

ÉTICA, MÍSTICA Y POLÍTICA EN EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA Y LEOPOLDO ZEA

Ethic, mystic and politics in Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea

Andrés Kozel*

Resumen

El artículo propone un ejercicio de contrapunto entre las obras de Ezequiel Martínez Estrada (Argentina, 1895-1964) y Leopoldo Zea (México, 1912-2004), centrando la atención en dos dimensiones básicas: (a) la manera de concebir el vínculo del intelectual con la política; (b) el modo de pensar las relaciones entre las esferas de lo dado, lo inminente y lo deseable. Se introducen las siguientes hipótesis descriptivas: 1) Con respecto al ámbito de lo dado, en ambos casos se asiste a una estimación crítica del mismo que, en términos de auto-percepción, gravita hacia una identificación con las figuras del terapeuta y del predicador; 2) En relación con la esfera de lo deseable, se identifica en ambas obras un movimiento orientado, de un lado, a combinar un innegable afán de modernidad con una también innegable fascinación por realidades y lógicas tipo *Gemeinschaft* y, del otro, a preservar cierta tensión relacionada con el plano de lo trascendente; 3) Dicho movimiento ostenta acentos específicos en cada caso, quedando asociado a motivos simbólicos e implicaciones prácticas dispares.

Palabras clave: Ezequiel Martínez Estrada, Leopoldo Zea, ética, mística, *ethos* latinoamericano, comunidad.

Abstract

The paper presents a counterpoint between the works of Ezequiel Martínez Estrada (Argentina, 1895-1964) and Leopoldo Zea (México, 1912-2004), focusing on two basic dimensions: (a) their conception of the nature of the links between the intellectual and politics, and (b) the ways they frame the

* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET). Correo electrónico: andres.kozel@gmail.com

relationship between the realms of the given, the imminent and the desirable. It sets up the following hypothetical framework: 1) in both cases we are witnessing a critical appraisal of the given that, in terms of self-perception, gravitates toward an identification with the figures of the preacher and the therapist; 2) with respect to outlining the desirable, in both works there is a clear movement, on the one hand, to combine an undeniable urge towards modernity with an undeniable fascination with *Gemeinschaft*-type realities and logic, and on the other, to preserve a certain tension related to the transcendental plane, and 3) in each case the movement unfolds in its own way, resulting in different types of association with symbolic motifs and also, very notably, practical implications.

Keywords: Ezequiel Martínez Estrada, Leopoldo Zea, ethic, mystic, latin american *ethos*, community.

Recibido: 14 de diciembre de 2012.

Corregido: 12 de abril de 2013.

Aceptado: 15 de abril de 2013.

Propósito

Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) y Leopoldo Zea (1912-2004) no parecen ser autores comparables. Aquí voy a proponer, sin embargo, que el establecimiento de un contrapunto entre sus textualizaciones puede ser productivo, y que puede serlo no sólo desde el punto de vista de una historia intelectual comparada, sino también desde el anhelo de insuflar algún tipo de vigor dialéctico al latinoamericanismo. ¿Qué entender por latinoamericanismo? Me interesa pensarlo como una tradición ideológico-cultural específica, entre cuyos rasgos definitorios han de contarse no sólo el carácter desperejo y la dudosa vigencia, sino también la coexistencia, en su seno, de los dos rasgos siguientes: (a) una estimación crítica de la experiencia dominante de modernidad, y (b) la percepción según la cual la trágica a la vez que prodigiosa experiencia histórica latinoamericana alberga un conjunto de elementos que permiten apreciarla no solo como un caso de “desarrollo frustrado” o como una “vía muerta”, sino también como una opción relativamente abierta y, en tanto tal, portadora de algún

tipo de mensaje que ofrecer a una civilización en crisis.¹ Desde esta clave, estudiar el pensamiento latinoamericano, o, si se prefiere, cultivar la tradición latinoamericanista, tendría que ver con perfilar sistematizaciones comprensivas de las distintas formulaciones por medio de las cuales nuestra cultura ha ido procesando simbólicamente los dos rasgos referidos. Dando por hecho que una parte de las textualizaciones martinezestradianas y eventualmente la totalidad de la producción zeiana integran, en calidad de referencias clásicas, la tradición latinoamericanista, el presente ejercicio se ofrece como una propuesta de caracterización de sus respectivas versiones de latinoamericanismo, colocando el énfasis en el vínculo entre ética, mística y política. Se introducen las siguientes hipótesis descriptivas: 1) En los dos casos se asiste a una estimación crítica de *lo dado* que, en términos de auto-percepción, gravita hacia una identificación con las figuras del predicador y del terapeuta colectivo; 2) En relación con el delineamiento de *lo deseable*, se identifica en ambos casos un movimiento orientado, de un lado, a combinar un innegable afán de modernidad con una también innegable fascinación por realidades y lógicas tipo *Gemeinschaft* y, del otro, a preservar cierta tensión relacionada con el plano de lo trascendente; 3) Dicho movimiento ostenta en cada caso acentos específicos, quedando asociado a motivos simbólicos y, también, a implicancias parenéticas de remarcable diversidad.

Antes de iniciar el recorrido interesa dejar asentadas dos advertencias, una de enfoque y otra de método. Primera: el ensayo no quiere explicar a Martínez Estrada ni a Zea; más que perfilar una sociología de estos intelectuales, desea contribuir a potenciar, con base en un ejercicio de contrapunto, la comprensión de sus versiones de latinoamericanismo; no es ajeno a ello el hecho de que, líneas atrás, se haya intentado definir al latinoamericanismo

¹ Entre las numerosas referencias que podrían mencionarse en este sentido, quisiera destacar aquí las siguientes: Morse, Richard (1982), *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, y la serie textual elaborada por José Gaos en el lustro largo que siguió a su arribo a México, y que fue recogida en los tomos V, VI y IX de sus *Obras Completas*.

como tradición ideológico-cultural.² Segunda: no siempre es posible, en un espacio tan breve, superar los desafíos ligados a los dos hechos siguientes: los puntos de vista de Martínez Estrada y de Zea fueron variando a lo largo del tiempo; ninguna de sus formulaciones se presenta exenta de inconsistencias y desgarramientos.³ La propuesta surtirá mejor efecto si el lector tiene presente ambas prevenciones.

Escritura y drama

En los momentos seminales de los itinerarios de Martínez Estrada y de Zea se detecta la apremiante necesidad de nombrar los males del mundo y de buscar su reparación por medio de la escritura. Presente en ambos, ese afán asumió modulaciones específicas en cada caso. Vale la pena considerarlas por separado.

Según el testimonio retrospectivo del propio Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (1933) fue el fruto de una suerte de revelación mística.⁴ Libro del desasosiego que rumia la derrota de todos los valores positivos, *summa* de todas las tomas negativas disponibles acerca de la realidad circundante,⁵

² Con respecto a la noción de tradición, la referencia ineludible es Gadamer, Hans (1992), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, dos tomos. También, Ricoeur, Paul (1996), *Tiempo y narración III, El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, en particular el cap. 7: "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica".

³ Para asedios más exhaustivos a ambas obras, de los cuales el presente ejercicio es tributario: Kozel, Andrés (2008), *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, Nostromo ediciones/PPELA-UNAM, México, cap. IV, y Kozel Andrés (2012), *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, El Colegio de México, México. Se ofrecen allí amplios inventarios bibliográficos.

⁴ Martínez Estrada, Ezequiel (1969), "Sobre Radiografía de la pampa (preguntas y respuestas)", en *Leer y escribir*, Joaquín Mortiz, México, compilación preparada por Enrique Espinoza –seudónimo de Samuel Glusberg–.

⁵ Para León Sigal, *Radiografía de la pampa* condensa todos los temores, angustias, fantasmas y obstáculos que eventualmente desgarraban a la sociedad argentina. Sigal, León (1991), "La radiografía de la pampa: un saber espectral" en Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Archivos,

Radiografía... quiso, como su título lo insinúa, mostrar la realidad profunda de la pampa, que es metonimia de la Argentina y, también, al menos en parte, de (Latino)América. La mostración puede dar lugar a la catarsis: a la realidad profunda “tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud.”⁶ La hechura del libro representó para el autor un esfuerzo supremo: durante los siguientes siete años no pudo escribir ninguna otra cosa y se dedicó a estudiar violín, porque –según confesó– no se atrevió a matarse.⁷ La vuelta a la escritura, que tuvo lugar a partir de 1940, no supuso atenuación alguna de la intensidad de su involucramiento en la disputa contra lo que él entendía era el mal: desafecto al gobierno de Perón, Martínez Estrada padeció durante los años peronistas una enfermedad de la piel. Esta vez, el malestar no le impidió escribir –de hecho, en ese tiempo dio a conocer las que tal vez son sus obras más logradas: *Muerte y transfiguración del Martín Fierro, ensayo de interpretación de la vida argentina* (1948) y *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951)–, aunque sí le impuso la frecuentación de espacios hospitalarios y, también, cierto grado de postración. En 1949 Martínez Estrada se radicó en Bahía Blanca, adentrándose en una suerte de exilio interior. Su recuperación física coincidió con la caída de Perón, que tuvo lugar en septiembre de 1955.

A partir de mediados de los años cuarenta, se identifica en los escritos martínezestradianos lo que cabría designar como universalización del ámbito del mal. En el origen de este proceso se encuentran varios elementos; destaca entre ellos la asimilación

Madrid, p. 502n. “Tomas negativas” es una expresión empleada por el propio Martínez Estrada para referirse al *Martín Fierro*: Martínez Estrada, Ezequiel (1948), *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, FCE, México, tomo II, p. 396.

⁶ Martínez Estrada, Ezequiel (1991), *Radiografía de la pampa*, Archivos, Madrid, pasaje final.

⁷ Referido en Viñas, David (1982), “Ezequiel Martínez Estrada, hace tiempo y allá lejos”, en *Cuadernos Americanos*, México, núm. 6, p. 154.

textual tanto de su visita a los Estados Unidos –que tuvo lugar en 1942–,⁸ como de la segunda guerra mundial y sus consecuencias. En *Sarmiento*, volumen aparecido en 1946, Martínez Estrada llega a sostener que la percepción sarmientina de la Argentina como país semicivilizado era acertada, pero incompleta y sesgada: también Inglaterra y los Estados Unidos eran países fundados sobre la ignominia; la grandeza que Sarmiento había visto en ellos encubría injusticias, crueldades e infamias; la barbarie era el subsuelo de la civilización...⁹ En *Muerte y transfiguración...* hay pasajes orientados en la misma dirección, de alto dramatismo. Martínez Estrada caracteriza con severidad el mundo documentado y elaborado artísticamente en el *Martín Fierro* de José Hernández –un mundo terrible y siniestro, donde el individuo flota sin arraigo y sin amparo, siendo acometido por los mismos encargados de velar por su estabilidad y seguridad–, y señala que la responsabilidad de semejante situación corresponde a entidades abstractas, divinidades informes que ni siquiera somos capaces de pensar. De inventariarse los males, se obtendría un rompecabezas que, mirado de un lado, sería un jardín, mientras que, visto del revés, sería “una maraña de víboras y leopardos acometiéndose...” Seguidamente, concluye: “No me refiero ahora a la Argentina exclusivamente; con motivo del *Martín Fierro* puedo cómodamente entrar a juzgar así a las naciones todas (...), a la historia humana en bloque”. Así, el poema hernandiano pasa ser imagen cierta de un mundo terrible que habitamos sin conocer, y clave para una filosofía de validez ecuménica.¹⁰

⁸ Según J. Manuel Espinosa la invitación a Martínez Estrada tuvo lugar en el marco de un plan de intercambio cultural iniciado oficialmente en 1938, orientado a influenciar en sentido favorable los sentimientos públicos hacia los Estados Unidos. Muchos intelectuales de renombre visitaron los Estados Unidos en ese marco. La referencia, en la “Introducción” de Joaquín Roy a Martínez Estrada, Ezequiel, *Panorama de los Estados Unidos*, Torres Agüero, Buenos Aires, edición a cargo de Joaquín Roy, p. 22 y nota 18.

⁹ Martínez Estrada, Ezequiel (1969), *Sarmiento*, Sudamericana, Buenos Aires.

¹⁰ Martínez Estrada, Ezequiel (1948), *Muerte y transfiguración del Martín Fierro*, FCE, México, Tomo II, pp. 380-382.

En 1956 y 1957 Martínez Estrada dio a conocer una serie de escritos que lo situaron en un lugar novedoso en el debate sobre la significación del peronismo. La novedad estuvo dada, en primer lugar, porque su interpretación colocó el énfasis sobre problemas de más larga data, por lo que acabó siendo más o menos comprensiva del fenómeno; en segundo lugar, porque su crítica se articuló a una implacable puesta en cuestión del anti-peronismo y del pos-peronismo en general.¹¹ La posición de Martínez Estrada fue original, también, porque su formulación apeló a un lenguaje y a un acervo de imágenes de raigambre bíblica y de resonancias profético-mesiánicas.¹² Los ejemplos de esto son numerosos y, a veces, sobrecogedores: Perón es un falso Mesías o un Judas Iscariote; quienes se oponen al capitalismo de siete cabezas son como Judas Macabeo; al pueblo hay que hablarle en el lenguaje de los profetas...¹³ El libro *Exhortaciones* marca uno de los momentos culminantes de este proceso. En casi todos los textos que lo componen se aprecian marcas proféticas, mesiánicas, apocalípticas.¹⁴ Dirigiéndose a los dueños del dinero, de las armas, de los credos y de los saberes –al poder en sus múltiples formas–, Martínez Estrada evoca el célebre pasaje de Mt. 19: 23-30 y profetiza un segundo diluvio purificador, imagen a la que

¹¹ Martínez Estrada se volvió una figura incómoda tanto para los antiperonistas –por ejemplo Borges–, como para los que integraban la franja nacional-popular –Jauretche, Hernández Arregui–.

¹² “Se comprenderá que si he concebido y dado a luz, a los 60 años y después de 40 de una carrera victoriosa, un ser apocalíptico que también a mí me espanta, ha de haber sido porque a ello me impelía una fuerza superior a las propias.” Martínez Estrada, Ezequiel (1956), *¿Qué es esto? Catilinaria*, Lautaro, Buenos Aires, p. 15.

¹³ En un improvisado discurso pronunciado durante una cena ofrecida al Ministro de Educación en Bahía Blanca, Martínez Estrada, tras compararse con Job, dijo que el país había pecado gravemente, olvidando a sus niños, que eran los enviados de Dios. En la misma ocasión señaló que Perón fue un “castigo de Dios”, del mismo modo que lo habían sido Atila, Genghis Khan, Hitler y Stalin. Martínez Estrada, Ezequiel (1956), *Cuadrante del pampero*, Deucalión, Buenos Aires, pp. 82-88.

¹⁴ Los títulos son suficientemente indicativos: el del volumen en sí, y los de varias de sus piezas: “Nueva epístola a los romanos”, “Exhortación a los jueces”, “Sermón en el desierto”, etc. Martínez Estrada, Ezequiel, (1957), *Exhortaciones*, Burnichon, Buenos Aires.

conecta la de la elevación incontenible de olas emancipadoras formadas por cientos de millones de sometidos que exigen justicia. Martínez Estrada escribe para cumplir con un deber, y para ofrecerles a los lectores una posibilidad de reflexión moral, sin esperar recompensa ni, tampoco, castigo:¹⁵ “cada redentor viene con su propia cruz (...) Yo me honraría en morir negado y aborrecido por la población conspicua [...]; pero sospecho que no tendré ni el alivio del destierro.”¹⁶ De modo semejante a muchos profetas, místicos y santos, Martínez Estrada tiende a hacer de su propio anacronismo una virtud.

Por esos mismos años Martínez Estrada profundizó su distancia con respecto a la elite intelectual argentina –parte principalísima de esa población conspicua por la que buscaba ser aborrecido–. Viajó por el mundo –Rumania, la URSS, Austria, Alemania, Chile y México– y, en cierto momento, se marchó del país, para radicarse en México y en Cuba, con cuya incipiente revolución se identificó entusiastamente. En 1964 retornó a Bahía Blanca, donde falleció a comienzos de noviembre. Su regreso al país pudo haber obedecido a razones políticas, personales, o a una combinación de ambas; quizá, también, a cierta reticencia suya a las magnificencias y el estrépito con los que, según su peculiar mirada, el país lo habría honrado de haberse vuelto un mártir muerto en el destierro...

La labor escritural de Zea dio inicio a comienzos de la década del cuarenta, sobre el telón de fondo de la guerra del mundo. Los planteamientos vertidos en *En torno a una filosofía americana*¹⁷ fueron el primer resultado palpable de la célebre recomendación de su maestro José Gaos –“¿por qué no estudia usted un tema

¹⁵ *Ibid*, p. 56. Aquí, como en otros escritos de esa etapa, la prédica martínezestradiana avanza bajo la guía de Simone Weil.

¹⁶ Martínez Estrada, Ezequiel (1983), *Las 40*, Torres Agüero, Buenos Aires, p. 11.

¹⁷ En enero de 1942 Zea fue enviado por El Colegio de México a dictar una serie de conferencias en la Universidad de Michoacán; poco después, el esquema de las intervenciones se publicó en *Cuadernos Americanos*; tres años más tarde apareció la versión completa en un volumen de la colección *Jornadas de El Colegio de México*. *En torno a una filosofía americana* resultó ser el título tanto del artículo de 1942 como del libro de 1945.

mexicano...?”—, así como de la inquietud americanista que, a lo largo de 1941, había despuntado en el ámbito intelectual mexicano; son además, y ello es muy importante aquí, tributarios directos de las ideas que, hacia la misma época, Gaos había comenzado a perfilar con respecto al pensamiento en lengua española.¹⁸ ¿En qué consistían esas ideas? Para Gaos, la guerra en curso era expresión de una profunda crisis de los principios; a su vez, la crisis de los principios era consecuencia del creciente y eventualmente irreversible predominio del inmanentismo irreligioso en el mundo contemporáneo; la crisis podría superarse acudiendo a algún tipo de reformulación metafísica —una “metafísica de nuestra vida”—; el orbe iberoamericano —posible “extremo crítico del inmanentismo”— podría jugar un papel en ese sentido.¹⁹ Hay matices distintivos entre las elaboraciones de aquel Gaos y del joven Zea; no hay espacio para tratarlos en detalle aquí. Diré, apenas, que uno de los aspectos que hacen de Zea un autor distinto a Gaos concierne al tono y a la orientación de sus intervenciones: desde 1942, y podríamos decir que hasta el final de sus días, Zea habló como un terapeuta y, también, como un heraldo del porvenir. La opción por habitar este específico lugar de enunciación —en el cual sería muy difícil sorprender a Gaos— parece estar ligada al hecho de que el trabajo simbólico zeiano se recostó de manera constante sobre tres pares de oposiciones interconectados: problema/solución; dolencia/cura; propio/ajeno.²⁰

Interesa insistir sobre el autosituarse de Zea en el lugar de terapeuta colectivo, así como ponerlo en relación con otros dos

¹⁸ Estos aportes de Gaos han sido recogidos en el tomo VI de sus *Obras Completas*.

¹⁹ Las expresiones entrecomilladas son de Gaos. Aunque no forma parte de los propósitos de este estudio, corresponde poner de relieve que, ulteriormente, Gaos al parecer abandonó la disposición a tematizar la posibilidad de que el orbe cultural iberoamericano tuviera algo que decir ante las consecuencias del creciente predominio de las versiones más extremas del inmanentismo irreligioso, en el sentido de poder hacer vibrar algún tipo de eco trascendente en el mundo.

²⁰ Zea le habla a América —en principio, a toda ella; después, a “esta”, “nuestra”, “hispano”, “ibero” o “latino” América— como si la entidad fuese su paciente: para curarse de sus dolencias y realizar un aporte a la resolución de la crisis, debe dejar de imitar lo ajeno y acudir a soluciones propias.

impulsos que, aunque enraizados en contextos distintos, caracterizaron a su prédica en un sentido general. El primero es su temprana identificación con la sofística clásica, entendida como punto de vista contrario a la tesis aristocrática del saber y, también, como postura orientada a poner de relieve que la filosofía puede ser, más que ciencia de lo que es, ciencia de lo que se quiere que sea y, en tanto tal, retórica o, directamente, ideología: en Zea, las palabras son sólo instrumentos político-sociales, que se ponen al servicio de intereses. El segundo impulso remite a la disposición a cultivar, ya en los años cincuenta, y siguiendo las propuestas de Arnold Toynbee, un lenguaje y, por lo mismo, un horizonte semántico y doctrinario de evidentes resonancias bíblicas y teológicas: so pena de asistir a una erupción de violencia en su contra e, incluso, de perecer *qua* civilización, Occidente debe asumir sus pecados, llevar a cabo un examen de conciencia y disponerse a compartir sus logros con los otros pueblos del mundo. En Toynbee, y también en Zea, el sentido del pecado, que le permite al pecador advertir que el mal está dentro de él, y que superarlo depende de su voluntad para esforzarse y abrirse a la gracia, es visto como una especie de estímulo para hacer el bien, antitético al sentido de estar a la deriva, droga opiácea que conduce al pecador a ser aquiescente con un mal prioritariamente pensado como externo.²¹

Hay en Zea, desde el principio y perdurablemente, una apreciación positiva y una identificación amplia con la Revolución mexicana y las políticas y gobiernos de ella derivados: se trata de un rasgo que en principio lo alejaría de Martínez Estrada, quien, como ya sabemos, no apreció positivamente a ningún gobierno argentino, identificándose sólo, al final de su vida, con la incipiente Revolución cubana. Es en este sentido que podría sostenerse que Zea fue un intelectual orgánico de, por ejemplo, la posrevolución. Esta constatación, aun cuando tiene su parte de verdad, no debe empero conducirnos a minusvalorar el hecho de que la escritura de Zea –sofista, terapeuta, filo-predicador–, estuvo

²¹ Toynbee, Arnold (1952), *Estudio de la historia. Compendio de los vols. I-VI por D.C. Somervell*, Emecé, Buenos Aires/Barcelona, pp. 454-455.

invariablemente orientada a ofrecer soluciones para los males del mundo, de América y de México.

Declinaciones del fervor de comunidad

En *Radiografía de la pampa* Martínez Estrada introduce un esquema que, más que dicotómico, es tripartito: la contraposición entre lo auténtico-negativo (lo bárbaro) y lo falso-positivo (lo civilizado) se completa con el delineamiento de otro ámbito: el de la civilización genuina e integral. El primer ámbito no es deseable por negativo; el segundo no lo es por falso –ambos conforman la esfera de lo dado, cuya negatividad repercute en la somática martínezestradiana–; el tercero, coincidente con lo deseable, es lejano, escurridizo y, por momentos, inefable. De modo que, en términos hermenéuticos, sería insatisfactorio acentuar de manera unilateral el pesimismo de Martínez Estrada: si es cierto que las imágenes relativas al desasosiego, a la derrota de todos los valores positivos y a la condición de *summa negationum* de su obra son adecuadas en varios sentidos, también lo es que no lo dicen todo: ya desde *Radiografía...* aparecen aludidos escenarios en los cuales impera la salud, es decir, la civilización genuina e integral. Este ámbito de lo deseable tiene en la escritura martínezestradiana una historia que es de gran riqueza y densidad. No hay espacio aquí para seguirla en detalle; cabe apenas presentar sus trazos básicos. En *Radiografía...* (1933), se entrevé civilización genuina, de un lado, en espacios ajenos a la pampa, y, del otro, en ciertos pliegues y resquicios semiocultos de la misma: Martínez Estrada refiere las figuras del artista y del sabio honestos, cuyas vocaciones constituyen un “contrasentido con la realidad profunda” y que podrán seguir existiendo siempre y cuando permanezcan intocadas por el fluido corruptor de la política.²² En *La cabeza de Goliat* (1940) se evocan figuras que enriquecen estos pliegues: los ajedrecistas autodidactas; los

²² Martínez Estrada, Ezequiel (1991), *Radiografía de la pampa...*, op. cit., p. 180.

hombres que pueblan algunos barrios de la ciudad –honrados, laboriosos y de mansa bonhomía–, aspectos del viejo país criollo y del orbe premoderno en general, contrapuestos a la mecanización y a la deshumanización reinantes.²³ Considerar la saga textual que Martínez Estrada dedicó a pensar los Estados Unidos puede ser útil para entender mejor de qué está hecho el ámbito de lo deseable (y de qué no). En un primer momento, sus consideraciones sobre ese país son mayormente laudatorias, a un punto tal que da la impresión de que el mismo es (casi) la morada de los valores apreciados. Casi: desde el principio Martínez Estrada desliza cuestionamientos –fundamentalmente, los relativos al “complejo negro” y al destino del arte y la cultura en una sociedad chata, inexpresiva, bancaria–, que lo llevan a postular que los Estados Unidos son, más que el escenario de lo deseable realizado, la precondition de la realización de lo deseable en el futuro: parecidamente a Rodó en su *Ariel*, Martínez Estrada dice que la “economía de gran estilo de los Estados Unidos” hará posible en el futuro iniciar un “nuevo ciclo”, más espiritual.²⁴ En un texto ulterior hay un cuestionamiento más radical, sobre el que vale la pena detenerse:

Si desaparecieran instantáneamente todos esos objetos maravillosos y pavorosos del genio y de la industria, pero si el territorio de los Estados Unidos prosiguiese poblado por sus actuales habitantes, éstos reconstruirían en muy poco tiempo la misma civilización acaso mejor. Pero es seguro que no habrían adquirido por eso conciencia de la posibilidad de un existir más humano, de un modo de convivencia fundado en un orden de relaciones desinteresadas. Los artefactos creados por el ingenio

²³ “Cuando hombres como Thoreau, Hudson o Kipling hablan de las selvas y los campos, del mar o los ríos, no derraman acerbos reproches sino que llegan simplemente al olvidado sentido pánico de la naturaleza. Vemos entonces como por una grieta que se abiera en el muro de circunvalación que nos encierra, la perspectiva inmensa de la vida y el mundo, como los contempló el hombre propiamente tal, quizás el de la Edad de Bronce.” Martínez Estrada, Ezequiel (1983), *La cabeza de Goliat. Microscopia de Buenos Aires*, Losada, Buenos Aires, pp. 51-58.

²⁴ Martínez Estrada, Ezequiel (1985), *Panorama ...*, op. cit., pp. 215-216.

y la industria también han contribuido sin duda al mejoramiento mental y moral del hombre; pero al mismo tiempo han generado como por secreción natural de su funcionamiento y organización un sistema político y económico de la más aborrecible brutalidad. Consecuentemente han creado una religiosidad y una ética comerciales que no son la negación de la religiosidad y la ética verdadera, sino algo mucho peor: su desfiguración para adaptarlas como lubricante de esa maquinaria que no necesita del hombre más que para servirla.²⁵

Más allá de los abismos interpretativos ante los cuales nos sitúa un pasaje de esta naturaleza –que parece bucear, no sin osadía, en las aguas de la gigantesca controversia posweberiana acerca de los vínculos entre las éticas religiosas y la modernidad capitalista–, me inclino a pensar que es un grave error hacer de Martínez Estrada un defensor de la barbarie o un reaccionario sin más.²⁶ En cierto modo, el problema de justipreciar la propuesta martínezestradiana es hasta cierto punto análogo al de apreciar adecuadamente el pensamiento de Ferdinand Tönnies.²⁷ Más que una vuelta al pasado, lo que los autores –Tönnies, Martínez Estrada (y, lo veremos enseguida, también Zea)– parecen propugnar es un balance más equilibrado entre aspectos *Gessellschaft* y aspectos *Gemeinschaft* en la modernidad. Martínez Estrada parece anhelar una modernidad con incrustaciones

²⁵ Martínez Estrada, Ezequiel (1950), “Norteamérica la hacendosa”, en *Sur*, Buenos Aires, núm. 192-193-194, p. 158. Lo central para nosotros es lo que sigue al rotundo “Pero” que lo demedia.

²⁶ Para James Maharg “(Martínez Estrada) rechaza la civilización moderna y aboga por una visión de la Argentina que muchos pensadores han consignado como barbarie, y que él considera ser ‘civilizada’ a causa de su autenticidad en términos humanos.” Se trata de una interpretación insatisfactoria: no es justo afirmar que Martínez Estrada rechace en bloque la civilización moderna ni que abogue por la barbarie. *Cfr.* Maharg, James (1972), “Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 269, Madrid, p. 221.

²⁷ Sobre el sentido y el alcance de la contraposición tönnesiana, pueden consultarse varios materiales. Es recomendable el estudio de Schluchter, Wolfgang (2011), “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”, en *Signos filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, México, UAM, julio-diciembre.

Gemeinschaft tan plenas y vivificantes que fueran capaces de volver más humana, simplemente humana, a la experiencia dominante de modernidad. Es cierto que en numerosas ocasiones la intensidad y el dramatismo al que se arriba por la vía de la acumulación de las tomas negativas, de la tendencia a la universalización del ámbito del mal y del adelgazamiento del ámbito de lo apreciado, hace difícil imaginar no solo algún tipo de desenlace feliz, sino también la misma supervivencia de las incrustaciones *Gemeinschaft*. Pero, incluso en los momentos más sombríos, el bien no deja de latir. Así sucede, por ejemplo, con todas aquellas cosas que según Martínez Estrada “les faltan” al gaucho Martín Fierro y a los demás personajes que pueblan la pampa: el arraigo, la casa segura, el trabajo paciente y ordenado, la mujer fiel, el hijo laborioso, el amor a la naturaleza, la sensibilidad por las cosas sin utilidad aparente. La propensión martínezestradiana a rondar la imagen de la ausencia absoluta de manifestaciones del bien, y a hacerlo tanto en lo que respecta al mundo textual como al referencial, de ninguna manera equivale a postular que el bien no exista en su horizonte: aunque a veces queda reducido a una contrafigura tácita, jamás se difumina por completo, y es parte principal de su mensaje.

La relación de Martínez Estrada con la figura de William Henry Hudson es crucial. El Hudson de Martínez Estrada es pariente próximo de San Francisco de Asís, de Giordano Bruno, de Tolstoi: “Si no a una mística, todo lo conduce a una especie de filosofía simplísima de la vida cuyo secreto está en ella misma y que no puede ser captado sino intuitivamente, por la percepción de las cualidades secundarias de las cosas.”²⁸ Para Martínez Estrada, estas figuras —más orientales que occidentales— dieron la espalda a nuestra civilización de estructura fabril para proclamar la necesidad de reconstituir al hombre según sus orígenes y de consagrar una nueva tabla de valores más racional, en el seno mismo del imperio de la razón.²⁹

²⁸ Martínez Estrada, Ezequiel (2001), *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, Beatriz Viterbo, Buenos Aires, p. 131.

²⁹ Sobre Hudson, anotó: “ante su postura intransigente es inútil plantearse

¿Cuáles pueden ser las implicancias de un planteamiento como el martínezestradiano? Ante el carácter omnipresente, abominable e indiscernible del mal, sólo parece ser posible rumiarlo en su inefabilidad, para acceder así a alguna clase de catarsis. Se trataría, en el mejor de los casos, de rechazar esta civilización deforme para emprender la fuga. Fuga es una noción importante en el proyecto martínezestradiano. Hay distintas modalidades de fuga. Una es la del propio Martín Fierro, que al final de la primera parte se marcha a vivir con los indios;³⁰ otras son la de Thoreau en Walden, la de Tolstoi en Yásnaia Poliana, la de Tagore en Shantiniketan, la vida entera de Hudson –su vagabundeo por los campos, su partida a Inglaterra–; también, recordémoslo, la lucha cotidiana de los artistas, de los sabios honestos, de los ajedrecistas, de los hombres laboriosos sin insomnio ni pesadillas; también, las peripecias del propio Martínez Estrada...³¹ Como si quedarse para buscar la integración sólo pudiera derivar en un perfil estilo Vizcacha –según Martínez Estrada, el único personaje verdaderamente consecuente del *Martín Fierro*–;³² como si quedarse para tratar de cambiar algo fuera pura vanidad.

la cuestión del valor actual de esta filosofía (...) [Hemos] de admitir con valentía que justamente se trata de un mensaje anacrónico, cuando ya parece que no haya posibilidad de salvación, y de amarlo y de admirarlo precisamente por eso.” *Ibid.*, p. 101.

³⁰ Martínez Estrada discute con Eleuterio Tiscornia el significado de *la vuelta* de Martín Fierro a la “vida civilizada”. Para Martínez Estrada, el incidente es “de un tono desolador tan grande como acaso no lo haya igual en ninguna literatura”. Martínez Estrada, Ezequiel (1948), *Muerte y transfiguración...*, *op. cit.*, p. 308.

³¹ “Mi reducida experiencia en México ha sido para mí la revelación de un mundo que hasta entonces ignoraba y del que no me habían dado idea ni aproximada las lecturas. Me sorprendieron dos cualidades esenciales: la seriedad para considerar los seres y las cosas, y la pulcritud, que es moral y corporal. Sobre Papantla, un pueblo muy antiguo, pude reordenar mis ideas. E impresionante fue, en Tlacolula, cerca de Oaxaca, la presencia en el mercado y la iglesia de indios zapotecas reducidos a los grados inferiores de la miseria, ver que mantenían su porte altivo sin arrogancia, su señorío de hombres masculinos y de mujeres femeninas en estado primigenio de pureza e integridad humanas.” Martínez Estrada, Ezequiel (1962), *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, UNAM, México, p. 102n.

³² Según Martínez Estrada, Vizcacha –filósofo moralista– formula en un discurso coherente las opiniones que debieran tener todos los habitantes del

Como vimos, en Zea habían quedado entrelazados, desde el origen, la conciencia de la crisis, la promesa de una metafísica y el fervor de lo propio. En relación a la promesa de una metafísica, hay que decir que se trata de una metafísica perfectamente conciente del y acorde al predominio del inmanentismo. En un texto fechado en 1952, Zea, pensando en la eventual ejemplaridad de la experiencia mexicana, escribió: “Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas.”³³ Con respecto al fervor de lo propio, es importante poner de relieve que, durante una larga primera etapa, se trató de un fervor por un significante vacío o relativamente vacío, que luego iría llenándose, enriqueciéndose y complicándose, sin llegar a perder nunca cierta referencia a un trasfondo trascendente. Tras un proceso complejo, que supuso la asimilación de múltiples referencias y lecturas, Zea arribó, a mediados de los años cincuenta, a una formulación relativamente satisfactoria, edificada fundamentalmente sobre una apropiación de la filosofía de la historia toynbeeana –rectificación de los esquemas propuestos por Spengler y, antes, por Hegel–, a la que integró una poderosa referencia a las nociones de incorporación, mestizaje y comunidad, obviamente apreciadas con signo positivo. La noción de comunidad es clave en el esquema zeiano, tanto o más que en el martínezestradiano. En su libro *América en la historia* la presencia del espíritu de comunidad es lo que explica la incorporación y mestizaje que singularizan la experiencia de la América Ibera.³⁴ Antes de dar a conocer esta obra –en la cual Tönnies no es mencionado–, Zea había tentado

orbe de cultura que el Poema configura –un estado social corrompido en su tuétano–: vivimos en el mundo de Vizcacha. Martínez Estrada, Ezequiel (1948), *Muerte y transfiguración...*, op. cit., pp. 205ss.

³³ Zea, Leopoldo (2001), *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México, p. 63.

³⁴ Zea, Leopoldo (1957), *América en la historia*, FCE, México.

una apropiación de la célebre contraposición del pensador alemán: ingeniosamente, había puesto en relación el par *comunidad* y *sociedad* con el par *barbarie* y *civilización*: si la América ibera podía ser valorada positivamente por ser *comunidad* y negativamente por ser *barbarie*, la América sajona podía ser valorada negativamente por ser *sociedad* y positivamente por ser *civilización*.³⁵ Zea proponía una combinación equilibrada de comunidad y civilización -dimensiones deseables de lo propio y de lo ajeno-, esto es, un abogar por la supervivencia y por la proliferación de elementos *Gemeinschaft* en la sociedad contemporánea. Matiz importante con respecto a Martínez Estrada: en términos generales, la crítica de Zea a la civilización moderna fue parcial y selectiva, y casi en ningún momento excluyó una disposición solícito/admirativa que, sin estar del todo ausente de los textos martínezestradianos, fue sometida en ellos a presiones más intensas. El Zea de mediados de los años cincuenta anhelaba “libertad y confort”; ulteriormente, y más allá de alguna turbulencia, seguiría haciéndolo, aunque con palabras nuevas; en sus últimos días, hablaría de acceder “con base en lo propio” al más alto nivel de desarrollo, a los beneficios de la modernidad y otras cosas por el estilo.³⁶ Siendo la visión zeiana de la historia una visión de signo predominantemente trágico, ella jamás perdió de vista un horizonte de *lieto fine*. La distancia entre el presente y ese *lieto fine* fue siguiendo el ritmo más o menos cíclico del vínculo entre Zea (y los gobiernos mexicanos) y la política exterior estadounidense –más estrecho en los momentos Roosevelt, Kennedy y Clinton; más distante en los momentos Eisenhower,

³⁵ Zea, Leopoldo (1971), “Formas de convivencia en América”, en *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires. En 1963 el mismo texto se había publicado bajo el título “Dos formas de vida en América”. Pero se trata de un escrito anterior: al observar las notas al pie que acompañan la edición de 1971, se aprecia que no hay en ellas referencias a materiales posteriores a 1957, y que el libro *América en la historia* aparece anunciado como *de próxima publicación*. Sin duda, “Formas...” y “Dos formas...” derivan de un manuscrito preparado por Zea hacia 1956.

³⁶ Zea, Leopoldo (2000), *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México.

Johnson, Nixon, Ford—. En el capítulo quinto de *América en la historia*, referido a la relación entre Rusia —la de ese momento y la anterior— y Occidente, Zea vio en el eslavismo una combinación de nacionalismo y universalismo —un universalismo de raigambre cristiana y de sentido humanista— que tenía “algo” superior a la prédica falsamente universalista de los Estados Unidos y de Occidente en sentido amplio. La extensa y vibrante evocación por Zea del discurso de Dostoievski sobre Pushkin es crucial: “No estoy hablando de proezas económicas —transcribe—, o del poder de la espada o de la ciencia. Hablo solamente de la hermandad de los seres humanos.”³⁷ Más allá de la diferencia indicada, cabe decir acerca de Zea lo dicho hace un momento sobre Martínez Estrada: su anhelo fue el de una modernidad con incrustaciones *Gemeinschaft* tan plenas y vivificantes que fueran capaces de volver más humana, simplemente humana, a la versión dominante de la modernidad.

Apreciación final

Las elaboraciones discursivas de Martínez Estrada y Zea mantuvieron cierta tensión relacionada con el plano de lo trascendente. No parece haberse tratado apenas de algo retórico. Los dos corpus textuales poseen una marcada orientación terapéutico/parenética. En su delineamiento del ámbito de lo deseable, ambos empalman, a veces de modo tácito, con conjuntos de significados asociados a tradiciones místicas y religiosas, y no resignan la postulación de rumores de trascendencia orientados a la producción de sentido y de futuro en un mundo visto como mezquino, gélido, y más o menos regido o permeado por el mal. Finalmente, ambos aparecen atravesados por visiones de la historia que, al menos en cierto sentido, se ligan a consideraciones teleológicas y, también, escatológicas. Es tal vez en este último nivel —el concerniente a la visión de la

³⁷ Zea, Leopoldo (1957), *América....*, op. cit., p. 131.

historia y a la teleología y escatología implicadas—, donde las diferencias entre ambos pensadores se acentúan con mayor nitidez. La ecuación martínezestradiana aparece estrechamente emparentada a zonas de la apocalíptica y, también, a formas específicas del monacato, cristiano y no. ¿Cómo no pensar desde esta clave la radical, casi eremítica, soledad martínezestradiana, el involucramiento de su propia somática en la simbolización del drama del mundo, la consideración de la problemática del sacrificio del redentor *qua* reactivo posibilitador de la catarsis purificadora...? Martínez Estrada cultiva una visión de la historia de signo eminentemente trágico, donde el horizonte del *lieto fine* redentor no necesariamente está ocluido, pero aparece como una instancia lejana y difusa, y vinculada, de algún modo, a alguna intervención no humana, o, al menos, a situaciones no relacionadas a priori con lo dado tal como lo conocemos: como suele suceder en los textos que componen la tradición apocalíptica, la brecha entre lo dado y el eventual acceso a lo deseable es ancha. Es interesante reflexionar sobre la particularidad martínezestradiana de apostar simultáneamente a la intervención pública, a la soledad y a la fuga, apuesta que le da a su proyecto intelectual y ético una coloración muy especial, y distinta a la de Zea: de hecho, el entusiasmo de Martínez Estrada por la experiencia cubana tiene dos caras: es compromiso con una causa concreta a la vez que fuga y enfrentamiento abierto con su “comunidad de origen” —y quizás sea más lo segundo que lo primero—. Sabemos que el corazón de Zea late en clave hegeliana, joaquinita, podría decirse. Hay en sus textos cierta disposición a entrever la apocatástasis, la reconciliación universal —al leerlos nos preguntamos qué no sucedería si los privilegiados hicieran el examen de conciencia que se les reclama—. En Zea, la perspectiva de un *lieto fine* para el drama del mundo es mucho más robusta que en Martínez Estrada; el hiato entre lo dado y el eventual acceso a lo deseable es más delgado. También fue otro el modo zeiano de habitar la tensión apreciable entre la crítica a lo dado y la adhesión a una “causa” determinada. En nuestros días, que se debaten entre la perspectiva auspiciosa de un mundo de riquezas crecientes y mejor distribuidas y los horizontes sombríos del estancamiento

prolongado, de la proliferación de múltiples y atroces formas de exclusión y del colapso ambiental global, sería difícil sostener que nada puede aprenderse de un diálogo renovado –tensa fusión de horizontes– con los textos que conforman nuestra tradición ideológico-cultural.

Bibliografía

- Bull, Malcolm (comp.) (1998), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, FCE, México, 346 pp.
- Gaos, José (1993), *El pensamiento hispanoamericano; Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Obras Completas V, UNAM, México, 1197 pp.
- Gaos, José (1990), *Pensamiento de lengua española; Pensamiento español*, Obras Completas VI, UNAM, México, 417 pp.
- Gaos, José (1992), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas de España y la América Española*, Obras Completas IX, UNAM, México, 548 pp.
- Gadamer, Hans (1992), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, dos tomos, 1116 pp.
- Kozel, Andrés (2012), *La idea de América en el historicismo mexicano. J. Gaos, E. O’Gorman y L. Zea*, El Colegio de México, México, 441 pp.
- Kosel, Andrés (2008), *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, Nostromo/PPELA-UNAM, México, 395 pp.
- Löwith, Karl (1998), “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo xx*, Herder, Barcelona, pp. 123-162.
- Maharg, James (1972), “Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, núm. 269, pp. 211-225.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1991), *Radiografía de la pampa*, Archivos, Madrid, edición crítica de Leo Pollman, 586 pp. (1ª ed. 1933).

- Martínez Estrada, Ezequiel (1983), *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Losada, Buenos Aires, 336 pp. (1ª ed. 1940).
- Martínez Estrada, Ezequiel (1985), *Panorama de los Estados Unidos*, Torres Agüero, Buenos Aires, edición a cargo de Joaquín Roy, 263 pp. (1ª ed. 1942).
- Martínez Estrada, Ezequiel (1969), *Sarmiento*, Sudamericana, Buenos Aires, 183 pp. (1ª ed. 1946).
- Martínez Estrada, Ezequiel (1948), *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, FCE, México, vol. I: 393 pp., vol II: 520 pp.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1950), "Norteamérica la hacendosa", en *Sur*, Buenos Aires, núm. 192-193-194, pp. 156-159.
- Martínez Estrada, Ezequiel (2001), *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, Beatriz Viterbo, Buenos Aires, 383 pp. (1ª ed. 1951).
- Martínez Estrada, Ezequiel (1956), *¿Qué es esto? Catilinaria*, Lautaro, Buenos Aires, 313 pp.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1956), *Cuadrante del pampero*, Deucalión, Buenos Aires, 303 pp.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1957), *Exhortaciones*, Burnichon, Buenos Aires, 96 pp.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1983), *Las 40*, Torres Agüero, Buenos Aires, 107 pp. (1ª ed. 1957).
- Martínez Estrada, Ezequiel (1962), *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, UNAM, México, 369 pp.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1969), *Leer y escribir*, Joaquín Mortiz, México, 156 pp. (Compilación preparada por Enrique Espinoza).
- Morse, Richard (1982), *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, 220 pp.
- Ricoeur, Paul (1996), *Tiempo y narración III, El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 447 pp.
- Schluchter, Wolfgang (2011), "Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad", en *Signos filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, UAM, México, julio-diciembre, pp. 43-62.
- Sigal, León (1991), "La radiografía de la pampa: un saber espectral" en Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la*

- pampa*, Colección Archivos, Madrid, pp. 491-537.
- Toynbee, Arnold (1952), *Estudio de la historia. Compendio de los vols. I-VI por D.C. Somervell*, Emecé, Buenos Aires/Barcelona, 612 pp.
- Viñas, David (1982), "Ezequiel Martínez Estrada, hace tiempo y allá lejos", en *Cuadernos Americanos*, núm. 6, México, pp. 154-172.
- Zea, Leopoldo (1942), "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos*, México, mayo-junio, pp. 63-78.
- Zea, Leopoldo (1945), *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, México, 78 pp.
- Zea, Leopoldo (2001), *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México, 128 pp. (1ª ed. 1949-1953).
- Zea, Leopoldo (1963), "Dos formas de vida en América", en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 9, México, pp. 125-136.
- Zea, Leopoldo (1971), *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 201 pp.
- Zea, Leopoldo (1957), *América en la historia*, FCE, México, 1957, 278 pp.
- Zea, Leopoldo (2000), *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México, 359 pp.