indio absuelto y las indias condenadas en *Las Cortes de la muerte*, auto popular español” fue el trabajo final del seminario de Historia de América dirigido por don Edmundo.

²⁰¹ Edmundo O’Gorman, en su típico espíritu polémico, formula esta distinción geográfico-histórica. Nos referimos en particular al artículo que publicó en 1942 con motivo del primer encuentro panamericano de

artículos publicados por Ortega y Medina abordan explícitamente los temas de “las dos Américas” y de la americanidad que, ontológicamente, le correspondía a Norteamérica y a Hispanoamérica.²⁰² Sin embargo, estas influencias nos parecen superficiales si, al adentrarnos en el análisis historiográfico, no reparamos que Ortega y Medina recupera el concepto de “hecho historiográfico” ogormaniano, vital para la estructura teórica del historicismo de su maestro.

Edmundo O’Gorman se había propuesto en *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica* la ambiciosa tarea de formular filosóficamente una ciencia histórica que se fundamentara en la ontología fenomenológica heideggeriana. La filosofía de Heidegger tiene como eje fundamental la pregunta por el ser, Heidegger pretende reelaborar la pregunta por el ser y llevar a la filosofía a la búsqueda de lo originario. Esto constituía, a un solo tiempo, método y fundamentación fenomenológica de la filosofía.²⁰³ En tanto que la filosofía es la ciencia por antonomasia, al dedicarse a todo lo que presuponen las ciencias, éstas tienen funciones particulares:

La filosofía es ciencia del ser. Por filosofía entenderemos de ahora en adelante “filosofía científica” y nada más. De acuerdo con esto, todas las ciencias no filosóficas tienen como meta el ente, y ciertamente, de tal manera, que ese se les presenta de antemano siempre como ente. Por ello decimos que todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía son ciencias positivas. Las

historiadores. En este texto elabora, polemizando directamente con su contraparte estadounidense, que la América Española y la América Anglosajona no pueden tener un pasado común, porque estos “entes” no son inmutables y padecen el tránsito del tiempo, sino que son propiamente históricos. Asimismo, O’Gorman sitúa en el plano histórico una diferencia radical en la cultura de quienes la colonizaron, porque protestantes y latinos tenían valores e ideas radicalmente diferentes. De ahí que, desde el origen, cada parte del continente tuviera una historia independiente. *Vid.* Edmundo O’Gorman. “¿Tienen las Américas una historia común?” en *Historiología: teoría y práctica*. Edición y Estudio preliminar de Álvaro Matute. México, UNAM, 2007. pp. 18-23

²⁰² En este caso nos referimos en concreto a “Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente”, “El indio absuelto y las Indias condenadas en *Las cortes de la muerte*, auto popular español del siglo XVI” e “Ideas de la evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de América”, así como la intención misma de su tesis doctoral y de sus dos libritos de *México en la conciencia anglosajona*.

²⁰³ En este sentido, cabe señalar tres consideraciones fundamentales propuestas por Heidegger para la filosofía: 1) la separación conceptual del ser con el ente, 2) la *temporaneidad* del ser (como la determinación del sentido del ser a partir del tiempo) y, 3) la *veritas transcendentalis* como la consideración del *Dasein* y su modo de ser como aquel que permite la revelación de la verdad. De estas tres consideraciones para llegar a los problemas fundamentales, los dos últimos son vitales para O’Gorman. *Vid.* Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000. pp. 37, 41 y 42, 44.

ciencias positivas tratan del ente, esto es, en cada caso de una determinada esfera, por ejemplo, de la naturaleza.²⁰⁴

O’Gorman, a quien Marcel Bataillon le puso el sobrenombre de “el historiador-filósofo”, afirmó que, puesto que la “esfera” particular de su historiología es la historicidad pasada, y dado que ésta no es sino la historicidad ontológica del hombre, el campo de estudio de la historiología es la comprensión de la experiencia constituyente del ser humano y su mundo de vida. En tanto que ciencia, el elemento concreto se circunscribe a los “hechos”: “historicidad exteriorizada y plasmada” en la existencia del hombre.²⁰⁵ Esta profunda y radical mirada al pasado es por la que se decantó Juan A. Ortega y Medina y a través de la cual buscó probar la facticidad de la Reforma en el “ser” hispanocatólico y angloprotestante.

Ortega y Medina comprendió bien la lección de su maestro asentada en *Crisis y Porvenir*: el pasado constituye el depósito de la experiencia humana y en su conjunto forma lo característico de nuestro *ser, de nuestra existencia*.²⁰⁶ Los hechos históriológicos inquiridos no fueron meramente datos de documentos de archivo, que fijan los acontecimientos en coordenadas espacio-temporales. El hecho histórico buscado es el fenómeno ocurrido en el pasado que, al acontecer, marca la experiencia humana y trasciende su tiempo para constituir ontológicamente una cultura; es, pues, *nuestro pasado*, como no se cansó de decir O’Gorman. La radicalidad de esta teoría acarrea consigo la responsabilidad de historiar aquellos “hechos” que han conferido un sentido a la vida en un tiempo y una sociedad determinada. El problema planteado era que establecer primero una relación entre las ideas religiosas y las acciones concretas que realizaban los individuos para postular como “hechos” las consecuencias de ciertas convicciones religiosas en las actitudes de toda una nación.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 38

²⁰⁵ Edmundo O’Gorman. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*. Edición Facsimilar. México, UNAM, 2006. Toda la segunda parte es de gran utilidad. Para la fundamentación *vid.* pp. 203-222. Para la definición de “hecho histórico” pp. 206-209

²⁰⁶ *Ibid.* pp. 267-269

Juan Antonio Ortega y Medina encontró en la sociología de la religión de Max Weber una propuesta viable para explicar la relación existente entre convicciones religiosas, actitudes frente al mundo y acciones sociales.²⁰⁷ Por un lado, la sociología de Weber se introdujo en el espacio circunscrito por la “acción social”,²⁰⁸ la cual limitaba su estudio al campo de los actos intencionalmente orientados por los sujetos de estudio. En la edición crítica de *Economía y Sociedad*, Francisco Gil Villegas sostiene que Weber estudia la religión a partir de su acción en comunidad y *no* desde la intimidad de la espiritualidad.²⁰⁹ Max Weber comienza el capítulo de Sociología de la Religión de su obra célebre afirmando que su intención no es la especulación de los sentimientos interiores del individuo ni tampoco la “ciencia religiosa”, sino las acciones sociales orientadas desde las convicciones religiosas de los fieles:

En general no tratamos de la ciencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de actuar en comunidad, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo —esto es, a partir del “sentido”—, pues su curso externo es demasiado polimorfo. [...] Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia.²¹⁰

La investigación de Ortega y Medina está orientada desde estas mismas directrices. La conceptualización del puritanismo no busca explicar los cambios teológicos, ni tampoco caracterizar las reglas que estructuran a una institución religiosa, sino los elementos de convicción que sirvieran de “resorte espiritual” en

²⁰⁷ Sabemos por una conversación con la Dra. Alicia Mayer, discípula de Juan Ortega, que su maestro afirmó en varias ocasiones haber leído a Max Weber directamente del alemán. Hasta ahora no hemos encontrado citas textuales de *Economía y sociedad*, pero una lectura asidua y concienzuda de *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo* permite recuperar los conceptos teóricos más importantes del autor. Nosotros preferimos sacar los “tipos ideales” de la magna obra weberiana e ir compaginando después los conceptos aplicados por Ortega con los lugares donde pudo haberlos obtenido en *La ética protestante...*

²⁰⁸ Francisco Gil Villegas explica el término de acción social de la siguiente manera: “Por ‘acción’ Weber entiende la conducta a la que el individuo adjudica un significado, y por ‘acción social’ el acto cuya intención se refiere al comportamiento de otro y, por ende, se encuentra orientado por éste en su desarrollo. En la práctica, la ‘intención’ que acompaña al acto no es necesariamente consciente. El ámbito de lo comprensible abarca toda la conducta que tiene un sentido, es decir, que selecciona medios adecuados para conseguir determinados fines. *Vid.* Francisco Gil Villegas. “introducción” en Max Weber. *Economía y sociedad*. 3ª Ed. México, FCE, 2014. p. 80.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 88 y 89

²¹⁰ Max Weber. *Economía y Sociedad*. *Op. cit.* pp. 530 y 531.

los puritanos devotos. En medio de las ideas y las acciones estuvo la convicción auténtica y profunda, capaz de estructurar una actitud frente al mundo.

Si la perspectiva arriba mencionada es importante, lo son en mayor medida los conceptos de sociología de la religión utilizados. Tres de ellos son fundamentales para comprender la metodología ortegamediniana: “los modos de conducción de vida o *Lebensführung*”, el “ascetismo intramundano” y el “ascetismo negador del mundo”.²¹¹

Entre 1905 y 1906 Max Weber escribió dos artículos sobre la sociología de la religión protestante y su relación que guardaba con el capitalismo. El éxito que tuvieron se debió a que, cuando editó los artículos para hacerlos un volumen que formaría parte de su obra *Ensayos sobre sociología de la Religión*, Weber delimitó el tipo de relación que media entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo a través del *Lebensführung* o *modo de conducción de vida*.²¹² Unos años después de publicar dicho trabajo, el sociólogo alemán escribió un tratado teórico sobre la sociología de la religión. En la introducción general se explica algo crucial para los fines de este trabajo: que el *Lebensführung* es un concepto que da cuenta sobre la influencia que tiene cualquier religión sobre la acción social. El célebre sociólogo alemán consideró que las sanciones religiosas y la percepción unitaria del mundo orientan hacia un fin: la salvación terrena o ultraterrena (dependiendo de la religión) que es el bien que ansía la comunidad y los fieles.

La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene especial interés para nosotros en cuanto trae consigo *consecuencias prácticas* para la conducta en la vida. *Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un “modo de conducción de vida” [Lebensführung] determinado de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central;*

²¹¹ Todos ellos son descritos por Weber de manera cuidadosa en su ensayo *Sociología de la religión*. Véase especialmente Max Weber. *Economía y Sociedad*. Op. cit. pp. 570-653.

²¹² La explicación existe así al menos en el libro que perteneció a la colección *Ensayos de sociología de la religión*. Francisco Gil Villegas pondera su importancia en la reciente reedición que él hizo (Cfr. Francisco Gil Villegas. “Estudio preliminar” en Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 2ª Ed. México, FCE, 2011 pp. 20-55). Además de que se ha dedicado a investigar la polémica suscitada a partir de esta obra a nivel internacional Vid. Francisco Gil Villegas. *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE/CEI-COLMEX, 2014. 1423 pp. Desafortunadamente para nosotros, en ella no hay mucho espacio para autores hispanohablantes, y es poco plausible que se pudiera rastrear a quienes se aprovecharon del andamiaje conceptual para jalar agua para sus propios molinos temáticos. Nosotros nos apoyamos en esta interpretación y consideramos que es clave para entender cómo es que pudo ser trasladada por Ortega y Medina para el ambiente católico.

surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de conducción de vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo. En grados muy diversos y en modos típicamente distintos, éste es el caso en todas las religiones y dentro de cada uno de sus adeptos. La sistematización religiosa del “modo de conducción de vida” tropieza con fuertes límites en cuanto trata de influir sobre la vida económica. *No es necesario* que los motivos religiosos, ni siquiera las esperanzas de salvación, alcancen un influjo sobre el modo de conducción de vida, especialmente en lo económico; sin embargo, *pueden* lograrlo en una gran medida. La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el modo de conducción de vida cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento *interior* dentro de este mundo. Por consiguiente, cuando vale como “santificación” o la provoca la tiene como condición previa. El proceso de la santificación puede aparecer entonces como un proceso paulatino de purificación o como un súbito cambio del modo de sentir (metanoia), como un renacimiento.²¹³

Esta definición amplia permite suponer que si Juan Antonio Ortega y Medina leyó la edición alemana de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* pudo aprehender la gran capacidad comprensiva que aporta el concepto *lebensführung* para las acciones sociales de una comunidad o institución religiosa. Él ajustó a su panorama conceptual historicista este concepto, que iba muy bien con los “modos de ser”, o con la “experiencia histórica” que se proponía historiar. El lugar que ocuparían los “modos de conducción de vida” en la obra ortegamediniana es importante, porque a partir de éstos sería posible explorar una serie de caminos que se presentan ya en *El horizonte de la evangelización puritana en América: el Destino Manifiesto*, la Evangelización puritana, la Guerra anglo-española por el océano Atlántico y los conflictos de los indígenas “pieles rojas” con los colonos “anglo-puritanos”. Por otra parte, el *modo de conducción de vida* católico explicaría también, desde la perspectiva “hispano-católica”, el origen del antagonismo con los protestantes, el consecuente despojo de identidad del que fueron víctimas estos cristianos y, finalmente, el fervor con el que los hispanos se embarcaron en su misión político-providencial, así como su patente fracaso económico.

Aunque no es posible rastrear referencias en la obra ortegamediniana aquí estudiada que señale directamente a los textos en donde Weber definió o utilizó el

²¹³ Max Weber. *Op. Cit.* pp. 621 y 622. El subrayado es nuestro. Para ampliar el conocimiento del término, véase también pp. 556 y 557 y 622-630.

concepto *lebensführung*, existen algunos indicios que indican su adaptación. Por un lado existen frases hechas que parecen referir al concepto, como lo fueron “resortes espirituales” y “gatillo psicológico”. El primer traductor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra, tradujo con diferentes voces *lebensführung*, y no fue hasta que Francisco Gil Villegas rescató su importancia conceptual que se estandariza su traducción en español.²¹⁴ Esto prueba la dificultad que hay para traducir el concepto. No parece extraño que Ortega y Medina tampoco encontrara un término en la capaz de significar todo lo que conlleva *lebensführung*. En todo caso, si no orientó de manera intencionada sus historias para definir el *lebensführung* del catolicismo hispano, es posible inferirlo.

Como se ha mencionado atrás, las experiencias anglosajona e hispana fueron concebidas como antípodas de la historia moderna. No obstante, hacía falta una herramienta metodológica capaz de explicar esta oposición. Las actitudes frente al mundo que fueron descritas por Max Weber en “ascetismo intramundano” y en “misticismo negador del mundo”, facilitaron que se concibiera el pasado de Inglaterra, España y sus vástagos americanos como las dos caras de Jano.

A propósito del “misticismo negador del mundo” Max Weber declara:

A la luz de la ética de la convicción, la técnica de salvación significa siempre prácticamente la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, no trabajada en sentido religioso. [...] una doctrina metódica de salvación religiosa es siempre, en este sentido, una *ética de virtuosos*. Constantemente pide, como el carisma mágico, la *corroboración* de la virtud. [...] Esta concentración puede hacer que aparezca como necesaria la separación formal del “mundo”, de los lazos sociales y anímicos de la familia, de la propiedad, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos y en general de todo interés de la criatura, de toda preocupación con ellos como una aceptación del mundo alejadora de Dios: *ascetismo negador del mundo*.²¹⁵

Juan Ortega y Medina utilizó el concepto “misticismo negador del mundo” para explicar la actitud providencialista del Imperio español en la modernidad. En términos espirituales, los intereses económicos, artísticos, y cualesquier otros

²¹⁴ Vid. Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Op. Cit. pp. 27 y 259-260

²¹⁵ Max Weber. *Economía y sociedad*. Op. cit. pp. 629-631.

fueron ancilares de esta “misión” evangelizadora y cristiano-católica. En el drama de la Historia Sagrada, los españoles aspiraban a salvarse siguiendo el último mandato de Cristo: “vayan por todo el mundo y prediquen el evangelio a toda criatura” (Marcos 16; 15).

Por el contrario, los puritanos realizaban acciones que construían el Reino de Dios en la Tierra. Max Weber pensó que el ascetismo intramundano era el contraconcepto lógico del ascetismo negador del mundo, al declarar:

se trata de un don específico de un *actuar* moral eficaz, con la consciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un *instrumento* de Dios. [...] Por el contrario [al ascetismo negador del mundo] puede pedir la actividad del propio sentir sagrado específico, de la cualidad de instrumento elegido por Dios precisamente dentro y frente al orden del mundo: ascetismo orientado hacia el mundo, *ascetismo intramundano*. El mundo se convierte en este último en una “obligación” impuesta al religioso virtuoso. Bien en el sentido de que la misión consiste en transformarlo según los ideales ascéticos.²¹⁶

Ortega y Medina historió las acciones sociales claves del puritanismo que se originaban de esta actitud. En efecto, los puritanos se sentían instrumento de Dios en virtud de la gracia que les había sido regalada. Esta actitud originó el sentido de discriminación e incluso de violencia hacia los réprobos. Asimismo suscitó el trabajo incansable que coadyuvó al capitalismo británico y estadounidense. Éstas fueron algunas de las características históricas del ascetismo intramundano anglosajón. Como lo notaron Max Weber y Juan A. Ortega y Medina, una vista de conjunto permite percibir que el sentido del mundo fue también diferente. A propósito de la “diferencia radical” entre el místico y el asceta, Weber comenta lo siguiente:

Cuando el asceta quiere actuar en el mundo, es decir, cuando se trata de un ascetismo intramundano, debe de tener una especie de incapacidad de preocuparse por cualquier cuestión acerca del “sentido” de mundo. [...] Este tipo de asceta es por eso el “hombre de la vocación” que ni pregunta ni siente necesidad de preguntar por el sentido, dentro del mundo *entero*, de su ejercicio profesional —de eso responde Dios, que no él—, pues le basta con la conciencia que tiene de que su acción personal racional en este mundo está cumpliendo con la voluntad de Dios, insondable para él en su último sentido. Por el contrario, lo que importa al místico contemplativo es la visión de ese “sentido” del mundo, que no es capaz de “captar” racionalmente porque lo concibe como una unidad *fuera* de toda realidad palpable. [...] También el místico puede exigir de sí mismo,

²¹⁶ *Ibidem*.

como prueba de la certeza de su estado de gracia, su afirmación *frente* al orden del mundo; también para él la colocación dentro de este orden se convierte en “vocación”. [...] Caracteriza el obrar mundano del místico contemplativo un “desgarramiento” específico, matizado de humildad; pues quisiera huir y huye de este estado para sumergirse en el silencio de la intimidad divina.²¹⁷

Son muchos los conceptos que podrían adjudicarse como influencia weberiana. Entre ellos están el de predestinación, ética profesional del trabajo y llamado/vocación o *beruf*. No obstante, todos los que ahora se mencionan fueron enriquecidos por la reflexión histórica que Ortega y Medina realizó a lo largo de su vida. Constituiría un error pensar que toda su elaboración conceptual provino únicamente de Weber. La importancia de estos conceptos reside en que a partir de ellos Ortega y Medina fue capaz de tratar temas aparentemente inconexos pero que, bien mirados, poseen un eje metodológico que les proporciona coherencia a todos.²¹⁸ Así pues, Juan Ortega y Medina, a diferencia de Pablo González Casanova, estudió las consecuencias sociales, políticas e incluso económicas de las convicciones religiosas, en vez de la transformación ideológica de la élite intelectual novohispana a raíz de la secularización.

El siguiente apartado pretende mostrar cómo es que estos conceptos se correspondieron con el conjunto historiográfico. Los conceptos coadyuvaron referir este pasado respecto al espacio de experiencia del propio autor. La historia de la modernidad le atañía directamente porque estas actitudes frente al mundo habían sido heredadas hasta el presente del autor y él busca dar razón de estas formas de ser.

LOS MODOS DE SER EN LA MODERNIDAD

Cristina González Ortiz, quien elaboró la biografía intelectual de Juan Antonio Ortega y Medina, considera que el interés de su maestro por los orígenes del mundo moderno surgió a raíz de las experiencias más radicales de su vida. Entre 1936 y 1938, Juan Ortega y Medina combatió a los franquistas en el ejército

²¹⁷ *Ibid.* p. 634 y 635

²¹⁸ Así lo ha observado ya Alicia Mayer en su ponencia “De la trascendencia de la religión en la historia moderna. La interpretación de Juan A. Ortega y Medina.” [Texto inédito]. p. 2

republicano español. Cuando venció Franco, tuvo que refugiarse primero en Francia y después salió al exilio en México. La biógrafa concluyó que la derrota del proyecto republicano en su patria natal instó al joven exiliado a dar razón no sólo del presente fracaso de la república, sino de su incapacidad de la misma España por modernizarse.²¹⁹

Los años de formación en la Facultad de Filosofía y Letras en México le proporcionaron un andamiaje conceptual robusto, capaz de sostener una investigación histórica que diera respuesta a sus inquietudes. Él pensaba que existía una dicotomía en la historia de la modernidad. El transterrado de Málaga podía constatar desde su presente que había sociedades que habían conseguido un bienestar evidente y otras que, en cambio, no conseguían ponerse en las vías correctas para alcanzarlo. Había que indagar en el pasado aquella experiencia radical que transformó la existencia de unas y otras sociedades:

Las causas de la prosperidad y éxito de los países protestantes sólo podrían explicarse adscribiendo a éstos unas condiciones y capacidad peculiares. A menos de no hacerlos ejecutores de un designio mesiánico, como por otra parte ellos mismos se sienten, no encontramos otro modo de admitir la realidad indiscutible de su preponderancia material en todos los órdenes, si no es considerando primordialmente los efectos promovidos por la Reforma. Y eso nos explica, también, porqué España, que no la tuvo, es el reverso de la medalla tan optimistamente descrita líneas arriba. A lo largo del proceso histórico desarrollado por el imperio español se puede observar una contumaz cadena de errores políticos y económicos que contrastan extraordinariamente con los aciertos de su acérrimo antagonista, el imperio inglés.²²⁰

Así pues, la indagación sobre el origen común de las dos naciones apunta a finales de la Edad Media e inicios del Renacimiento. No obstante, a raíz de la Reforma, los protestantes transformaron algunos aspectos capitales de las creencias cristianas en comparación con el dogma católico. El asunto era aclarar qué acciones habían sido distintas entre unos y otros para explicar las paradojas del presente. Si se lograba establecer una relación entre las actitudes más irreflexivas de hispanoamericanos y norteamericanos de su tiempo con las ideas

²¹⁹ Esta tesis es formulada en varias ocasiones por la Dra. González a lo largo de su libro. No obstante, esta idea trasluce con el análisis de *Reforma y Modernidad*. Vid. María Cristina González Ortiz. *Juan Antonio Ortega y Medina. Entre andrenios y robinsones*. México, INAH/IIH-UNAM, 2007. pp. pp. 50-71.

²²⁰ Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y modernidad*. *Op. Cit.* pp. 171 y 172.

que las impulsaron en el pasado, podría rastrear los modos de conducción de vida que han conformado el devenir de ambas culturas. A continuación se exponen por separado “la antimodernidad hispanocatólica” y “la modernidad angloprotestante”. El objetivo es destacar cómo Juan Ortega y Medina caracteriza cada una de estas experiencias.

La “antimodernidad hispanocatólica”

Reforma y Modernidad destaca la situación político-religiosa y cultural de España al inicio de la época moderna. El autor señala que los españoles de esa época se sentían optimistas en virtud de algunos acontecimientos que interpretaron como buenos augurios. En el ámbito religioso, el clero pasó por una reforma disciplinaria que encabezó el cardenal Cisneros;²²¹ la renovación fortalecía la fe en la Iglesia, la cual otorgaba los medios para la relación con Dios por los sacramentos y la interpretación bíblica.²²² En relación a la situación política de la península, los reinos de Castilla y Aragón habían logrado consolidar su unión, al tiempo que habían vencido finalmente al reino de Granada y concluido la Restauración del cristianismo. Juan Ortega y Medina es suspicaz; observa que la

²²¹ Cabe destacar que en el apartado de la Reforma, Ortega y Medina hizo una “interpolación española”, precisamente la que hablaba de la reforma disciplinaria del fraile franciscano y cardenal de Valladolid, Francisco Ximénez de Cisneros. Durante la segunda mitad del siglo XV, Francisco Ximénez de Cisneros organizó una “limpieza”, o dicen algunos “prerreforma”, de la Iglesia española. A partir de los ideales de la pobreza ascética medieval, este hombre buscó eliminar sistemáticamente la corrupción del clero regular que tanto criticó Martín Lutero. La pobreza, el celibato, el respeto a las horas canónicas, la preparación clásica y filológica, la interpretación exegética desde las lenguas originarias de la Biblia, fueron promovidas con tesón por este arzobispo renacentista. Esta prerreforma, dice Ortega y Medina, fue lo que dificultó tanto que las ideas heterodoxas tuvieran éxito en los reinos ibéricos. *Cfr.* Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad*. México, IIH-UNAM, 1999. pp. 65-73. Otro autor que trata de manera pormenorizada este tema y que ve en esta higienización del clero regular español como un precedente indispensable para el éxito de la evangelización en Nueva España es Antonio Rubial. Véase Antonio Rubial García. *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, FFyL-UNAM, 1996. pp. 18-74.

²²² Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* pp. 33-38, 69-72. Con todo Ortega ignoró que la doctrina de la gracia tuvo su propio desarrollo entre los católicos, como también la libertad de elección y la obtención de la salvación a través del mérito y las buenas obras. Este historiador calificó de retrógrada a la teología católica como también lo hizo la historiografía protestante del siglo XX *Vid.* Ernst Troeltsch. *The social teachings of the Christian Churches*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1981. pp. 201-382, 461-514. La historiografía reciente asegura, por el contrario, que hubieron elementos novedosos en la teología católica, y que, transformándose, también produjeron nuevas actitudes frente al mundo. El arte barroco, la *scientia conditionata* y el desarrollo de la Compañía de Jesús son algunos de los temas discutidos actualmente por los especialistas. Véase Ramón Kuri Camacho. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008. 649 pp. y también Fernando de la Flor. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. (1580-1680)*. Madrid, Cátedra, 2002. 402 pp.

intención de los Reyes Católicos fue distinta cuando convocaron a sus huestes para asediar Granada. Los monarcas aprovecharon un momento histórico para hacer algo inédito en la política medieval.

Aunando voluntades y convicciones nacionales los Reyes Católicos transforman la cruzada espiritual en actividad meramente conquistadora, y, sobre todo, unitaria y política. Los reyes hacen de la fe un instrumento más de dominio y, apoyándose en los apetitos de la clase media y popular y en las ambiciones desmedidas de la nobleza y de la naciente burguesía, atizan el fanatismo y transforman la ya decadente tolerancia castellana (de los siglos XI a XIII) en movimientos de persecuciones y odios, preparándose así los terrenos emocionales que culminarían en la expulsión de judíos y árabes españoles. De la transigencia de Castilla, cabeza tolerante de tres religiones, se pasa a la intransigencia de no admitir sino una que centra en sí misma las proliferaciones nacionales.²²³

En efecto, Fernando e Isabel centraron en ellos mismos la capacidad de discernir quiénes eran sus súbditos y quiénes no. La finalidad era delimitar la identidad española (por otra parte todavía en ciernes) para darle una capacidad de acción política que ellos pudieran controlar. En una palabra, los Reyes Católicos iniciaron un proceso histórico fundamental para la modernidad: la razón de estado.²²⁴

Aparece también la justificación de la guerra utilizando argumentos completamente nuevos. La razón de estado, es decir las circunstancias políticas, los amparan y los explican. La historia alza su vuelo y, abandonando el teatro intemporal y simbólico del medioevo, se mete en de rondón en el callejón metafísico.²²⁵

Se destaca que los objetivos que buscaban los reyes de Castilla y Aragón mezclaban el dominio político con la transmisión del evangelio, de la misma forma que fusionaban a la Iglesia con el Estado. No hay que olvidar que la dicotomía cristiano-pagano/hereje todavía estaba vigente antes de la Reforma.²²⁶ Estos conceptos contrarios asimétricos podían determinar una identidad naciente a través de las convicciones más profundas que compartía el pueblo español. Por tanto, los españoles debían ser cristianos para llevar a cabo la prédica del

²²³ Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* p. 32

²²⁴ Para una definición de *lo político* muy pertinente a esta apropiación de la identidad y de la decisión soberana, véase Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1998. pp. 56 y ss.

²²⁵ Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* p. 31.

²²⁶ *Vid supra.* p. 78 y 79.

evangelio. En efecto, Fernando e Isabel pasaron a la historia como “los Reyes Católicos” porque *representaron*²²⁷ el ideal del catolicismo. Los españoles obtuvieron también la dignidad de ser los ejecutores de la acción política encaminada a efectuar la expansión del cristianismo y los demás pueblos, como lo serían los indios de estos territorios, los receptores del mensaje evangélico. Esta fue la herencia recibida por el joven rey Carlos I de España.

Sumado a la renovación religiosa y al nuevo poder soberano, Juan Ortega y Medina enfatizó la misión imperial que se proyectaba al momento de la coronación de Carlos V en España. A Castilla se le presentaba la oportunidad de incorporar las Indias a la Cristiandad. Gracias al financiamiento que se había dado a las expediciones de exploración, este reino hispano podía argüir su derecho de posesión de las nuevas tierras. La situación fronteriza de Castilla y Andalucía con el Atlántico justificaba la legitimidad “moderna” (en tanto que no fue religiosa, sino nacional) de las posesiones allende el Mar océano. Por si fuera poco, el Papa Alejandro VI redactó una bula donde otorgaba a los reinos hispanos el derecho exclusivo para evangelizar y dominar los “nuevos” territorios, lo que amplió las fronteras de la Iglesia y del poder político hispano.²²⁸ En “Antecedentes de la conquista: *Philosophia christi* y contrarreforma” como en “La *universitas christiana* y la disyuntiva imperial de la España del siglo XX” se destaca la percepción que todas estas cosas fueron percibidas por los españoles de aquél momento como señal de que tenían el favor divino para realizar sus proyectos políticos.²²⁹ Los

²²⁷ El significado que le confiere Carl Schmitt a este concepto es muy apropiado para la acción que estamos tratando de explicar. A propósito de su definición dice: “Representar, en un sentido eminente, sólo lo pude hacer una persona, y, por cierto —a diferencia de la mera “sustitución”—, una persona con autoridad, o bien una idea que tan pronto como es representada se personifica. [...] La representación confiere a la persona del representante su propia dignidad, ya que el representante de un alto valor no puede ser él mismo sin ningún valor. Pero no únicamente el representante y el representado adquieren valor, sino el destinatario al que se dirigen.” Carl Schmitt. *Catolicismo Romano y forma política*. Madrid, Tecnos, 2011. pp. 26 y 27.

²²⁸ Juan A. Ortega y Medina “Antecedentes de la conquista: *Philosophia Christi* y Contrarreforma” *Loc. Cit.* pp. 125-143.

²²⁹ Juan A. Ortega y Medina. “La ‘Universitas Christiana’ y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI”. *Loc. cit.* pp. 160-176. Él mismo argumentará en la tesis doctoral que existe una idea escatológica fundamental para todos los pueblos cristianos de evangelizar América: que el fin de la Historia Sacra, o la etapa que comienza con el nacimiento de Cristo, culminará cuando el Evangelio haya sido predicado en todas las partes del mundo. El empuje, aunque ya muy disminuido por la falta de creencia en esta escatología histórica, sigue siendo fuerte. *Vid.* Juan A. Ortega y Medina. *El horizonte de la evangelización en Norteamérica* pp. 99-102.

argumentos históricos y geográficos anunciaban una situación idónea para materializar un imperio verdaderamente cristiano en el Orbe. De esta manera, la autodefinición hispánica se apropia de la geografía, el humanismo, la situación política renacentista, y el aval pontificio para justificar una empresa universal, tanto cristiana como política.

Así pues, el autor abona para comprender el significado de este momento histórico. La semántica que le otorga al concepto *identidad española* estuvo preñada de las experiencias que los pueblos ibéricos vivieron entre las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI. Los consejeros reales de Carlos I se valieron de esta situación para involucrar a los españoles en una misión imperial que abarcó a toda Europa. Los españoles, creyendo todavía que los valores cristianos medievales eran vigentes en todo el continente al iniciar la tercera década del siglo XVI, asumieron el liderazgo de la Cristiandad en virtud del trono imperial recién adquirido. En este tenor, el rey hispano era también el *príncipe cristiano* erasmista.²³⁰ Los ideales humanistas y los cristianos quedaban representados simultáneamente en el Emperador. En tanto que cabeza de la Cristiandad, los españoles creyeron que ellos y su emperador tendrían el derecho y la autoridad para conciliar las posturas divergentes y conservar la unidad dogmática y trascendental que daba sentido al mundo cristiano-católico. La forma política erasmista e imperial se sintetiza en la *complexio oppositorum*²³¹ del poder soberano. Esta forma política —concluía Ortega y Medina— buscó dar, por última vez en la historia europea, un sentido holístico al mundo, pues liaba política con ética y salvación cristianas. Así pues, fue durante el gobierno del emperador que estuvieron presentes dos propuestas políticas que hubieron de reconciliarse, la *philosophia Christi* y el poder político-nacional hispano. Los españoles,

²³⁰ Juan Ortega y Medina recupera el libro de consejos que Erasmo de Rotterdam escribiera al joven Carlos cuando todavía no era rey o emperador. La obra enumera los valores cristianos que debe de tener un buen gobernante. Como se puede ver, la ética y la política se combinan todavía los consejos de este célebre autor renacentista. Juan Antonio Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* pp. 42-62.

²³¹ Carl Schmitt considera que esta fórmula es la que permite conjugar posturas diversas en una sola identidad. La racionalidad que las ordena se origina en el dogma y en la gradación de lo ético. En la medida en la que todos los miembros de la comunidad se encuentren dentro de estas normas flexibles, obedecen a un soberano que actúa en representación de Cristo. Para nuestro caso, el Emperador pretendía actuar de forma similar, pero actuando desde el ámbito secular. *Vid.* Carl Schmitt. *Catolicismo Romano y forma política. Op. Cit.* pp. 8-10.

convencidos de la necesidad de salvarse ellos y a los demás pueblos, crearon un *modo de conducción de vida* propio y empeñaron todo para realizarlo.

El proyecto imperial así planteado resulta paradójico. Los españoles y su emperador utilizaron los medios seculares de la razón de estado para alcanzar un bien espiritual. Juan Ortega y Medina juzga, con razón, que esta contradicción tendría que resolverse necesariamente en favor de una. Mientras tanto, los otros reinos europeos iniciaban movimientos “tendientes a la dispersión” y orientados a fines seculares.²³² Éstos no aceptarían la mediación imperial o papal, por lo que el Emperador recurriría a la fuerza. Frente a la disyuntiva española, el autor, desde su presente, se pregunta entonces por los resultados de la misión imperial.

¿Pero obtuvo el Emperador y con él España, a la que unciera al trono imperial, el éxito que se propusiera? No, y no es que le faltaran empeños y entusiasmos para ello, sino que, como dijimos líneas más arriba, los hechos y circunstancias estuvieron siempre por encima de las posibilidades del Emperador y sus consejeros; lo cual no presupone ni mucho menos que sus ideales fueran insinceros, o que fuesen bastardos. El mal, si es que lo hubo, estuvo en el tremendo y trágico viraje que se le dio a la historia de España cuando aún vivía y ordenaba el Emperador; un giro de casi 180 grados, o lo que es lo mismo, un salto brusco desde la política reconciliadora, erasmista y filosóficocristiana [sic] al antierasmismo, irreconciliador, antirreformista y maquiavélico.²³³

Se condena, en fin, que la política de Carlos V, la que inicialmente fuera incluyente y ética, se hubiera transformado en intransigente y violenta. La Reforma en el Imperio y los Países Bajos, como sus consecuentes revueltas, provocaron un giro en la política erasmista e incluyente del Emperador. La transformación contrarreformista es sintetizada en una frase: *defendella y no enmendalla*.²³⁴ Lo que otrora fue un grandioso impulso del pueblo español para mantener a la ética y a la política unidas, se convierte en una quijotada. España no cejó en su esfuerzo por imponer su proyecto. El tono patético con el que se relata la historia muestra la frustración que le producía ver el camino que tomó el imperio:

¿Qué es lo que había pasado con el Emperador? Nada, una cosa singularísima, pero muy española: materializar el ideal; hacer de la idea espiritual algo tangible, de carne, sangre y hueso; convertir este mundo en cielo, y el cielo en realidad; en suma, hacer de ambos en un intento doloroso, inútil y de antemano fracasado, un

²³² Juan Antonio Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* pp. 53-56

²³³ *Ibid.* p. 51

²³⁴ Célebre frase extraída del testamento que Carlos dejó para su hijo. *Ibid.* p. 61

infierno. Porque ningún pueblo se atrevió a llevar la secularización del ideal religioso tan lejos y por tanto tiempo, y tan inquebrantable y tesoneramente como lo hizo el español; y en ello radica toda su gloria y execración, toda su verdad y mentira. El español secularizaba lo espiritual, pero al mismo tiempo espiritualizaba lo seglar hasta el grado tal que el equilibrio por fuerza habría de romperse en perjuicio de las dos tendencias y, desde luego, con gran daño para las aspiraciones y realidades humanas. España comenzaba a hacer así esa carrera tan desorbitada en la historia, que tan absurda resultaría entonces como nos parece hoy.²³⁵

Este heroísmo absurdo y poco provechoso fue la crítica de Juan Ortega y Medina a los propósitos españoles. El autor distinguió en el proyecto español dos contradicciones substanciales. Por una parte el poder secular reunido desde los Reyes Católicos se gastó en materializar un ideal de salvación, lo que equivalía al “desgarramiento” que sufre el místico negador del mundo cuando debe afirmarse frente al mundo.²³⁶ Por otra parte, la guerra dibujaba la figura del *otro enemigo* — el hereje— precisamente donde se aspiraba a realizar un proyecto incluyente, “europeizante”. La radicalidad de la figura de enemigo excluía en automático a la mitad de los pueblos europeos. Para entonces, la Reforma había producido un conflicto interno en donde el concepto resultaba poco útil. El catolicismo y el *modo de conducción de vida* hispanocatólica eran antimodernos por aspirar a un dominio espiritual del mundo.

Pese al fanatismo español hacia los herejes, su abandono del mundo y sus preocupaciones, el proyecto colonizador resultó ser distinto. La idea imperial que va tejiendo Ortega no puede excluir el proceso colonizador, al que se esfuerza por valorar positivamente. El tema de la evangelización, pero sobre todo, de la humanidad de los indios son tratados desde percibida desde la perspectiva de los españoles en “El indio absuelto y las Indias condenadas en *Las Cortes de la muerte*, un auto popular español”. Como muchos autos anteriores comenta que: “Tienen las *Cortes de la Muerte* mensajes similares a los que posee la famosa *Danza castellana*: dolor humano ante el ineluctable morir; fugacidad de la vida; vida que no es sino máscara de un sepulcro o pudridero vital; carácter igualitario

²³⁵ *Ibid.* p. 48 y 49.

²³⁶ *Vid. supra.* p. 88

de todos los vivientes frente al terrible rasero e la Muerte”.²³⁷ Sin embargo, se perciben novedades: por un lado la inclusión de los indios y su entorno, “las Indias”; y por el otro a Lutero como parte de los procesados. La “novedad” se incorpora a la obra a través del canon prescrito para el auto sacramental. El respeto a la forma deja espacio para pensar que la asimilación de los indios pretende normalizar aquello que no lo era en absoluto. El auto, dice Ortega y Medina, también muestra “el hecho de la incorporación del indio, en pie de igualdad humano-social, como protagonista de la historia.”²³⁸

Las cortes de la muerte le permiten que en el artículo se trate el tema de la asimilación de la realidad indiana en lo geográfico y en lo étnico-cultural desde la perspectiva de la cultura española. Ambas habían sido ya incorporadas en la conciencia del vulgo español: los indios reclamaron en la auto sacramental, como lo habían hecho el resto de los españoles, las penas por las que habían pasado y los malos tratos que otros hombres les habían dado. Paradójicamente, en el análisis de *Las cortes de la muerte* prevalecen dos juicios aparentemente disonantes, dos idealizaciones de signos contrarios. En esta escena, el tribunal parece exonerar a los sufridos indios, pero condena a las Indias como un lugar de perdición. Los colonos españoles fueron más disolutos porque ahí donde se les presentaban las tentaciones de avaricia y de la carne con tanta facilidad que casi siempre pecaban. En “El indio absuelto y las indias condenadas” se concluye que, en plena concordancia con la idea de la generosidad cultural del proyecto español, que los indios habían sido incorporados a la *ecumene* con la misma dignidad humana que cualquier otro cristiano y con las mismas desgracias de quienes cruzan por este “valle de lágrimas”, la tierra. En el trabajo asevera, finalmente que la “conciencia histórica popular española” había renunciado a la autocrítica de su proceder. Es posible el gran logro del artículo consista en que se establece el límite autocrítico de la identidad española a partir de una análisis cuidadoso de la *Danza castellana*. Los españoles quedaron ilesos frente a la censura del fraile Las Casas. Si los españoles hubieran aceptado la tremenda admonición del obispo de

²³⁷ Juan A. Ortega y Medina. “El Indio absuelto y ‘Las Indias’ condenadas, en *Las cortes de la muerte*, auto popular español del siglo XVI” *Op. Cit.* p. 94

²³⁸ *Ibid.* p. 110

Chiapas, el sentimiento de elección providencial, clave para la identidad hispana, hubiera tambaleado y, en consecuencia, habría mermado su confianza. Para que el concepto contrario asimétrico fuera eficaz, éste debía invitar a la acción política, debe mantener valor afectivo; una severa reprehensión limita su efectividad. El ensayo sobre *Las cortes de la muerte* da cuenta del *lebensführung* español,²³⁹ empeñado en extender el cristianismo católico.

El *modo de conducción de vida* hispano había moldeado a la América Española a partir de los “efectos” de las ideas católicas. Existía, no obstante, una contradicción que había de resolverse. Los conquistadores y los misioneros debieron haber sido movidos por el mismo espíritu español, pero sus acciones parecían contrarias. Así pues, Ortega y Medina concluyó que el impulso de ambos residía en la voluntad por dilatar el cristianismo, no obstante que los medios eran distintos, su ímpetu era el mismo.

Para suerte de América y sus indios, fue el espíritu guerrero y fronterizo de Castilla, alma medioeval endurecida por ocho siglos de alternativas pacíficas y violentas contra la Media Luna, el que realizó la obra descubridora y conquistadora, y no lo fue el de Aragón-Cataluña. A pesar de todas las fallas, tantas y tan grandes que ridículo sería el querer ignorarlas, y dando incluso por buena y cierta e indiscutible todo el sombrío y terrible alegato lascasiano, la obra de Castilla, pese a sus naturales imperfecciones humanas, resultó a la postre generosa, porque si bien alimentó a sus pechos aquella extraña, aquilina y temible fauna de desaforados conquistadores, también crió a otra, no menos extraña e intrépida, la de los evangelizadores y misioneros, hijos todos de los mismos impulsos y dolores parturientos de Castilla, frutos del mismo empujón ascético y guerrero que para rescatar oro o para rescatar las almas había que poseer temple de acero, lo que explica los cambios entonces frecuentes que trocaban al soldado en fraile y al monje en milite.²⁴⁰

Pese a todo, Juan Ortega y Medina hizo una valoración positiva de la historia española entre los siglos XV y XVI concerniente a su proyecto evangelizador. El proyecto español, que describió al inicio de *Reforma y Modernidad*, había fracasado en alcanzar la hegemonía europea, no obstante, había rendido frutos en Hispanoamérica. Al final, la parte religiosa de la empresa quedó bien librada para este historiador. El *modo de conducción de vida hispano*, que inspiró las conquistas y la evangelización, se mantendría vigente por largo tiempo y sería

²³⁹ *Vid supra* pp. 84-86.

²⁴⁰ Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. cit.* pp. 186 y 187.

asimismo la herencia de los territorios que se independizaron de la metrópoli al iniciar el siglo XIX.²⁴¹

“El problema de la conciencia cristiana en el padre Hidalgo” es una ponencia a propósito de la conmemoración del “Año del Padre Hidalgo” en 1952. Este artículo entrelaza *El modo de conducción de vida hispano* de inicios de la época moderna con los motivos de la primera insurgencia. El texto está escrito a manera de exploración dado que la revolución de independencia y la figura de Miguel Hidalgo no eran temas que Ortega y Medina manejara con soltura. Guiado por su intuición histórica emite “un balbucir histórico”. Para recordar al padre de la patria, se analizan los motivos dados por Miguel Hidalgo para levantarse en armas a partir de sus convicciones cristianas más íntimas y entrañables. La pregunta que guiaba el texto era si acaso el padre Hidalgo podía ser considerado un liberal, tal y como lo sugería “la tesis más en boga en los manuales de nuestra historia”, o si su fervoroso movimiento independentista fue más bien guiado por su conciencia cristiana. Preguntar si el cura de Dolores había actuado conforme a los valores ilustrados o a los cristianos era también inquirir si el *modo de conducción de vida hispano* seguía vigente en él al final del periodo colonial.

En la primera parte del artículo, se hace una comparación entre los “instrumentos” que modelaron al hombre liberal y “los fundamentos de la vida cristiana auténtica”.²⁴² El cotejo muestra que

²⁴¹ Esta tesis es la que, por otra parte le permite a Juan Antonio Ortega y Medina mantener el hilo conductor entre el primer y el segundo volumen de *México en la conciencia anglosajona*. El autor sostiene que tantas eran las semejanzas entre México y los españoles que los viajeros, no obstante su ilusión inicial, terminaron por condenar a los mexicanos por las mismas razones por las que condenaron a los novohispanos. No debe de ignorarse tampoco el lastre ideológico que traían los viajeros anglosajones, pero sigue siendo notorio que la caracterización de los mexicanos no cambiara a pesar de la emancipación política de la nación. Cfr. Juan A. Ortega y Medina. *México en la conciencia anglosajona (siglos XVI-XVII y siglo XIX)*. en *Obras 3. Literatura viajera*. Loc. Cit. Para los siglos XVI y XVII véase pp. 30-79; para el siglo XIX pp. 147-190.

²⁴² Los “instrumentos” fueron: “la pluma [corrosiva] de Voltaire; la espada [puritana] de Cromwell; el telescopio de Galileo [la revolución copernicano-cartesiana]; el misticismo [evangélico] de Lutero; la lógica [y el ascetismo intramundano] de Calvino; el optimismo [naturalista] de Rousseau y el realismo [político] de Maquiavelo.” Los fundamentos de la vida cristiana son: “la doble fe [en la salvación trascendental de Dios y la mediación de la Iglesia para obtener la gracia], libertad y unidad funcional, concepto de ley natural y concepción económica [relación estrecha entre el bien social y la función económica]”. Vid. Juan A. Ortega y Medina. “El problema de la conciencia cristiana en el padre Hidalgo” en *Ensayos, tareas y Estudios históricos*. Xalapa, UV, 1962. p. 17. Aprovechamos para mencionar aquí que esta es la única ocasión en la que Ortega y

Disponiendo de incalculables reservas de optimismo, uno se puede imaginar a Hidalgo aceptando las dos esferas primeras [el *Contrato Social* y el concepto de *soberanía* de Rousseau], pero todo el optimismo se queda en nada en cuanto se intenta pensar a un Hidalgo inspirado en la esfera tercera: la ético-religiosa propuesta por la Ilustración. Y pues bien ¿será posible creer que Hidalgo la aceptase y acatase? Méndez Placarte nos respondería vigorosamente que no. Él rechazaría tal hipotética posibilidad, asegurado y tranquilizado por la ‘granítica’ ortodoxia que él vió al estudiar al Cura Hidalgo. Y a nuestro parecer no se equivocaría.²⁴³

Las doctrinas sociales del dogma católico eran enriquecidas por las ideas ilustradas cuando era pertinente, pues el *Contrato social* y la Soberanía popular tenían puntos de encuentro con la teología nominalista y la casuística de Suárez. Buscar la armonía entre *algunas* de las ideas ilustradas y cristianas llevarían a Hidalgo a los márgenes de la ortodoxia. Aún más, aceptar sin más todas las doctrinas ilustradas implicaba caer en la heterodoxia. Ortega y Medina consideró, por tanto, que debía de existir algo como un catolicismo ilustrado:

Pero sin que desdeñemos el conocido fenómeno espiritual de que las coincidencias secundarias acusan a la larga serios conflictos con los esenciales, ¿será posible con aquellos contactos señalados (que únicamente arañan, según creemos, la contextura espiritual dogmática del Padre Hidalgo, o que a lo más la encelofanan) catalogar a Hidalgo entre las conciencias heterodoxas? La cosa pudiera causar sorpresas; mas ser ilustrado a la europea y no a la hispánica manera implica sin remedio la heterodoxia. [...] Porque absurdamente antihistórico sería no querer reconocer en los hombres hispánicos el influjo desbordante de las ideas ilustradas francesas; pero ellas adquieren tras el tamiz hispánico un tinte singular propio; por ello es que nuestros *liberales*, enciclopedistas e ilustrados son en su mayor parte fervorosos católicos, y algunos, como nuestro Padre Hidalgo, cura de almas.²⁴⁴

Juan Ortega afirma y argumenta que el padre Hidalgo no renunció a su fe. En el testimonio de Hidalgo frente a sus jueces dijo que “se había *persuadido*” en su fuero interno de la necesidad de la rebelión.²⁴⁵ Ésa palabra indicaba que todavía existía en Miguel Hidalgo un vínculo estrecho entre la acción política y la ética cristiana. Siguiendo el argumento se llega a que esa convicción cristiana que instó al cura de Dolores a separar a la América Septentrional en 1810 era similar a

Medina enumeró los fundamentos de la fe católica de la que nosotros tengamos registro. Estos criterios son importantes porque forman parte de las creencias que sostienen al *lebensführung* católico.

²⁴³ *Ibid.* p. 22

²⁴⁴ *Ibid.* p. 23

²⁴⁵ *Ibid.* p. 26 y 27

la que hacía tres siglos había movido a los españoles a conquistar y a evangelizar las Indias. Para mostrar las semejanzas, se destaca en el artículo la doctrina social católica y finalmente se ubica principio social que seguramente había convencido a Hidalgo.

Toda sociedad cristiana tiene que poseer desde el punto de vista tradicional católico una solidez y unidad funcional no nacida de sí misma, según apuntamos, ni de la opresión, ni de la esclavitud. Una unidad que en formas sociales proyecte la inmanente armonía del universo que dimana de su Hacedor. Unidad armoniosa, libre, deliberadamente unida. [...] El propósito eminentemente espiritual y la estructura eclesiástica en que se manifiesta el alma espiritual del cuerpo social, únicamente pueden realizarse en la afirmación de la libertad en el seno de la Iglesia. Se trata, por tanto, del libre albedrío; de la libertad para la salvación; en suma, de la única libertad compatible con la religión católica.²⁴⁶

Así que el padre Hidalgo se había persuadido de querer salvaguardar la libertad, sí, pero la libertad católica de la salvación del humanidad. Asimismo, el cura de Dolores se levantó en armas para resguardar la libertad cristiana de los ateos revolucionarios de Bonaparte, para después devolverla al soberano legítimo. Las acciones de Hidalgo parecen ir acordes al *modo de conducción de vida hispano*. La sutileza del autor evidencia también un espíritu polémico ya señalado en otro artículo suyo.²⁴⁷

Juan Antonio Ortega y Medina dejó como legado una interpretación significativa del pasado español. Si bien la caracterización del *lebensführung español* no ocupa una parte significativa de la obra del autor, es una pieza clave para entender cómo que se configura la interpretación del autor acerca del mundo moderno. *El modo de conducción de vida* son una serie de valores que se desprenden de las creencias de una sociedad y que configuran su acción social, es por ello que, al tener claro aquellos elementos que, aunque contradictorios, constituyen del *lebensführung español*, Ortega llenaba el significado no sólo el pasado colonial sino el de su propia experiencia como español republicano y trasterrado en México. El autor no elaboró una investigación extensiva para profundizar en la historia moderna de España o Hispanoamérica, pero profundizó

²⁴⁶ *Ibid.* p. 27

²⁴⁷ *Vid. supra* p. 41 y 42

en las comparaciones.²⁴⁸ No obstante las contradicciones de la historia española, existe un legado no del todo evidente del Imperio español a la modernidad.

La modernidad angloprotestante

Juan Ortega y Medina se interesó por significar las características de nuestro ser *hispano*, algunas de las cuales fueron heredadas de la fe católica. El autor también quiso indagar sobre los efectos de las creencias puritanas en la experiencia más auténtica de la modernidad, por ello estudió a los pueblos anglosajones.

En *Reforma y modernidad* y en *El horizonte de la evangelización en Norteamérica* se enfatizan las rupturas y continuidades entre la historia española y la anglosajona a través de un juego de contrastes. Por un lado, en *Reforma y Modernidad*, yuxtapone la historia de España y la de su proyecto político con los efectos de la reforma protestante en la modernidad. Por otro lado, en *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica*, se narra puntualmente cómo fue que los ingleses asimilaron la razón de estado para sus fines nacionales.²⁴⁹ Además, el primer capítulo de la misma obra relata la justificación inglesa por colonizar América de forma análoga a como la articularon los españoles cincuenta años atrás. El lector es capaz de observar las historias como fenómenos paralelos

²⁴⁸ En la obra posterior de Ortega y Medina existe una intuición más al respecto, muy pertinente para ser mencionada. Se trata de la comparación de dos personajes literarios: Andrenio y Robinson Crusoe. Estos personajes literarios están inspirados en naufragios reales, pero sus autores, Daniel Defoe y Baltasar Gracián, retratan de formas completamente opuestas la actitud y, sobre todo, la actividad frente al desafortunado naufragio. A partir de Andrenio y Robinson Juan Ortega y Medina logra representar los conceptos de modernidad y antimodernidad desde la perspectiva religiosa. Su lectura hace una lograda reelaboración de la literatura marinera en castellano y en inglés y evidencia, una vez más el *Lebensführung* de cada nación. Mientras que el puritanísimo Robinson Crusoe se dedica con esmero por construir en la isla de Trinidad un mundo nuevo para él, Andrenio rogó fervorosamente a Dios cada día para ser rescatado de la isla en donde naufragó. Los resultados son, por supuesto, notables. El célebre naufragio de Defoe construye un emporio en virtud de un trabajo pío y honrado. Después de muchísimas aventuras, es rescatado y vive de las ganancias de la isla donde él habitó. A Andrenio lo rescataron, pero fuera de seguir con vida, no obtuvo ningún otro beneficio. *Vid.* Juan A. Ortega y Medina. *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico. Siglos XVI y XVII*, en *Obras 1. Europa Moderna*. México, IIH-UNAM/FES Aragón-UNAM, 2013. pp. 285-341. La idea original apareció temprano en la obra del autor. En *Reforma y Modernidad*, Ortega y Medina expone brevemente cómo es el hombre puritano y lo compara con el héroe de Defoe. *Vid.* Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad. Op. cit.* pp. 87-89.

²⁴⁹ No debe de olvidarse que las dos obras se escribieron simultáneamente y que fueron presentadas en abril y octubre de 1952. Estos contrastes ya han sido señalados por Cristina González Ortiz. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones. Op. cit.* pp. 50-71.

porque el autor comienza la historia inglesa describiendo los efectos de la reforma en el carácter de los ingleses; en seguida él explica cómo fue que éstos emularon los éxitos políticos hispanos. El autor muestra que el mundo moderno está compuesto por un caleidoscopio de experiencias históricas particulares, y que para comprender su desarrollo, ha de respetarse el origen de las diferentes vivencias de los pueblos que contribuyeron a moldearlo.

Juan Ortega y Medina consideró que desde la Edad Media el pueblo anglosajón había tenido un carácter muy singular dentro de las naciones cristianas, si bien esta nación nunca se había salido de los confines del pensamiento medieval. La filosofía inglesa pocas veces había contribuido a la teología escolástica, más bien había fundado la escuela nominalista; sus pobladores no se sentían parte del continente, trabajaban mucho y eran orgullosos de sus diferencias.²⁵⁰ No obstante, cuando los ingleses abrazaron el protestantismo, las doctrinas de los reformadores moldearían la percepción que los ingleses tenían del mundo y se transformaría su *modo de conducción de vida*. A partir de la lectura directa y cuidadosa de algunos de los escritos de Martín Lutero y de Juan Calvino se busca delimitar el desarrollo de las doctrinas sociales reformadas a partir de la ruptura con el catolicismo.²⁵¹ Así pues, se concluye que

²⁵⁰ Cfr. Juan A. Ortega y Medina. *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica. Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la hispanocatólica en América*. (Tesis de doctorado en Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México), octubre de 1952. pp. 9-16 (En adelante se citará solamente *El horizonte de la evangelización...*) y *Reforma y Modernidad. Op. Cit.* pp. 82-84.

²⁵¹ Evidentemente que Juan Ortega y Medina ya tenía a la mano la interpretación weberiana del mismo. No obstante, no comparte algunas de las ideas del sociólogo alemán y por ello se dispone a llegar a sus propias conclusiones. Ortega no se dispone a discutir los dogmas, o la teología de los reformadores, sino las implicaciones sociales que tuvieron en las sociedades que se convirtieron a estos credos. Estudió la *Institución Cristiana* de Juan Calvino para indagar los aspectos sociales de su doctrina. El historiador se pregunta por los preceptos debían de seguir los creyentes y cómo debían de actuar para permanecer en la fe; si la doctrina interdecía o no la usura y el comercio y lo que el reformador ginebrino pensaba respecto a la forma de gobierno político. Nosotros pensamos que Juan Ortega y Medina, liberal como era, dejaba a cada cual la responsabilidad de entender o experimentar la vida religiosa y por tanto no creemos que el autor pretendiera hacer una crítica a la teología de católicos o evangélicos, sea cual fuere su confesión; lo que sí criticaba el autor, y con razón, eran las consecuencias sociales de quienes decían actuar según ciertos preceptos. Esta aclaración resulta pertinente porque separa a Juan Ortega y Medina de los historiadores e intelectuales que habían abordado el problema, ya desde el protestantismo como Ernst Troeltsch o del catolicismo como Donoso Cortés. La intención de estos autores, a diferencia de la de Ortega y Medina, consistía en afirmar la superioridad de su confesión sobre las demás, demostrando cómo la teología, o las ideas religiosas, iban acordes al progreso moral y material de la humanidad.

fueron cuatro conceptos cruciales los que contribuyeron para transformar la actitud de los ingleses, a saber, *la sola fides*, *la vocación o beruf*, *la doctrina de la predestinación* y *el ascetismo intramundano*.

Juan Ortega y Medina considera que existieron dos novedades cruciales en la doctrina de Martín Lutero. La primera de ellas fue la noción de *sola fides*. Martín Lutero pensaba que el cristiano sólo requería de una ferviente fe en la redención salvadora de Cristo para obtener su salvación, por lo tanto el teólogo de Wittenberg le otorgaba a cada cristiano la total responsabilidad de su relación con Dios. Por tanto, cuando Lutero le quitó a la iglesia la obligación de sancionar las acciones morales de sus fieles, el reformador alemán había arrancado inocentemente la moral de la religión para entregársela al estado.²⁵² Y más todavía, Lutero le dio al trabajo cotidiano un valor prominente. La actividad productiva específica de cualquier cristiano era una forma de poner en obra la fe, de manera que la labor es el modo “como se trasluce Dios a través del hombre”.²⁵³ Los oficios habían quedado dignificados como un llamado particular a la oración. Martín Lutero usó una voz específica para destacar su importancia: *Beruf*. Juan Ortega y Medina nota que existe una traducción apropiada al inglés, *calling*, y que formaría parte del repertorio ideológico de los británicos. En suma, la fe luterana confiaba en la fe en Dios y del trabajo de los cristianos para colaborar en el bien común, el estado por su parte, regularía a la sociedad por medio del derecho civil.

El análisis continúa con los dogmas de la Reforma calvinista. Se explica la doctrina de la predestinación y a partir de ella derivan las consecuencias que tendría dentro de la actitud de los creyentes hacia el mundo. La doble predestinación fue el mecanismo por el cual Dios resolvía, de una vez y para siempre, quiénes eran los elegidos y quiénes los condenados. Según esta doctrina, los hombres eran completamente incapaces de hacer algo para cambiar su destino. Las consecuencias fueron que, al nulificar el papel de las acciones humanas para la salvación, los protestantes comenzarían a secularizar las

²⁵² *Reforma y Modernidad. Op. cit.* pp. 89-100.

²⁵³ *Ibid.* pp. 93 y 94.

actividades políticas.²⁵⁴ Si los protestantes separaban la moral de la iglesia a través de la *sola fides* y dejaban de actuar orientados a obtener la salvación, la conducta social de los países protestantes comenzaría muy pronto a laicizarse. Por otra parte se expone el pensamiento de Calvino respecto a los bienes materiales: los cristianos debían dejar las mortificaciones y las actividades que limitaran el gozo del mundo porque Dios había dispuesto las cosas para que los hombres se sirvieran de ellas, si bien prohibía el apego a los lujos. De esta prescripción se traduciría en la noción de *confort* inglesa.²⁵⁵ Se concluía que el abandono de las acciones orientadas a la salvación dejaba a los protestantes con la única posibilidad de actuar *frente y dentro* del mundo.

Por su parte, los ingleses, ya convertidos al protestantismo y, por tanto, desligados del poder secular del emperador del Sacro Imperio Romano y de las sanciones morales del Papa, podían orientar sus acciones al dominio sistemático de la Tierra y según el propio interés. Ninguna de estas cosas contravenía con sus creencias, más bien las respaldaban.²⁵⁶ Juan Ortega y Medina combina la personalidad peculiar de los ingleses en la Edad Media con los cambios introducidos por las doctrinas reformistas para caracterizar el *lebensführung angloprotestante*. A partir de estas experiencias anglosajonas, se narra cómo fue que los ingleses emularon la razón de estado española y sus empresas de expansión colonial.

En *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica* se plantea que los celos ingleses por los éxitos españoles tuvieron mucho pero en la justificación de los motivos de su injerencia en el nuevo continente. Los ingleses, sostiene, auxiliados por los argumentos de la razón de estado, mostraban la misma forma práctica que los españoles habían hecho en su momento:

Si Portugal por un lado y España por el otro habíanse aprovechado de sus circunstancia geográfica providencial favorable y habían tomado contacto hacia las tierras y mar del Mediodía; Inglaterra tenía la posibilidad y el mismo parecido a título justo para rodearlo en su turno y para ir descubriendo las partes y costas

²⁵⁴ *Ibid.* pp. 101-108.

²⁵⁵ Juan A. Ortega y Medina. *México en la conciencia anglosajona (siglo XIX)*. En *Obras 3. Literatura viajera*. *Op. cit.* pp. 166-172.

²⁵⁶ *Reforma y Modernidad. Op. cit.* pp. 82-89

de él situadas al Norte. La mayor proximidad de dichas costas con respecto a las de Britania dáble a los ingleses una autoridad y dominio indiscutible sobre aquellas nuevas partidas septentrionales del mundo.²⁵⁷

Si bien el recurso político inglés de la razón de estado concordaba con el de los españoles, el objetivo de su acción social no. Las creencias protestantes habían disuadido a los ingleses de que sus faenas los conducían a la salvación. Según la doctrina de la predestinación, no había *nada* que pudieran hacer los cristianos por su salud espiritual. Así, los ingleses aspiraban a realizar de la mejor manera posible su trabajo en el mundo, mientras Dios tutelaba su camino. En consecuencia, la *conducción de vida angloprotestante* se ajustaba con la búsqueda racional de objetivos políticos y económicos:

El fondo espiritual protestante dotaba al hombre inglés con la capacidad de poder vivir conforme a un proyecto consciente. El programa de transformación imaginado por Hakluyt había partido originariamente de un afán imitatorio y había desembocado en algo sólido: la regeneración mediante el propio esfuerzo. El inglés desde su base religiosa protestante había fabricado algo que substancialmente era imposible que se le hubiera ocurrido o que lo hubiera podido realizar un español del siglo XVI: forjarse un plan de vida estrictamente humano, verbigracia con abscisas y ordenadas rigurosamente racionales. [...] el puritano de Inglaterra sabía de carretilla que la razón humana y las Escrituras formaban un todo armonioso; es a saber que las Escrituras eran razonables, por eso los colonos futuros de Virginia no se verían impulsados por hechizos sobrenaturales; por zarzas ardientes o columnas de fuego y humo tras las cuales se manifestaren la guía y el poder divinos, sino que su ímpetu colonizador sería examinado a la *luz de la razón*²⁵⁸

El proyecto anglosajón fue racional porque coordinaba coherentemente los medios y los fines. La finalidad de dominar el entorno y de obtener el máximo aprovechamiento de la tierra se correspondía con las acciones políticas y económicas que implementaron. Ortega y Medina parece sugerir que el *lebensführung angloprotestante* es el mismo del asceta intramundano. Como lo sugiere Max Weber para el tipo ideal del asceta, los anglosajones trabajaban incansablemente porque se sentían instrumentos de Dios. Además, ellos calculaban escrupulosamente sus acciones para corroborarse en la ética de la virtud, pues ése era el único medio para saber si eran electos de Dios. Como el

²⁵⁷ Juan A. Ortega y Medina. *El horizonte de la evangelización...* pp. 14 y 15

²⁵⁸ *Ibid.* p. 23

sentido del mundo era algo que solamente Dios podía conocer, los ingleses dejaron de usar su tiempo para deducir cuáles eran los designios divinos y lo aprovecharon para conocer y dominar a su entono, ya fuera el natural o el social. En suma, los ingleses tenían muchas afinidades con el mundo moderno, pues exigía las mismas cosas que los angloprotestantes habían comenzado a hacer desde el siglo XVI. Juan Antonio Ortega y Medina considera que los colonos ingleses puritanos tendrían un enorme éxito en la colonización y el aprovechamiento de las tierras norteamericanas porque idearon un plan racional que les permitiría controlar sus acciones. No obstante, en el siglo XVI los ingleses debían de hacer valer primero sus alegatos sobre los territorios norteamericanos.

Isabel I y sus consejeros alentaron a su población para emprender su propia colonización en América. Algunos de los miembros caudalosos de la corte comenzaron a sufragar costosas publicaciones sobre los viajes de exploración a Norteamérica y a auspiciar artistas para representar la naturaleza de las nuevas tierras. Juan Ortega y Medina revisó tanto la recopilación de testimonios de Hakluyt, como los grabados de De Bry y cayó en la cuenta de que las narraciones inglesas sobre sus propios viajes contrastaban con las historias sobre la evangelización y las colonias españolas.²⁵⁹ La exaltación inglesa de América también promovió una acérrima crítica al proyecto hispánico. Es por ello que la propaganda en favor del colonialismo inglés y contraria a expansión hispánica vislumbraba un claro antagonismo político. Los ingleses argüían ahora que los españoles no realizaban bien su labor religiosa y, además, que ellos no eran los únicos que podían colonizar América. Según el historiador, los ingleses estaban forjando un argumento de despojo legítimo no de los pueblos, sino de las tierras.

Para mostrar cómo fue posible tal justificación se despojo de tierras, Ortega y Medina destaca las ideas de Walter Raleigh a propósito de la expansión marítima y colonial inglesa. Este favorito de la reina planeaba colonizar las tierras de Norteamérica y soñaba con arrebatarse a los españoles sus posesiones en el Nuevo Mundo. Se enumeran los motivos que invoca Raleigh a favor de su causa. El entusiasta navegante decía que las aptitudes marineras de los ingleses, la

²⁵⁹ *Ibid.* pp. 1-40

proximidad geográfica de las islas británicas con el continente y sus virtudes cristianas podrían regenerar espiritual y económicamente a los indios recién incorporados al cosmos europeo.²⁶⁰ El alegato de Raleigh terminaría por sostener que los ingleses eran los únicos de debían de poseer legítimamente América:

Los obstáculos para los ingleses estaban sobrando, se los saltaba o se los derribaba porque la meta era hacer de América una exclusiva propiedad de los británicos. América, parece decir el arrogante Raleigh, para los ingleses: "Yo viviré hasta que la vea convertida en una nación inglesa." Esto era abarcar más, muchísimo más que lo dado por la reina Isabel en la carta de patente de 1578 otorgada al Gilbert, o en la de 1584 concedida a Raleigh, en que se autorizaba la toma de posesión de todas la remotas tierras paganas que para entonces no estuvieran en poder de un príncipe cristiano. Ahora podemos mejor entender el porqué del decidido empeño británico en demostrar la insuficiencia, por anticristiana, del título concedido por el Papa a los españoles. Era necesario arrebatarse sus colonias a España para poder difundir en ellas, como era debido, la verdadera y única religión de Cristo. Las Cartas hablaban de respetar los derechos de los príncipes cristianos; pero no decían nada, por lo mismo tal vez que insinuaban francamente mucho, de hacer lo propio con los territorios coloniales pertenecientes a un príncipe anticristiano como lo era, por ejemplo, el rey de España desde un punto de vista inglés.²⁶¹

Raleigh no sólo buscaba favorecer los títulos ingleses por América, sino que también despojaba a los españoles de los suyos. El nacionalismo desaforado de Walter Raleigh potenciaba la acción política inglesa a través de los conceptos contrarios asimétricos.²⁶² Los ingleses eran los *únicos capaces* de realizar la evangelización, de colonizar y dominar la naturaleza y a los indios americanos; por el contrario, los españoles estaban gobernados por un príncipe anticristiano, a quien se le debía de arrebatarse un imperio que no merecía poseer.

La historia de la doctrina del *Destino Manifiesto*,²⁶³ tal y como la presenta Juan A. Ortega y Medina, son dicotómica. Por un lado pone en evidencia las ideas de usufructo y trabajo incesante propias del ascetismo intramundano. Cuando los colonos ingleses la pusieron en práctica obtuvieron el desarrollo económico, político y social evidente en nuestros tiempos. Por otro lado, la doctrina del

²⁶⁰ *Ibid.* pp. 72-78.

²⁶¹ *Ibid.* p. 73

²⁶² *Vide supra* pp. 78 y 79.

²⁶³ Se trata de la frase célebre acuñada en la prensa estadounidense que explicaba el sentir de los norteamericanos sobre la expansión territorial y su progreso económico. Los historiadores retoman la frase para nombrar a la ideología que sostenía tal sentimiento.

Destino Manifiesto es un mecanismo de despojo de las tierras y de los bienes de aquellos que no han obtenido logros materiales semejantes a los de los puritanos. Este mecanismo permitió adecuar la descarnada razón de estado a la ética protestante. Los puritanos escondían la injusticia de la usurpación de tierras indígenas y de otras naciones a través de una voluntad divina que aseguraban no comprender ni controlar.

Ortega y Medina no se resiste a establecer comparaciones entre las ideas de Raleigh con las de los norteamericanos de su tiempo. La similitud entre este argumento de usurpación y aquellos que los estadounidenses usaron para justificar las intervenciones en otras naciones americanas era sorprendente. Asimismo, él leyó algunas reflexiones de historiadores estadounidenses que habían reseñado tanto las expediciones e ideas de Raleigh como las intervenciones en México y otros países.²⁶⁴ El historiador transterrado se asombró al constatar que William Wood afirmaba su vigencia en pleno siglo XX:

Todavía por 1918 William Wood no podía ocultar su entusiasmo por el frustrado intento de Gilbert; sin duda que en el clima bélico de su tiempo más el incentivo de la invasión a Veracruz patrocinada por el pacifista presidente Wilson contribuyeron mucho a avivar la admiración de aquél por el audaz marino isabelino; por lo menos tanto como para escribir lo que sigue: “¡Cuán lastimosa su ejecución! Y, sin embargo, ¡cuán inmensurable y mucho más allá de sus más desafortunados sueños el presente desenvolvimiento de hoy día!”. Es decir, Estados Unidos es con creces la materialización del sueño expansionista isabelino; y no se crea que esto constituye una idea en la que nos encontramos solos, antes bien nos hallamos muy bien acompañados, como lo demuestra el siguiente párrafo: “El Imperio Británico actual y la república de Estados Unidos se han construido sobre aquellos sueños (los de Raleigh en este caso). Véase, pues, que después de todo él realizó el propósito de su vida plenamente y entrego a la raza inglesa “unas Indias mejores” que las del rey de España.”²⁶⁵

Aquí se establece una continuidad que abarca un amplio espacio temporal: los razonamientos teológicos que dieron los ingleses para la colonización y posesión de Virginia en el siglo XVI son, en su estructura, idénticos de aquellos que darían los estadounidenses en los siglos XVIII y XIX. El autor encuentra que la doctrina del *Destino Manifiesto* apareció inicialmente desde la colonización de

²⁶⁴ Cfr. *El horizonte de la evangelización...* en las notas 32 (p. 66), 33 (p. 68), 44(p.73), 49 (p. 77), 73 (p. 88 y 89)

²⁶⁵ *Ibid.* n. 49 p. 77

Norteamérica en el siglo XVI; con el paso del tiempo, esta noción reaparecería en los momentos mayor expansión territorial de los colonos y, más tarde, de los ciudadanos norteamericanos. Es por ello que se estructuran como un proceso ideológico.

En *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica*, se describe el éxito contundente que tuvieron los puritanos para colonizar las tierras norteamericanas. El *modo de conducción de vida angloprotestante* es una antesala para la actividad de los hombres modernos. Las consecuencias que la actividad de los puritanos en Norteamérica expresarían con el tiempo las dos partes de la dicotomía que componen la doctrina del Destino Manifiesto, aunque de forma inconsciente e insospechada por los colonos.²⁶⁶ La historia de Inglaterra y de su vástago colonial es justamente la inversa de historia de España y sus vástagos coloniales. Como se ha señalado arriba, la incongruencia hispana entre los medios racionales y los fines trascendentales impidieron el desarrollo económico del Impero español, mientras que la incorporación de los indios constituyó un gran logro para la cultura española. Así, los colonos puritanos obtuvieron resultados contundentes en lo que respecta a su proyecto político y económico, por otra parte su proyecto evangelizador fue un fracaso rotundo porque el *lebensführung angloprotestante* obstaculizaba la empresa misionera.

La evangelización en las nuevas tierras se presentaba para Ortega y Medina como un acontecimiento único para estudiar el impacto cultural que tuvieron los dogmas protestantes en la conversión de los naturales americanos. El principio que se sostiene en *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica* es que el método de evangelización puritano se sustenta del principio lasacasiano del “suave convencimiento”, el cual consistía en un lento proceso de persuasión que tenía como meta la enseñaba la fe cristiana de manera racional.²⁶⁷ Se van puntualizando que el dogma puritano de la predestinación hacía conscientes a los evangelizadores de que su tarea consistía únicamente en mostrar la palabra de Dios a los indios. Le correspondía a Dios convertir a los indios que él eligiera y, así, salvarlos. Los primeros esfuerzos de los grandes misioneros puritanos fueron

²⁶⁶ *Ibid.* pp. 107 y 108.

²⁶⁷ *Ibid.* pp. 119-133.

aprender las lenguas indígenas y traducir las Escrituras a su lengua, de forma tal que Dios pudiera comunicarse con ellos por medio de su Palabra. Por otra parte, los puritanos debían de colaborar en construir un ambiente adecuado para que los indígenas pudieran actuar siguiendo los preceptos cristianos. Para ello debía de realizarse toda una empresa civilizadora:

Sólo las libertades civiles vividas bajo la égida de la Iglesia de Cristo podían proporcionar al indio la característica humana, fuera de esta libertad sobrenatural y racional, no podía ser sino una bestia. El indio necesitaba imperiosa y urgentemente cambiar su sistema de vida social, y por ende espiritual, y adaptarse a las nuevas exigencias, lo cual implicaba su conversión completa, o lo que es lo mismo, su hipostación desde su libertad natural y moral, al Commonwealth cristiano, a la unión con Cristo, al teocratismo social; en suma a convertirse en el animal político, como lo quería Aristóteles, y en el animal cristiano reformado como lo deseaba Calvino. El problema para el indio consistía en escuchar con atención y voluntad la palabra guardada en el Evangelio y, en función de la misma, actuar y reaccionar según el ejemplo vivo que presentaban los hombres ingleses y cristianos.²⁶⁸

Las nuevas iglesias indianas serían auténticas congregaciones cristianas. Pueblos enteros que estarían regidos bajo el orden civil y divino que los puritanos habían extraído del Antiguo Testamento. Los puritanos preparaban a los ministros de estas nuevas iglesias, pero también obligaban a cada uno de sus miembros a firmar un “Pacto”. Este “Covenant” era una alianza espiritual, política y comercial que obligaba a las congregaciones a respetarse, colaborar y, dado el caso, obligar a los miembros a mantenerse según los preceptos cristianos. El “Pacto de bien común cristiano” obligaba a los indios neófitos a hacer muchas más cosas que abrazar la fe puritana. Los indios se veían compelidos a comerciar y a aliarse para ir a la guerra únicamente con los puritanos. Juan Ortega y Medina comenta que esta alianza era muy desventajosa para los indios americanos. Los puritanos podían sacar ventaja de las obligaciones del pacto para monopolizar el comercio a su favor y para ir a la guerra contra tribus nativas utilizando a las congregaciones indias. Además, la sedentarización era un proceso muy difícil para pueblos acostumbrados a una cultura mucho más móvil.

²⁶⁸ *Ibid.* pp. 112 y 113.

Otro factor que se explica en el texto es que la ética calvinista era extremadamente rigurosa: cualquier falta moral o política significaba la condena irremediable del pecador. En este sentido, los colonos puritanos pensaron que cualquier transgresión indígena al “pacto” significaba asimismo la felonía a sus hermanos en la fe, a la Palabra y a Dios mismo. Darle la espalda al Pacto los devolvía sin remedio a los indios a su condición natural.²⁶⁹ Así, colonos traidores, indios apóstatas e infieles que jamás abrazaron el evangelio eran vistos por los colonos menos devotos como un impedimento que había de ser eliminado. Los misioneros no pudieron impedir la acción devastadora de sus compatriotas y así los indios fueron aniquilados; los sobrevivientes fueron empujados más allá de las fronteras de las colonias. Los colonos puritanos que tenían los “resortes espirituales” que llevaban al mundo moderno practicaban también una religión que les impidió adaptar o modificar su estrategia evangelizadora.²⁷⁰

Juan Ortega y Medina concluye que la actividad colonizadora de los puritanos no sólo obstaculizó, sino que también atenuó considerablemente los esfuerzos evangelizadores de los puritanos. En este caso, la incompatibilidad de las dos actividades tenía su origen en el egoísmo con el que los puritanos perseguían sus fines. El *modo de conducción de vida angloprotestante* funcionaba únicamente según el propio interés. En términos racionales, los ingleses consideraron que no era viable invertir esfuerzo, dinero o tiempo en obras en las cuales no obtendrían ningún rendimiento, ninguna ganancia o beneficio propio. Estos fríos cálculos, que habían contribuido de planear proyectos racionales que condujeron al desarrollo económico y al dominio político, también habían tenido un costo humano muy alto. Los indígenas americanos habían sido despojados de sus territorios de cultivo temporal y de medios de subsistencia que de ellos obtenían. Por otra parte, la justificación política de despojo del *otro* seguía estando presente en la conciencia anglosajona.

²⁶⁹ *Ibid.* pp. 184 y ss.

²⁷⁰ *Ibid.* pp. 145-147

En este capítulo hemos profundizado en las dos definiciones específicas de mundo moderno que Juan A. Ortega y Medina elaboró para comprender la realidad americana entre los siglos XVI y XIX. El autor se preguntó por los motivos que permitieron a los pueblos anglosajones alcanzar un desarrollo económico y político que los pueblos hispanos no poseían. La intuición de Ortega y Medina era que los efectos de las creencias religiosas de ingleses y de españoles fueron fundamentales para explicar sus acciones en la época moderna. Para ello, Ortega y Medina combinó la propuesta historicista de su comunidad de discurso con la sociología de la religión de Max Weber.

Juan Ortega y Medina rescató el concepto weberiano de *lebensführung* o *modo de conducción de vida*, la cual daba cuenta de la forma en la que las convicciones religiosas producían un orden en las acciones en los fieles. De esta manera, describió las doctrinas religiosas que moldearon los *modos de conducción de vida* “anglo-puritano” e “hispano-católico.” *Los modos de conducción de vida* servirían de guía para moldear los proyectos políticos de los reinos hispanos y del reino inglés. En la obra ortegamediniana se muestra que las experiencias de la modernidad en estos pueblos son complejas y que no sólo el *lebensführung* de un pueblo permite comprender mejor su propio desarrollo histórico, sino también su interacción con otros pueblos, como lo fue con los nativos americanos tanto para el caso español como para el anglosajón.

El autor da a entender que el mundo moderno está compuesto por una serie de experiencias históricas particulares. Dicho conglomerado de ideas adquirió un carácter normativo en el presente, por lo que el autor se propuso indagar sobre las experiencias particulares de su historia y de la historia inglesa para dar razón de las similitudes y diferencias del *modo de conducción de vida angloprotestante* y del *lebensführung hispanocatólico*.

CONCLUSIONES

En este trabajo fue precisar la explicación histórica que Pablo González Casanova y Juan Ortega y Medina dieron a la relación entre catolicismo y modernidad en el mundo español entre los siglos XVI y XIX. Cada uno de estos autores trató el tema de manera explícita y elaboró conceptos que buscaban explicar si el catolicismo había sido o no un factor que frenara el desarrollo de la modernidad en este país. El propósito inicial era que los conceptos de modernidad y catolicismo, como la relación entre ambos serán una composición de dos factores. El primero personal, pues sus cuestionamientos se originarían de las inquietudes más auténticas de los historiadores con su presente. Y, el segundo que el planteamiento de las preguntas y la metodología recuperarían elementos propios del ámbito cultural específico del Colegio de México para Pablo González y la Facultad de Filosofía y Letras en el caso de Juan A. Ortega.

Para dar respuesta a estas interrogantes, la perspectiva que se utilizó fue la historia intelectual, haciendo hincapié en la relación entre la vida y la obra de los autores a partir de la delimitación personal de conceptos capaces de dar una explicación a sus interrogantes. Esta perspectiva pretende también explicar las relaciones interpersonales como un factor para la creación de conceptos a partir de las comunidades de discurso, mismas que permitirían el análisis de la relación intelectual entre historiadores que trabajaban dentro de instituciones de educación superior. La comunidad de discurso se definió como una red abierta de intelectuales que están vinculados en virtud de las referencias entre ellos mismos, de los planteamientos que investigaban que guiaban sus trabajos y de los marcos teóricos y metodológicos que seguían para dar respuesta a sus interrogantes.²⁷¹

De esta manera se establecieron dos propósitos: 1) averiguar la relación entre los conceptos claves en la obra temprana de Ortega y González Casanova y

²⁷¹ *Vid. supra.* pp. 13-15 Término que retomamos del trabajo de Dominick LaCapra. "Rethinking Intellectual History and Reading texts" en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History. Reappraisals & new perspectives.* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982. pp. 68 y 69.

2) indagar la manera en la que el ámbito cultural específico al que pertenecían, la comunidad de discurso, incidió en la elaboración de su trabajo.

En el primer capítulo se llevó a cabo una exploración de algunos aspectos de la comunidad de discurso de las que formaron parte Ortega y Medina y González Casanova. El estudio de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y del Centro de Estudios Históricos (CEH) del Colegio de México da una idea de cuán variadas pueden ser las relaciones intelectuales. A partir de una breve recapitulación del claustro académico de las instituciones a las que se adhirieron para tomar sus cursos de posgrado, de los cursos teóricos y monográficos impartidos, como de la metodología que se enseñaba en cada espacio, se establecieron algunas características compartirían con su comunidades de discurso. Asimismo, se señaló la trayectoria académica que tuvieron en cada espacio para sugerir cuáles pudieron ser los aprendizajes y las influencias que pudieron haber adquirido. Aunado a esto se hizo una rápida revisión del debate ocurrido a propósito de la enseñanza de la historia en México y se señalan los aspectos en los que Rafael Altamira (prestigioso académico español, maestro del director del CEH) y Edmundo O’Gorman (la figura prominente del historicismo que germinaría en la FFyL) diferían en su idea de la historia, asociándolos con las características generales de las comunidades de discurso. Mientras que la O’Gorman promovía una idea de “historia significativa” que proponía recuperar aquellos procesos que fueran significativos desde el presente y desde la subjetividad del historiador, Altamira sostenía en cambio una visión capaz de abarcar todas las esferas de la vida humana, donde se acumularan en serie todos los acontecimientos de cada una, en suma, una historia de la civilización. Finalmente se señalan unos “botones de muestra” que evidencian algunas afinidades con las características señaladas de las comunidades de discurso.

De manera muy somera se sugiere que los términos “escuelas” o “Cultura moderna de la Historia”, frase acuñada por Guillermo Zermeño, carecen de algunos elementos apropiados para el estudio de la historiografía mexicana desde la experiencia de los historiadores investigados porque no dan cuenta de las prácticas de socialización propias del gremio. Se apunta a que, a la luz de las

características las comunidades de discurso que se han esbozado fue útil recurrir al término “comunidad de discurso”. Esta categoría nos parece más oportuna porque permite analizar la historiografía producida en centros académicos especializados y caracterizar al menos cuatro denominadores comunes de un red de historiadores: metodología de investigación, temporalidad estudiada, teorías sobre la historia y miembros de la comunidad.

Los estudios de Juan A. Ortega y Medina y de Pablo González Casanova sirven como botón de muestra de una realidad historiográfica mexicana compleja. Los préstamos (temáticos, teóricos y metodológicos) de los maestros a sus alumnos lograron cimentar interpretaciones originales. Las nuevas historias enriquecían el conocimiento sobre el pasado al tiempo que polemizaban con las interpretaciones previas.²⁷² Resulta lógico pensar que cuando dos comunidades de discurso abordaron una misma temporalidad, habría una polémica de orden teórico. Este fue el caso del debate que se llevó a cabo en 1946 a propósito de la verdad en la historia cuando Edmundo O’Gorman, Silvio Zavala y otros académicos disputaron sobre la forma más apropiada de historiar el pasado mexicano.

Pablo González Casanova realizó una serie de trabajos que tuvieron como objetivo historiar el proceso de la asimilación de la modernidad ilustrada. González Casanova obedeció a la temporalidad política del fin de la Colonia (1700-1808) para dar una explicación de la crisis y disolución de la cosmovisión “escolástica” del mundo, y la posterior interiorización de las foráneas ideas “modernas”. En este sentido, la relación entre catolicismo y modernidad es muy clara: el “canon cristiano” está regido bajo la filosofía escolástica. Ésta determina la cosmovisión del sistema colonial en todos los aspectos de la vida: la ciencia, la economía, la política, la religión y la filosofía. Como se trata de una filosofía holística, todos los miembros que componen una comunidad política deben estar regidos bajo este canon; aquel que actúa o piensa fuera del mismo es un trasgresor y un hereje. El

²⁷² Este es el caso de Pablo González Casanova, quien polemizó con Monelisa Pérez-Marchand respecto a la manera de abordar el tema de la asimilación de la Ilustración en México. *Vid. supra.* pp. 49-55. Por otra parte, Juan A. Ortega y Medina polemizó con otras interpretaciones historiográficas respecto al método y a la figura del Padre Hidalgo *vid. supra.* pp. 40 y 41, 98-100 respectivamente.

libre pensamiento y su posibilidad creativa no pueden existir bajo el sistema escolástico y mucho menos en aquél del siglo XVIII, ya decadente. Las ideas modernas que quebraron el sistema escolástico no fueron católicas, porque promovían la diversidad y libertad del pensamiento. Los “misoneístas” fueron aquellos que percibieron el riesgo del libre pensamiento para el “canon escolástico” y los “modernos cristianos”, en cambio, fueron los que buscaron conciliar el libre pensamiento con el catolicismo, lo cual condujo a su disolución. Para este historiador, el pensamiento moderno es, en su esencia, laico y ajeno al catolicismo.

En *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII mexicano* y en *La literatura perseguida en la crisis de la colonia* se enfatiza que tanto los “ilustrados” de la “modernidad cristiana” como los mexicanos “plenamente” modernos asumieron la posibilidad de moldear el futuro con respecto a valores que habían incorporado a su pensamiento. Reinhart Koselleck nombra a esta percepción consciente de los tiempos históricos “futuro abierto”, donde se conjugan la posibilidad de realizar cosas nuevas y la noción de progreso lineal de las sociedades humanas.²⁷³ En la literatura dieciochesca y la decimonónica existen evidencias sobre este profundo cambio de conciencia. No es fortuito que en su siguiente libro *Una utopía de América* estuviera dedicara a estudiar las expresiones artísticas censuradas por la Inquisición primero y las obras de Juan Nepomuceno Adorno después.

Recientemente, este tema ha sido abordado por los historiadores dedicados a los procesos de la independencia. Algunos historiadores han ido analizando los intercambios intelectuales de los “clérigos ilustrados” del siglo XVIII, quienes provocaron una ruptura con el escolasticismo.²⁷⁴ Estas investigaciones indagan las redes de comunicación de los saberes de los eruditos novohispanos y apuntan a que el proceso fue comenzado por los miembros preparados del clero. Como

²⁷³ Cfr. Reinhart Koselleck. “The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity”. En Reinhart Koselleck. *The practice of conceptual History. Timing History, spacing concepts*. Prefacio de Hayden White. Stanford, Stanford University Press, 2002. pp. 155-169.

²⁷⁴ Cfr. Iván Escamilla González. “La Iglesia y los orígenes de la ilustración novohispana. En María del Pilar Martínez López-Cano. *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México, IIH-UNAM, 2010. pp. 105-127.

analizó en su momento, el cambio del panorama conceptual en el siglo XVIII trajo consigo el cambio de las prácticas políticas. Para que nacieran las nuevas naciones latinoamericanas, fueron necesarios violentos procesos revolucionarios. Por otra parte, es necesario señalar que la historiografía actual considera que este cambio del vocabulario político apunta a que las ideas ilustradas parecieran beber de una tradición hispana propia, más que de un proceso de asimilación de ideas extranjeras, en este caso francesas.²⁷⁵

Pablo González Casanova también realizó un ensayo sobre la modernidad mexicana. En *Una utopía de América*, el autor analiza la dialéctica que marcó el proceso del pensamiento moderno. En la “introducción”, que tiene el curioso título de “El hombre moderno en México”, se reflexiona sobre las actitudes modernas en nuestro país nacidas desde la independencia y vigentes todavía en su presente. Así, este autor considera que la experiencia de la modernidad mexicana dio inicio con la independencia de la nación y seguía vigente en su tiempo. Ahí se sostiene que la última acción significativa realizada por este “hombre moderno de México” fue la Revolución Mexicana. Esto nos lleva a pensar que concluyó que existía continuidad entre la modernidad de finales del siglo XVIII y principios del XIX con su presente, pero ahora bajo la circunstancia revolucionaria.

Juan A. Ortega y Medina realizó una comparación entre la historia española y la inglesa durante la modernidad. Su intención fue señalar los elementos irracionales que caracterizaron el talante de unos y otros; explicar porqué los anglosajones se habían adaptado con facilidad a las exigencias del mundo moderno, mientras que los hispanos vivían en su presente “como huéspedes a veces extraños y, las más, morosos”.²⁷⁶ Él advierte que la Reforma cambió parte

²⁷⁵ Esta nueva perspectiva conceptual es sugerida en un inicio por François-Xavier Guerra. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 1992. 406 pp. A partir de ella se ha dado un vuelco a la interpretación de las independencias iberoamericanas. Para una vista en conjunto a partir de la historiografía véase Alfredo Ávila. “Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI”. En *Revista digital de Historia Iberoamericana*, Vol. 1 núm. 1 (2008). pp. 10-39. Hay también una revisión desde la historia conceptual descrita por Javier Fernández Sebastián. “La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?” en Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, comps., *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*. México, Universidad de Alcalá /UNAM, 2008, pp. 105-133.

²⁷⁶ Juan A. Ortega y Medina. *Reforma y Modernidad*. México, IIH-UNAM, 1999. p. 23

del sistema de creencias cristiano y que dicha escisión supuso también modificaciones profundas en la actividad cotidiana en general. En consecuencia, los efectos que tuvieron sobre los proyectos políticos, económicos y sociales fueron también significativos. Así, se comprende que la historia de los ingleses fue acorde con el mundo moderno, mientras que la española fue disonante con él.

Juan Antonio Ortega y Medina, quien pertenecía a la comunidad de discurso historicista encabezada por Edmundo O’Gorman, incorporó a la historiología ogormaniana algunas nociones conceptuales claves de la Sociología de la Religión de Max Weber. El *lebensführung* o modo de conducción de vida significa la sistematización de la vida práctica en función del sentido unitario de mundo que otorga una religión.²⁷⁷ Este concepto serviría al autor para explicar cómo las convicciones religiosas pueden regular todos los aspectos de la vida social y dar cuenta de las motivaciones internas de los individuos para actuar de un modo determinado. Resulta difícil saber si Ortega usó de manera consciente el concepto ideal weberiano, pues muy pocas veces cita la obra de Weber, y, además, la traducción disponible en español no rescató el concepto *lebensführung* con un vocablo homogéneo.²⁷⁸ No obstante, a lo largo de la obra aparecen las voces “resortes espirituales” y “gatillo psicológico”, los cuales parecen ser tentativas por traducir *lebensführung*. Fue así que pudo definir las motivaciones espirituales o, como les dice, los “resortes espirituales”, que impulsaron los proyectos políticos, evangelizadores, económicos y comerciales de españoles e ingleses. El repertorio de temas de la obra ortegamediniana podría estudiarse en función de este concepto que es fundamental.

Juan Ortega y Medina aspiraba a entender de manera significativa el pasado del Imperio español pues, como decía Edmundo O’Gorman, este pertenecía al pasado entrañable de nuestro ser. Así pues, se dispuso a buscar ese sentido valorando la importancia que tuvieron las creencias católicas en las acciones

²⁷⁷ Max Weber. *Economía y Sociedad*. México, FCE, 2014. pp. 556 y 557 y 622-630.

²⁷⁸ Francisco Gil Villegas fue el primero en discutir la importancia del concepto como tal dentro de una edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En este trabajo se ha mantenido la traducción del concepto como “modo de conducción de vida”, tal y como la recupera Gil Villegas. Cfr. Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor” en Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE, 2011. pp. 9-32

españolas. Cabe destacar que el proyecto “hispanocatólico” fue tan sólo “antimoderno” en sus ideales, no así en sus medios. La razón de estado y las justificaciones nacionalistas pusieron por primera vez al hombre como agente activo de la Historia y de la política. Los logros que tuvieron estas ideas son patentes: el dominio político de todos los reinos hispanos bajo la nueva figura del monarca español; la colonización de las Indias Occidentales y parte de las Orientales, todos configurados en un vasto Imperio. Además, es muy posible que estos logros causaran la envidia de sus vecinos y que de no haber sido parte de la modernidad (en su devenir y la configuración del mundo moderno) no habrían sido emulados por otras naciones europeas. En efecto, los españoles tuvieron la capacidad de extender su dominio sobre una porción importante de la Tierra, mas este poder no estaba orientado hacia el mundo, sino hacia Dios.

Existen tres textos que tratan directamente el tema del catolicismo y la modernidad para la historia iberoamericana: “Antecedentes de la conquista: *Philosophia Christi* y Contrarreforma” “La 'Universitas Christiana' y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI” “El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI” pues en el resto de la obra analizada se hace una historia comparada con la modernidad y el protestantismo, sobre todo de la historia anglosajona y angloamericana. En ellos se rastrea el *lebensführung español* a través de sus experiencias históricas, pero también incorpora otro tipo ideal: el “misticismo negador del mundo”. La experiencia histórica de los españoles iría acorde con este término weberiano. Los españoles, al igual que “el místico” weberiano, buscaron orientarse hacia el sentido unitario del mundo católico. Por tanto, los españoles sufrieron el mismo “desgarramiento” del místico weberiano al momento de afirmar su vocación de dominio espiritual. Los hispanos se aferraron a llevar a cabo su empresa siguiendo a pie juntillas las exigencias “morales” de la doctrina católica. Por ello, jamás cedieron un ápice a sus ideales como tampoco accedieron a realizar compromisos políticos o comerciales que contravinieran su probidad moral. La indisposición hispana por modificar su economía, su ciencia y sus hábitos se debió a que no estuvieron dispuestos a transgredir las sanciones morales del catolicismo.

El misoneísmo hispano tuvo dos consecuencias que se originaron de la misma actitud. Por un lado, los cristianos que rechazaban incorporarse a la misión hispana eran combatidos con fiereza; los protestantes obstaculizaban la misión hispana y arrastraban al pecado de la heterodoxia a los incautos. Por tanto, debían de ser exterminados o convertidos con la fuerza del poder político secular, la figura del *hereje* adquiere entonces el sentido de despojo de cristiandad para potenciar la misión universal y católica.²⁷⁹ La hipocresía política que implicaba usar la razón de estado, siempre orientada a los fines y desatendiendo los medios, fue duramente criticada por Ortega y Medina. Además, este historiador consideraba absurda la idea de imponer violentamente una creencia que pregonaba la conciliación. La segunda consecuencia fue la inventiva de los españoles para incorporar a los indios. Como ellos no habían conocido el Evangelio, había que enseñarlo y convertirlos por los medios necesarios. Los conquistadores y los misioneros son las expresiones de este mismo impulso tan español. Al final, la cultura indígena se incorporó al imperio después de pasar por el arduo proceso de evangelización. Juan Ortega y Medina juzgó que en estas contradicciones radicaba “toda la gloria y execración, toda la verdad y mentira” de España. En suma, la experiencia de la antimodernidad fue el fanatismo con el que los españoles buscaron imponer no sólo la creencia cristiana en su vertiente contrarreformista, sino también todo el dogma católico.

Juan Ortega y Medina se interesó por significar las características de nuestro *ser hispano*, mismas que fueron heredadas de la fe católica. El autor también quiso indagar sobre los efectos de las creencias puritanas en la experiencia más auténtica de la modernidad, por ello estudió a los pueblos anglosajones. La historia comienza en la emulación inglesa de los éxitos políticos hispanos. Esto produce una sensación de continuidad en el lector porque la historia de la modernidad inglesa es retomada precisamente donde fue dejada la española. El autor muestra en una forma implícita que el mundo moderno está compuesto por un caleidoscopio de experiencias históricas particulares, y para comprender su

²⁷⁹ Vid. p. 77 y 78. Para la definición de conceptos contrarios asimétricos véase Reinhart Koselleck. “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos” en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. pp. 206 y 207, 232-235 y 239-240.

desarrollo, ha de respetarse el origen de las diferentes vivencias de los pueblos que contribuyeron a moldearlo.²⁸⁰ El *Lebensführung* protestante recupera entonces la experiencia hispana para enriquecerla con sus propias ideas y para luchar por la hegemonía política.

Juan Ortega y Medina expone cómo los ingleses recuperaron la razón de estado para legitimar su propia empresa en América y para soñar que arrebatarían a los españoles sus posesiones en el Nuevo Mundo. Se observa que, si bien los recursos políticos de los ingleses concordaban con el de los españoles, el objetivo de su acción social no. Las creencias protestantes habían alejado a los ingleses de la idea de que sus acciones los conducen a la salvación. Por lo tanto, el objetivo de los ingleses consistió en realizar de la mejor manera posible su trabajo en el mundo, mientras Dios los tutelaba en su camino a la redención. Muchos fueron los efectos de estas creencias, pero Ortega y Medina destaca que la más importante fue que sus acciones estarían orientadas a dominar el mundo: la naturaleza y las sociedades.

En *El horizonte de la evangelización anglosajona en América* se recupera la noción weberiana de *ascetismo intramundano* para comprender mejor cómo fue que los ingleses eliminaron la finalidad trascendental a su propio *modo de conducción de vida*. La doctrina de la predestinación dejaba fuera toda posibilidad de actuar para salvarse, aunque existía la probabilidad de que Dios eligiera a ciertos miembros de la sociedad *y a su descendencia* para realizar su voluntad a través de ellos. Los elegidos actuarían por la gracia de Dios frente y dentro del mundo para realizar sus obras. Por el contrario, la inmensa mayoría de quienes no eran elegidos estaban de antemano perdidos; sus acciones jamás darían frutos orientados al bien por culpa de la naturaleza vil que los constituía. Siguiendo esta línea argumentativa, Juan Ortega y Medina prueba que los puritanos consideraron

²⁸⁰ Consideramos que esta es la crítica más atinada a la historiografía protestante, pues limitaría mucho la influencia del protestantismo en la vida moderna. Autores como Ernst Troeltsch establecieron una causalidad excesivamente sencilla, porque pensaron que la influencia del mundo católico se habría detenido en la Edad Media y que después fue un obstáculo para la evolución de los pueblos que mantuvieron el credo católico, o al menos, que los mantuvieron en el atraso. Por su parte, Ortega y Medina enriquecía la idea de mundo moderno porque incorporaba un cúmulo de experiencias diferentes pero afines que resultarían *ser* lo que somos actualmente. *Vid. supra.* pp. 100 y ss.

que los réprobos no podían ser sino un impedimento para realizar la obra de Dios. De forma idéntica a los católicos, los puritanos juzgaron que las personas que les impidieran realizar su misión habrían de ser privadas de su papel histórico. Por lo tanto, a los ojos de los puritanos, su política en Norteamérica era plenamente justificada y evidente. Los colonos habrían de predicar la Palabra de Dios para que los indígenas la conocieran y también tenían que aprovechar al máximo la tierra para beneficiarse de la misma. Ortega y Medina concluye que el resultado más patente fue que los colonos y sus herederos estadounidenses pensaron que todos los que no escuchaban este mandato divino no fueron *elegidos* y, por tanto, podían ser despojados de sus tierras para dejar que ellos realizaran la obra de Dios. Ortega y Medina piensa que los puritanos interpretaron el *Destino Manifiesto* desde su sistema de creencias. Para los siglos XIX y XX el *Destino Manifiesto* equivalía simplemente a una justificación de despojo. Los “anglopuritanos” no impusieron dominio sobre las almas de otros como los católicos, sino sobre sus posesiones materiales. Finalmente, su vocación al trabajo y al ordenamiento meticuloso de la vida resultaría en el éxito de la organización política y en una nueva configuración económica, el capitalismo.

Juan Ortega y Medina explica porqué la evangelización puritana, al contrario de la católica, fue tremendamente inflexible en sus métodos. Los puritanos creían que su acción misionera sólo podía encaminar a los indios norteamericanos en las vías de la salud espiritual. Los evangelizadores pensaron que así ellos sólo pondrían a ponían a su disposición el Libro Sagrado, Dios elegía de entre los indígenas aquellos que debían de salvarse. Así pues, los ingleses debían de encontrar un modo para que los indios leyeran la Biblia (ya fuera en su idioma, en inglés o en los idiomas originales del Libro), de forma tal que pudieran constituir sus propias comunidades cristianas. Éstas formarían un Pacto ético-político de alianza con los ingleses de forma tal que nadie pudiera transgredir las sanciones puritanas. Juan Ortega y Medina apunta que los indígenas tuvieron una enorme dificultad para acatar este proceso de aculturación y que los puritanos, en virtud de la misma doctrina de la predestinación, consideraban como señal de ser condenados e irredentos a todos los que abandonaban este *modo de conducción*

de vida. Los indios quedaron perdidos, pues al romper el pacto, pasaban de paganos a infieles. Los colonos no vieron motivo que impidiera apartarlos de sus tierras o eliminarlos mediante la guerra. Juan Ortega y Medina concluye que esto no se debió a que los ingleses tuvieran una cruel naturaleza innata, sino que sus convicciones religiosas los condujeron inconscientemente por este camino.

A diferencia de González Casanova, Juan Ortega y Medina realizó una mirada que hacía más compleja la idea de modernidad. Ortega y Medina concibió una historicidad que constituyó al menos dos modos de ser, el hispano y el anglosajón. En otras palabras, la manera en la que el desarrollo histórico construyó la identidad inglesa y española nos indica al menos dos maneras de ser en la modernidad. Cada experiencia histórica tiene afinidades y disparidades con la noción de mundo moderno. Si los ingleses tenían éxito era porque su *lebensführung* coincidía más con las exigencias del mundo moderno, mientras que el *modo de conducción de vida hispano* no empataba con él. Además de esta comparación, valoró aquello que fue dejado de lado en las empresas de cada uno de estos pueblos, esto es, el “costo” de los proyectos de cada nación. Por una parte, los pueblos iberoamericanos habían alcanzado incorporar a los indígenas a su cultura y defenderlos de los abusos de la explotación. La cultura hispanoamericana armonizaba con las culturas que habían incorporado al imperio. Por el otro lado, los pueblos anglosajones habían destruido y despojado a los indígenas de las tierras que llegaron a colonizar; no existió ningún tipo de integración y por ello los norteamericanos se quedaron sin las “raíces telúricas” de su continente. Por ello, los norteamericanos se sentían como europeos en una tierra ajena, extraña a su modo de ser.

Podríamos aventurarnos a concluir que los conceptos elaborados por Pablo González Casanova (a saber “misoneísmo” “modernidad cristiana” y “el hombre moderno en México”) y por Juan A. Ortega y Medina (es decir, “antimodernidad hispanocatólica” y “modernidad angloprotestante”) sugieren una forma *propia* de interpretar la modernidad. Los autores conjugan la historia iberoamericana con la noción de modernidad, lo que nos habla del horizonte de expectativas que tienen de su propio mundo. Juan Antonio Ortega y Medina y Pablo González Casanova,

como hombres modernos que son, aspiraron a modificar su entorno en relación a una serie de valores “universales”. Pablo González Casanova utilizaría, poco tiempo después de escribir las obras aquí seleccionadas, el término “democracia” para dar a entender que el ideal de la Revolución Mexicana aspiraba a distribuir entre la mayor cantidad de personas posible la mayor cantidad de bienes y servicios materiales como la mayor participación política posible. Juan Ortega y Medina, en cambio, fue muy poco dado a escribir sus propias aspiraciones en sus obras. No obstante en ellas se puede observar que todos los ideales liberales deben adquirir un carácter normativo para las sociedades modernas. Así pues se debe indagar en el pasado, constituyente de nuestro ser, aquellas cosas que pueden modificarse para mejorar nuestro entorno.

Este trabajo pretende enriquecer el conocimiento de la historia de la historiografía en México a través de dos estudios de caso. Pablo González Casanova y de Juan Ortega y Medina comenzaron su vida académica en un ambiente donde podían dedicarse de lleno a la investigación. La diversificación de los temas estudiados por los historiadores les permitió elegir temas que iban más allá del ámbito de la historia de México. Si bien tuvieron grandes limitaciones en las fuentes y en las afirmaciones que pudieron hacer en sus investigaciones, sus trabajos resultan importantes por dos aspectos estrechamente vinculados. Por un lado, las investigaciones que realizaron vinculan la historia nacional con acontecimientos universales y establecen la relación que existe entre unos y otros. Por otra parte, estos profesores fueron los que enseñaron historia universal y encaminaron al estudio de los problemas que actualmente se analizan en México sobre el mundo moderno. Muchos de los libros que fueron traducidos al español por estos maestros son los que actualmente tenemos a nuestra disposición para aprender sobre las corrientes historiográficas de otros países o son traducciones

de las historias escritas por historiadores;²⁸¹ mucho de lo que se hace actualmente se escribe sobre historia universal desde México recupera consciente o inconscientemente sus interpretaciones; muchos de los cursos que hoy en día se imparten fueron concebidos y problematizados por estos maestros. No obstante, la historia de la historiografía de México tiene escasos estudios sobre los historiadores que, pese a las dificultades que conllevaba, estudiaron el pasado más allá de las fronteras mexicanas.

²⁸¹ Así, Pablo González Casanova tradujo, por ejemplo *Introducción a la Historia* de Marc Bloch para el Fondo de Cultura Económica. Por su parte, la labor de traducción de Juan Ortega y Medina es mucho mayor, pero en ella destacan los viajeros alemanes y anglosajones que vinieron a México, y las reflexiones de algunos filósofos de la historia alemanes como Schiller, Winckleman y obras de hispanistas como Ludwig Pfandl. Vid. Cristina González Ortiz. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones*. México, INAH-UNAM, 2004. pp. 85-89-

FUENTES DE CONSULTA:

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Trad. Mercedes Ruvitoso. Valencia, Pre-Textos, 2013. 215pp.

_____. “¿Qué es un paradigma?” en *Fractal* [edición virtual], núm. 72 [Disponible en: www.fractal.org/GiorgioAgamben.htm; Consulta 3/3/2015]

ALTAMIRA CREVEA, Rafael. *Proceso histórico de la historiografía humana*. México, COLMEX, 1948. 255pp.

ÁVILA, Alfredo. “Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI”. En *Revista digital de Historia Iberoamericana*, Vol. 1 núm. 1 (2008). pp. 10-39

BLOCH, Marc. “Les transformations des techniques comme problème de psychologie collective” en *Mélanges historiques*. París, CNRS, 2011. pp. 791-799.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la Historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. 2ª Ed. México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 1994. 334pp.

COSÍO VILLEGAS, Daniel. *Memorias*. México, Juan Mortiz, 1976. 360pp.

DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* 9ª Ed. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 2011. 220 pp.

ESCAMILLA GONZÁLEZ, Iván. “La Iglesia y los orígenes de la ilustración novohispana. En María del Pilar Martínez López-Cano. *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México, IIH-UNAM, 2010. pp. 105-127

ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco*. 2ª Ed. México, Era, 2000. 231pp.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. “La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?” en Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, comps., *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*. México, Universidad de Alcalá / UNAM, 2008, pp. 105-133.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*. 8ª Ed. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. 2 vols. Salamanca, Sígueme, 1999.

GIL VILLEGAS, Francisco M. *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

(1905-2012). México, Centro de Estudios Internacionales/El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2013. 1423 pp.

GONZÁLEZ CASANOVA Y DEL VALLE, Pablo. "Aspectos políticos de Palafox y Mendoza." En *Revista de historia de América*. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia) Núm. 17. (Junio, 1944). Pp. 27-67

_____. *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948. 226pp.

_____. "El pecado de amar a Dios en el siglo XVIII" en *Historia Mexicana*. Vol. 2 núm. 4 (1953). pp. 529-548.

_____. *Una utopía de América*. México, El Colegio de México, 1953. 171 pp.

_____. *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, El Colegio de México, 1958. 189 pp.

_____. *Un utopista mexicano*. México, Secretaría de Educación Pública, 1987. 143pp. (Lecturas mexicanas, 95)

_____. *La democracia en México*. 14ª Ed. México, Era, 1983. 333pp.

GONZÁLEZ ORTIZ, María Cristina. *Juan A. Ortega y Medina entre andrenios y robinsones*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. 275 pp.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 1992. 406 pp.

HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000. 402pp.

HOBBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. 6ª Ed. Barcelona, Crítica, 2003. 610pp.

KNIGHT, Carl. "Unit-Ideas Unleashed: A reinterpretation and reassessment of Lovejovian methodology in the History of Ideas". En *Journal of the Philosophy of History*, núm. 6 (2012). pp. 195-217.

- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona, Paidós, 1993. 368pp.
- KOSELLECK, Reinhart. "The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity". En Reinhart Koselleck. *The practice of conceptual History. Timing History, spacing concepts*. Prefacio de Hayden White. Standford, Standford University Press, 2002. pp. 155-169.
- _____. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogenésis del mundo burgués*. Trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela. Madrid, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, 2007. 287 pp.
- _____. "Historia de los conceptos y conceptos de historia". En *Ayer*. Vol. 53, no. 1 (2004). 27-45
- LACAPRA, Dominick. "Rethinking Intellectual History and Reading texts" en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History. Reappraisals & new perspectives*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982. pp. 47-85
- LIDA, Clara y José A. Matesanz. *El Colegio de México. Una hazaña cultural*. México, COLMEX, 1990. 395 pp. (Jornadas, 117)
- LUHMANN, Niklas. "La cultura como concepto histórico" en *Historia y Grafía*. Núm. 8 (1997). Pp. 11-33
- MATUTE, Álvaro. "Setenta años de historiografía mexicana" en *Estudios historiográficos*. Cuernavaca, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades/Gobierno del Estado de Morelos, 1997. pp. 49-70.
- Mayer González, Alicia. *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. 573 pp.
- MENÉNDEZ MENÉNDEZ, Libertad. "La Escuela Nacional de Altos Estudios y la Facultad de filosofía y Letras." (Doctorado en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras) 1996. 737 pp.
- NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. 2ª Ed. Trad. Pablo Herrera, Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid, Arena, 2001. 206 pp.
- O'GORMAN, Edmundo. *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*. Edición Facsimilar. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. VIII + 349 pp.
- _____. "¿Tienen las Américas una Historia común?" en *Historiología: Teoría y práctica*. Estudio preliminar y edición de Álvaro

Matute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. pp. 3-28.

O'GORMAN, Edmundo. "La conciencia histórica en la Edad Media." *Historiología: Teoría y práctica*. Estudio preliminar y edición de Álvaro Matute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. pp. 29-66

ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio. "Antecedentes de la conquista: *Philosophia Christi* y Contrarreforma" en Rafael García Granados (comp.) *Cortés ante la juventud*. México, Jus, 1949. pp. 119-143.

_____. *Reforma y Modernidad*. Prólogo y edición de Alicia Mayer González. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. 219 pp. (Serie Historia General, 19)

_____. *México en la conciencia anglosajona*. Vol. 1. México, Porrúa y Obregón, 1953. 120 pp. (México y lo mexicano, 13)

_____. *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica. Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la hispanocatólica en América*. (Tesis de doctorado en Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México), octubre de 1952. VII+271pp.

_____. "El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo" en Juan A. Ortega y Medina. *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. México, Universidad Veracruzana, 1962. pp. 17-34.

_____. "Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente" en Juan A. Ortega y Medina. *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. México, Universidad Veracruzana, 1962. pp. 37-86.

_____. "El indio absuelto y las Indias condenadas en *Las cortes de la muerte*, auto popular español del siglo XVI" en Juan A. Ortega y Medina. *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. México, Universidad Veracruzana, 1962. pp. 89-123

_____. "Ideas de la Evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de América." en Juan A. Ortega y Medina. *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*. México, Universidad Veracruzana, 1962. pp. 127-143.

_____. "La *Universitas Christiana* y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI". *Filosofía y Letras*, núms. 51-52 (jul-dic 1953). pp. 159-189.

_____. "El sentido de la pugna angloespañola por el dominio oceánico en el siglo XVI". *Filosofía y Letras*, núms. 63-64-65 (ene-dic 1957). pp. 173-220.

- _____. "La historia en el Teatro o el descrédito hispánico en la Historia". *Anuario de Historia*. Año I (1961) pp. 229-241.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio. *Obras I. Europa Moderna*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. México, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. 490 pp.
- _____. *Obras II. Evangelización y Destino*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. México, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. 709 pp. 572 pp.
- _____. *Obras III. Literatura viajera*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. México, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- _____. *Obras IV. Humboldt*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. México, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- _____. *Obras V. Historiografía y teoría de la Historia*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. [En prensa].
- _____. *Obras VI. Descubrimiento y conquista*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. [En prensa].
- _____. *Obras VII. Temas y problemas de historia*. Alicia Mayer González y María Cristina González Ortiz compiladoras. [En prensa].
- PÉREZ-MARCHAND, Monelisa Lina. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la inquisición*. 2ª Ed. México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2005. 240pp.
- PINAL RODRÍGUEZ, Karla Alejandra. "Vivir para historiar, historiar para vivir. La profesionalización de la historiografía en México: una propuesta revisionista (1850-1950)." (Maestra en Historia de México, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara). 2014. 330pp.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Trad. de Rafael Agapito. Madrid, Alianza, 1998. 153 pp.

- _____. *Catolicismo Romano y Forma Política*. Traducción y notas de Pedro Madrigal, Estudio Preliminar de Ramón Campderrich Bravo. Madrid, Tecnos, 2011. LXXXVIII+68pp.
- _____. *Romanticismo político*. Trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Introducción de Jorge E. Dotti. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000. 250pp
- SEMO GROMAN, Ilán. "Borges, Foucault y el historiador como lector" en *Historia y Graffía*, núm. 26 (2006). pp. 191-219
- TORRES GUILLÉN, Jaime. "Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova. Una biografía intelectual." (Doctor en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara). 2012. 888pp.
- TROELTSCH, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches*. 2 Vols. Traducción de Olive Wyon, Introducción de Richard Niehbur. Chicago y Londres, Chicago University Press, 1981.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 2ª Ed. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, traducción de Luis Legaz Lacambra. México, Fondo de Cultura Económica, 2011. 580pp.
- _____. *Economía y sociedad*. 3ª Ed. Edición crítica y estudio preliminar de Francisco Gil Villegas. Traducción del alemán José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas. México, Fondo de Cultura Económica, 2014. 1452 pp.
- ZAVALA, Silvio. *Estudios indianos*. México, El Colegio Nacional, 1949. 460pp.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, CEH-COLMEX, 2002. 246pp.