

Alfonso Vela Ramos

Estatus ontológico de Nuestra América

La filosofía de Antonio Gómez Robledo



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Laura Hernández Ruiz

Encargado de Publicaciones

Gerardo López Luna

ESTATUS ONTOLÓGICO
DE NUESTRA AMÉRICA:
LA FILOSOFÍA
DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

32

Alfonso Vela Ramos

ESTATUS ONTOLÓGICO
DE NUESTRA AMÉRICA:
LA FILOSOFÍA
DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2020

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: *La modernidad alternativa radical en nuestra América*, DGAPA-PAPIT-CIALC-UNAM. Proyecto [IN400717-3] Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Vela Ramos, Alfonso, autor.

Título: Estatus ontológico de nuestra América: la filosofía de Antonio Gómez Robledo / Alfonso Vela Ramos.

Descripción: Primera edición | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2020 | Serie: Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 32.

Identificadores: LIBRUNAM 2083571 | ISBN 978-607-30-3067-0 | ISBN 970-32-3579-4 (colección)

Temas: Gómez Robledo, Antonio, 1908- | Filosofía latinoamericana.

Clasificación: LCC B1019.G65.V45 2020 | DDC 199.72—dc23

Diseño de portada: M.A.V. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: marzo de 2020

Fecha de edición: 31 de marzo de 2020

D. R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades 8° piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-3067-0 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Con todo cariño a mis padres,
quienes me siguen enseñando a más de una década de su partida*

Gracias por todo

ÍNDICE

Introducción	11
I. Biografía crítica de Antonio Gómez Robledo	21
1. Primeros años	21
2. Estudios profesionales	24
3. Antonio Gómez Robledo, el filósofo en el mundo	31
II. Escenario en el que se inscribe la obra <i>Idea y experiencia de América</i> , de Antonio Gómez Robledo	49
1. El “circunstancialismo” de Ortega y Gasset y la historia de las ideas en América Latina	49
2. El arribo de la filosofía de José Ortega y Gasset a América Latina	62
3. José Gaos y la historia de las ideas en México	67
4. Antonio Gómez Robledo discípulo de José Gaos.	76
5. La historia de las ideas en la <i>Idea y experiencia de América</i>	82
III. Los principios metafísicos de América Latina en el texto: <i>Idea y experiencia de América</i>	85
1. ¿A qué llamamos metafísica?	85
2. Aproximación al concepto clásico de metafísica	86

3. La teoría de las ideas de Platón como fuente teórica de la obra	98
4. Conexión de la teoría de las ideas con la idea de América	106
5. Pormenores sobre el <i>ser</i> de América	118
6. Apuntes sobre la idea de América, en Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, a través de <i>La idea y experiencia de América</i>	136
Conclusión	151
Bibliografía	157

INTRODUCCIÓN

Así, con la perseverancia del arqueólogo, hay que escarmentar los frutos de tantas pesquisas: esos elementos constitutivos que conforman los rasgos del ser americano, para lograr integrarlos en una unidad que a simple vista resulta paradójica, incluso contradictoria, pero que, al incursionar en sus profundidades se muestra en su proceso de desarrollo, la metamorfosis de una crisálida que integra el pasado en el presente proyectivo, lo diverso y lo múltiple, este todo que es la filosofía y la cultura latinoamericanas.¹

El texto que aquí presentamos es producto de una reflexión necesaria sobre uno de esos filósofos de nuestra América injustamente olvidado. La necesidad de saber algo, brota de la importancia que eso tiene para la vida y el pensamiento del maestro Antonio Gómez Robledo, lo que es de un valor considerable en su estruc-

¹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991, p. 11.

tura y contenidos, pues se postula como propuesta para resolver problemas precisamente de nuestro mundo vital. Él nos lleva de la mano como, lo que guía experimentado a entender la dignidad de nuestro mundo ansioso de reconocimiento y respeto. Nos ayuda a comprender quiénes somos en la esfera social, y de ahí transita hacia el cómo debemos de vivir según la razón en diálogo comprensivo con los aportes de la tradición filosófica de la Grecia clásica y del pensamiento cristiano.

De tal suerte he dividido el trabajo en tres partes. La inicial se enfoca en los primeros años de la vida de Antonio Gómez Robledo, su formación básica y las nacientes experiencias dentro del ámbito escolar.² Este aspecto biográfico del autor comienza a despejar dos dudas que en primera instancia se presentan al abordar sus escritos. ¿Quién fue este personaje tan importante,³ irónicamente olvidado, en la vida intelectual de México y de América Latina, de la primera mitad del siglo XX y hasta finales de éste? Y, ¿cómo la formación tradicional y familiar de los primeros años son la matriz donde se gestan las convicciones y creencias que orientarán al autor, haciéndose presentes en la temática de su producción teórica en la madurez?

Al buscar responder a las dudas planteadas se inaugura la marcha hacia el conocimiento del autor no sólo en su dimensión teórica y especulativa, sino que nos unen con el ser humano, orgánico y vivo que construye su filosofar desde su condición vital. Esta aproximación que proponemos es característica que marca

² La completa biografía de un personaje siempre intenta abarcar todos los ámbitos de su vida, lo personal y lo público, lo íntimo y lo objetivo, etc. Sin embargo, es justo precisar que en el desarrollo del trabajo se aborda preeminentemente, aunque no exclusivamente, el aspecto académico de su biografía.

³ Gómez Robledo además de ser un prolífico autor, y no menos entregado maestro, cumplió con una larga carrera en el servicio público nacional, como embajador y consejero jurídico. Sin embargo, por el perfil de nuestra investigación será el aspecto intelectual y filosófico de su desempeño al que pondremos la mayor atención.

desde el inicio el ritmo que llevará la pauta de todo el trabajo. Al ir y venir desde lo teórico a lo vital, y de lo vital marchando a la explicación teórica de una inquietud intelectual. En consecuencia, avanzar sobre el camino vital-académico de Gómez Robledo, además de aportarnos aspectos interesantes de él, nos ayuda a configurar una idea clara de los motivos, creencias y convicciones que dieron origen a su reflexión sobre el aspecto específico del ser de América.

Ahora, esta manera de abordar el tema y seguir el desarrollo del mismo en estrecha relación con los motivos vitales y los planteamientos teóricos, es consecuencia de una metodología dominante al interior de nuestro texto. Por supuesto, la historia de las ideas en tanto propuesta teórica para abordar la realidad es a la que nos referimos. De ahí la importancia de comprender la dimensión vital del autor y los brotes conceptuales ajustados a una vida influida por un entorno determinado. En ese sentido encajan perfectamente las palabras del filósofo mexicano Mario Magallón cuando define las bases de la historia de las ideas.

En la actualidad existe un sentimiento creciente por investigar lo que los hombres han pensado y sentido; de conocer sus ideas básicas en términos de cómo se han visto a sí mismos y cómo concibieron sus aspiraciones y proyectos. Esto puede proporcionar un foco de luz para el estudio del ser humano por parte de las ciencias sociales, políticas y psicológicas. Es de advertir que, no obstante que estas ciencias han desarrollado un aparato de terminología especializado y el uso de métodos empíricos cualitativos, omiten o minimizan algo de la importancia central, como aquel que los hombres son también definidos por poseer una vida de propósitos e ideales y de una visión de mundo, aunque no sea muy clara, respecto de quiénes son, de dónde han venido, qué están haciendo y hacia dónde van a ir en el futuro, todo esto siempre visto desde un presente siempre activo y cambiante. De esta forma, podemos decir que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos

periodos de cambio mental y de la reconstrucción de la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dada. [...] Esto deberá llevarnos a reconocer que la historia de las ideas, a diferencia de los sistemas filosóficos teórico-formales, está permeada por elementos históricos cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular. Sin embargo, son factores donde se fundan nuestras concepciones y actos racionales. Es por esta razón que no puede haber un *a priori* que conduzca al conocimiento del pasado, porque lo que ocurrió y el cómo pensaron los hombres requiere de un tiempo e investigación empírica e interpretativa.⁴

La toma de conciencia sobre la realidad histórica de las producciones teóricas de un autor permite un conocimiento detallado de la causa y motivos de su intención. Conocerle en su ámbito es comprender a un ser humano en su contingencia y necesidad. Las bases de su formación y cultura, como expresión de una época o momento dado, de una circunstancia en sí, nos llevan a reconocerle como ente orgánico afectado en un contexto donde la vida como existencia y forma presente unifica a todos los seres humanos. Es decir, todos tenemos una existencia condicionada por el contexto, esa constante histórica permite que nos identifiquemos con los sujetos de la historia, verificando en ello la recurrencia de ciertas dudas y problemas presentes en la vida. La existencia es una constante sensibilizadora, que unifica y aporta humanidad a las producciones teóricas-filosóficas de la historia tradicional de la filosofía. Ese entrecruce da por resultado una visión más rica y real del filosofar. Además de ofrecer el reto vital que la filosofía tiene, pues muestra lo propicio de sus respuestas y la importancia que presume dentro de la conformación civilizatoria de la humanidad. En resumen, la historia de las ideas como método de análisis cum-

⁴ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007, pp. 209-211.

ple con las características de un filosofar en circunstancia. Así lo define el maestro Magallón en las líneas siguientes.

De esta reflexión podemos derivar que la historia de las ideas no puede ser el relato o la crónica de una sucesión de grandes filósofos o pensadores en el tiempo, donde un sistema de ideas o teorías engendra a otro, sino, más bien, el surgimiento de las ideas en el tiempo y producidas por hombres concretos, en la historia, como la necesidad de explicar la realidad circundante, opuesta muchas veces a las ortodoxias y a las presuposiciones recibidas. El historiador de las ideas muestra las formas como los hombres han pensado y enfrentado su realidad, llevándolas a la luz, allí donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.⁵

Las ideas de Gómez Robledo, sus convicciones y objetivos, se encuentran determinadas por un contexto específico que las marca. Ellas muestran su realidad y condicionamientos.

En la segunda parte, se aborda con detalle el horizonte formativo que se señala en la parte inicial, y que es en donde surge la inquietud de nuestro filósofo por dialogar sobre un tema que venía siendo objeto de estudio de los pensadores latinoamericanos, que proponían la existencia de un pensamiento propio de América. Los estudios sobre nuestro continente llenan libros y libros enfocados a desentrañar su ser, y el ser peculiar de nosotros. Así, se vuelve prioridad indagar: ¿qué es América como realidad ontológica?

En ese contexto se presenta un aspecto sustancial que propicia el auge de aquellos estudios, éste fue la llegada de los españoles provenientes del destierro. “Los transterrados”, en palabras de José Gaos, dan fuerza singular a las investigaciones filosóficas en México y América Latina, con el mismo Gaos a la cabeza, se crea una escuela dedicada a los estudios sobre América. Es al reconocido maestro español, formador de generaciones enteras que continua-

⁵ *Ibid.*, p. 212.

rán arduamente con aquella labor, a quien debemos conocimiento y profundización sobre el pensamiento en nuestra lengua.

En ese clima de efervescencia intelectual, de producción de textos con el tema sobre América como centro, tomará parte el singular Gómez Robledo. A su generación pertenece el estímulo teórico proveniente de la filosofía de José Ortega y Gasset, quien con su idea del circunstancialismo aporta la estructura conceptual de la naciente historia de las ideas. Metodología que, como se mencionó, prioriza el contexto y la historia como elementos fundamentales en la construcción de las ideas. José Gaos, discípulo de Ortega, profundiza en la filosofía de su maestro y colabora en la formación de nuevos investigadores que reflexionan sobre la metodología naciente. A través de seminarios donde el trabajo lleva un ritmo de gran vigor, las ideas que darán fuerza al movimiento surgen en cantidad importante, siendo nuestro autor participante activo en ellos.

En *Idea y experiencia de América*, Gómez Robledo reconoce la importancia del magisterio de Gaos para la realización de su obra. Y teniendo en cuenta la novedad de la propuesta metodológica, ofrece una lectura, que veremos, se aleja un poco de lo que ordinariamente se venía trabajando. En su particular interpretación de lo que es América como concepto, retorna a la filosofía de los griegos, específicamente a la filosofía platónica en la inmortal concepción de la teoría de las ideas. Apoyándose en la especulación consagrada construye una definición que a su entender integra de una manera clara y completa lo que América es, y la demostración de ello la asienta en la historia. Así, apelando a la verificabilidad que el contexto y el tiempo ofrecen, cree poner en claro que dentro del discurso histórico sobre América, se presentan los datos suficientes para convencerse de que nuestro continente tiene un ser susceptible de definición.

Pero, además, para los objetivos que el movimiento de la historia de las ideas se venía proponiendo, la historia como condición necesaria para entender las ideas filosóficas, verificaba no sólo la

realidad de una idea, la de América, y su manifestación en el curso del tiempo, sino que sentaba las bases para legitimar toda filosofía creada en un contexto o tiempo determinado. Sin la historia no era posible entender la filosofía, sus esfuerzos y problemas a resolver; así, la producción filosófica histórica de América quedaba legitimada por ser ejemplo de un filosofar circunstanciado, enfocado en comprender y modificar su realidad peculiar. La filosofía como ideas puras e inmateriales no venía al caso, incluso no era posible; era la condición circunstanciada la que daba origen a las ideas filosóficas en tanto respuesta conceptual a una situación vital.

Desde luego, la condición descrita carga a las ideas filosóficas de un relativismo que parece no agradar del todo a Gómez Robledo, y más si se toma en cuenta que él fue educado en un núcleo moral y familiar donde la religiosidad se encontraba marcada por la idea de un Dios universal, único Dios de todo cuanto existe, *camino a la verdad*, verdad eterna e imperecedera. Si a ese universalismo religioso se le refuerza con una filosofía también universalista, necesariamente metafísica, entonces es fácil comprender por qué toma cierta distancia hacia la relativización fincada en la temporalidad como fuente exclusiva del conocimiento. Se sale de la temática puramente histórica, y propone una historia de las ideas más acentuada en el concepto de “idea” como forma universal e inmaterial, al más tradicional estilo platónico.

Este aspecto señalado nos autoriza a decir que Gómez Robledo propone una historia de las ideas, por lo menos en la orientación que le da en *Idea y experiencia de América*, en la que se subraya enérgicamente la idea, dando prioridad a ésta sobre la historia, pero sin caer en la radicalidad platónica que condena lo material y perecedero. La historia es sumamente importante, pues en ella se corrobora lo que la idea o forma mostró al entendimiento orientándole hacia el conocimiento verdadero. En consecuencia, la historia de las ideas en su vertiente más tradicional, emergida de la filosofía de Ortega, y desarrollada por Gaos y sus discípulos, prioriza la historia sobre la idea misma, y si no, por lo menos, las ubica en

un nivel de importancia equiparable entre sí; en cambio, Gómez Robledo le concede un mayor peso ontológico a la idea sobre la historia, sin demeritar a esta última en nada, respetando su nivel probatorio y necesario para la comprensión y conocimiento del mundo.

Por supuesto y para no salirse del contexto agitado que tenían los estudios sobre América y la filosofía auténtica, nuestro autor ensaya mostrando su lectura particular de la historia de las ideas aplicada al objeto más idóneo para ello, según su propia opinión, América. Siendo un filósofo ya formado, y con la orientación que se ha descrito, expone el carácter ontológico de América, afianzado, desde luego, en una noción metafísica. ¿Por qué metafísica?, porque la ontologicidad de América no brota de una fenomenología sino de una realidad conceptual inmaterial.

Así, es en la metafísica de América donde se centra toda la parte tres, dando seguimiento a los argumentos expuestos por Gómez Robledo con los que demuestra el ser de nuestro continente. Este punto en su reflexión, lo veremos, atraviesa lapsos complejos que en la relación del concepto con el fenómeno ofrece los momentos más tensos y difíciles de superar. Se presenta cierta resistencia, pues América como evento histórico había producido su propia idea, al menos era esa la visión dominante, y Gómez Robledo la invierte, pone a la idea como causante del fenómeno. La inversión de los términos le genera un problema singular, pues no se soluciona sólo en el nivel enunciativo, sino que debía de llevar su análisis al terreno conceptual y de ahí pasar a la demostración factual de su propuesta.

Por mi parte, pienso que Gómez Robledo consigue exponer con éxito una visión metafísica de América, y hacerlo, como se dijo, no era un trabajo simple, más cuando se tenían a la mano estudios tan serios y paradigmáticos como los publicados por Edmundo O'Gorman o Leopoldo Zea, quienes habían investigado exhaustivamente el tema del ser de América, pero con un perfil histórico. Elemento fundamental al interior de la historia de las

ideas en su vertiente tradicional, como hemos visto. Al tener a estos dos autores en mente, y sus propuestas teóricas, Gómez Robledo se aventura a un diálogo, implícito, con ellos, aspecto del que daremos cuenta en las líneas finales de la parte tres. Sin embargo, al embarcarse en la búsqueda de una visión alternativa sobre lo que se entendía por el ser de América no podía ocupar la metodología imperante de la historia de las ideas, era preciso modificar ese método, de no ser así, la propuesta que tenía en mente sería incompatible. Así, el deseo de ofrecer algo diferente conceptualmente veía su posibilidad de realizarse sólo si se modificaba la metodología para conseguirlo.

Como ya apuntamos, es la teoría de las ideas de Platón la que permite a Gómez Robledo formular una propuesta distinta, pues la idea, como esencia con carácter ontológico superior al fenómeno, le da forma y sentido, le explica y determina su causalidad. Esta teoría de las ideas y la historicidad característica de la historia de las ideas, se conjugan en la concepción de nuestro autor para aportar las bases metodológicas con las que aborda el problema del ser de América. De la unión que construye sustrae la identificación del ser de América, ésta es posible si aceptamos la dualidad sustancial de materia y forma. En consecuencia, la idea se capta por mediación del ejercicio intelectual, y se comprueba en los procesos históricos. Gómez Robledo propone que el sistema interamericano es expresión de la idea primera de nuestro continente. Este sistema se construye en virtud de que intuimos la esencia, el sentido de aquello a lo que informa. Ese ser resulta atemporal, formal y metafísico, América se define con una expresión lingüística simple, “es un lugar mejor para la vida”. Para llegar a esa formulación realiza un análisis de expresiones antiguas que veían en América la tierra prometida. El lugar más idóneo para instaurar un mundo con libertad y justicia. El sistema interamericano, en su estructura formal y legal, tenía por objeto conseguir la realización de una realidad donde los valores soñados pudieran alcanzarse, y ser activos en la convivencia social.

Es importante tener en cuenta la construcción imaginaria donde se considere la existencia de instituciones encargadas de la gobernabilidad y de la prevalencia del derecho entre los sujetos, porque ella esconde en el fondo una intuición que apunta a la instauración de una vida más feliz. Al tener esto presente se verifica la existencia de un principio básico que promueve la proyección de un modelo, ese principio se expresa como: “un lugar mejor para la vida”, que es a la vez, la idea de América. Así, se puede observar que esa noción básica orienta la fase siguiente, es decir, la construcción de la utopía, que resulta el modelo orientador. La utopía es la arquitectura conceptual y teórica inspirada en la idea fundamental. La utopía, en tanto modelo de orientación, promueve los discursos críticos hacia la realidad social prevaleciente. El despotismo, la violación de la justicia, la intransigencia de un gobierno destructor de la equidad; son ejemplo de circunstancias condenables desde el discurso que la utopía como modelo genera. Así, la utopía cumple con una función específica de orientación y crítica. Su fundamento se constituye por una idea o forma metafísica que intuitivamente es captada como un lugar mejor para la vida. Al poner esta forma o idea como base, Gómez Robledo se involucra en una discusión sobre la definición de la idea de América, que resulta ser el fundamento de la utopía, y que existe independientemente como ser, dándole peso ontológico, con bases filosóficas objetivas. Esta reflexión sirve de crítica a las propuestas del ser de América esbozadas en las obras de O’Gorman y Leopoldo Zea, pues ellos se orientan con una visión historicista e imaginativa psicológica. Esta postura conduce hacia un relativismo que parece desconocer las bases filosóficas dándole prioridad a la psicología. Eso pone en duda el fundamento ontológico y la posibilidad de un conocimiento verdadero en sentido universal.

I. BIOGRAFÍA CRÍTICA DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

1. PRIMEROS AÑOS

Es de importancia para el presente trabajo de investigación exponer las razones del por qué se dice cierta cosa y para qué sobre la obra filosófica de Antonio Gómez Robledo. Aquí hablaremos de la vida de nuestro autor, y de algunos aspectos de su actividad filosófica. ¿Por qué nos vamos a ocupar de su obra filosófica? Por ser ésta objeto central de la presente investigación, que responde a un interés por conocer mejor a uno de los mayores intérpretes de la filosofía clásica griega, y entender de qué manera vinculaba un saber de tan alto aprecio en Occidente, con una realidad concreta como la nuestra. Cabría la pregunta, ¿para qué estudiar la obra de Gómez Robledo?, para situar al lector en una atmósfera específica, saber la orientación que se da al pensamiento filosófico en virtud de las necesidades concretas de un tiempo y lugar; en tal sentido es de relevancia el estudiar las influencias, contextos, motivaciones y características que influyeron y pudieron determinar su manera de pensar.

Conocer esa faceta de un escritor, nos permite entenderlo más, a él y a su tiempo. El aproximarse a su vida, aunque sea en líneas muy generales, es reconocer otra existencia que habla a la nuestra y que en su experiencia vital nos sugiere respuestas a problemas

que se presentan en la nuestra. Conocer al autor y su circunstancia, como dice Ortega y Gasset, nos acerca a la realidad de un reflexionar gestado en una problemática concreta e histórica y no en una divagación, o sueño que nada nos dice de lo que cotidianamente llamamos real, es decir, la vida situada dentro de una espacialidad y tiempo determinados. Es la recuperación del sentido de la idea en el tiempo:

Pero la idea —nos dice Ortega y Gasset— no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido” sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.¹

Antonio Gómez Robledo nace el 7 de noviembre de 1908 en el valle de Atemajac en el Estado de Jalisco, sus padres fueron, Antonio Gómez Palomar y Mercedes Robledo de la Torre. Ambos lo arropan bajo el credo católico, fe que lo marcará para toda su vida. Con su propia mano escribe poco sobre sus primeros años,² tal vez

¹ José Ortega y Gasset, Prólogo a Émile Bréhier, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1942, p. 32.

² De los mínimos registros con que contamos sobre este periodo de su vida sólo se pueden hacer dos cosas. Una, dejarlos discontinuos o aislados, así como se encuentran, o bien, emplear un ejercicio creativo que una los datos apoyándose en el recurso de la imaginación, es decir, generar en función de las notas históricas una composición organizada que pueda encajar en el orden lógico de una vida, con el objetivo de hacernos una idea más clara y precisa del personaje. Algo así como ayudar al dato histórico con la potencia de la imaginación para acercarnos a la figura del autor en sus primeros años. Incluso ¿no acaso es válido este método, pues los más ortodoxos historiadores construyen a partir del interior de su pensamiento los núcleos conectores de los eventos y entonces elaboran una composición que hace comprensible algo que los datos aislados no podrían? Es decir, la historia no sólo es catalogación de fechas, eventos y registros, sino que se nutre con la capacidad creativa del escritor. Como bien lo dice Adam Schaff: “Pero si los historiadores, a pesar de los métodos y de las técnicas de investigación

por creer que de ellos no hay mucho que decir o por dejar en la intimidad lo que no se desea sacar a la luz y que sólo es patrimonio del sujeto. Cursa sus estudios de primaria en la escuela del profesor Zavala.³ Después de él nacen dos hermanos, Xavier e Igna-

perfeccionadas, no sólo juzgan e interpretan idénticas cuestiones y acontecimientos en términos diferentes, sino que también seleccionan, perciben y presentan de modo distinto los hechos, ¿puede afirmarse que estos historiadores ejercen simplemente una propaganda artera en vez de practicar la ciencia? Pero si no es así, si se admite la honestidad subjetiva de los científicos y de sus esfuerzos intelectuales, ¿es lícito que Clío ocupe un asiento entre las musas de la ciencia? La historia ¿no debería situarse entre las artes y dejar de aplicarle criterios científicos?

Y si, al final del largo debate emprendido sobre este tema, nos viéramos inclinados a unirnos a los historiadores profesionales que se indignan solidariamente contra tales “insinuaciones artísticas” y defienden el carácter científico de la historia, ¿es ésta capaz de formular y transmitir la verdad objetiva sobre el objeto estudiado? ¿Cómo es posible responder afirmativamente cuando se comprueban innegables diferencias entre las visiones propuestas por los historiadores de idénticos acontecimientos, cuando debemos rendirnos ante la evidencia de que casi cada generación tiene que reescribir la historia?

Por otra parte, si actualmente el elemento subjetivo en el conocimiento histórico es tan evidente que sólo pueden negarlo los guardianes del museo positivista, mientras los historiadores que han alcanzado el nivel de la ciencia moderna lo reconocen, ¿no invalida esto el postulado de la objetividad del conocimiento científico y, por consiguiente, del carácter científico de la historia?

Estas cuestiones y el “asombro teórico que provocan nos han arrojado directamente en brazos de la filosofía, a pesar de las objeciones y de las promesas que siguen prodigando los historiadores positivistas, aún hoy numerosos, sobre ‘la inocencia filosófica’ de la ciencia de la historia”. Cfr. Adam Schaff, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974, pp. 74 y 75. O también encontramos una postura semejante en el prestigioso filósofo francés, Henri Berr quien dice lo siguiente: “Pero en las más variadas fórmulas se expresó la creencia en la virtud de la intuición; y todavía hoy es habitual afirmar que el historiador como el poeta debe apelar a la imaginación creadora y debe hacer revivir el pasado para poder comprenderlo de una manera auténtica”. Henri Berr, *La síntesis en historia*, México, UTEHA, 1961, p. 233.

³ Cfr. María de la O Castellanos Pinzón y Arturo Curiel [coords.], *Jalisco en el siglo XX*, Guadalajara, Perfiles/Universidad de Guadalajara/Consejo Consultivo de Cátedras Empresariales/ACUDE/Gobierno del Estado de Jalisco, 1999, pp.

cio Gómez Robledo,⁴ quienes fieles a la fuerte enseñanza religiosa que se respiraba en el seno familiar deciden ordenarse sacerdotes al cobijo de la Orden jesuita. Al cumplir los 15 años y sin haber atravesado una infancia turbulenta a pesar de los eventos cruciales por los que pasaba el país, Gómez Robledo ingresa a un colegio de jesuitas en 1923, en ese lugar sólo permanece dos años, pero se fincan con mayor fuerza sus creencias sin titubear de ellas a pesar de la complicada edad con que contaba. Todavía dentro del colegio jesuita viaja a Texas y allí estudia el latín y el griego. Cumplida esa etapa la vivacidad intelectual del joven Antonio no mengua, ya que persiste en sus esfuerzos por comprender cada vez más las lenguas clásicas, y pronto se verá enfrentado a un movimiento social sobrecogedor por el que atravesaba México: la Guerra Cristera.

2. ESTUDIOS PROFESIONALES

Para el año de 1925, Gómez Robledo ingresa a la carrera de derecho en la Universidad de Guadalajara y en 1926 se une al movimiento cristero de Anacleto González Flores, el cual encabezó una protesta pública en 1918 para defender el derecho a la libertad religiosa.⁵ De Anacleto, quien era un abogado de profesión, adquiere su gusto por el estudio jurídico. De él se expresa con loables términos:

Maestro y doctor de nuestra vida fue Anacleto González Flores para cuantos nos allegamos a él en los primordios de nuestra existencia responsable. Nos dio lo que pudieron darnos otros maestros: saber y amor de saber, como que podía todo ello impartirlo quien poseyó

188-194. En <http://app.jalisco.gob.mx/jalisco/jaliscienses/html/gomezRobledo.html>.

⁴ Cfr. Juan Real Ledezma [coord.], *El magno magisterio de los Gómez Robledo*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 2009, p. 7 y ss.

⁵ Cfr. Varios autores, *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 812.

una cultura superior, habida cuenta de nuestro medio, y más que eso, el férvido entusiasmo por los bienes del espíritu. Pero nos dio sobre todo el sentido y orientación de nuestra vida; nos dio el saber como lo que debe ser, como saber de salvación. Muchos debimos a él nuestra vocación jurídica, en aquellos días gloriosos en que el servicio del derecho no era en modo alguno una técnica esclava de la dogmática jurídica positiva sino el medio real en que, como en la tragedia griega, se debatía la esencia de lo justo frente a la arbitrariedad, y la lucha por el derecho cobraba de esta suerte toda la participación que puede caberle en el cielo de lo eterno y lo absoluto. Y todos en general, los que echaron por una u otra carrera, llevaron impreso su magisterio en algo más entitativo que la especialización profesional, es decir, en la lúcida visión de los centros gravitatorios que coordinan el destino humano en el hogar, en la ciudad y en la vida ultraterrena.⁶

En ese año de 1926 se enrola en las filas de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y para 1927 cae aprehendido durante una protesta pacífica. Ese evento significativo en su vida, lo lleva a estar muy cerca de caer abatido por el fusilamiento, le genera gran sensibilidad hacia la crisis social por la que atravesaba el país. Sin embargo, y a pesar de la grave situación, logra salir ileso gracias a la intervención de un tío que era senador. Desgraciadamente algunos de los otros presos no corrieron con la misma fortuna, incluyendo al líder cristero Anacleto González Flores. El asesinato del maestro Anacleto se graba tan hondo en la mente de Gómez Robledo que años después escribirá un libro dedicado al líder religioso, al cual titula, *El maestro Anacleto González Flores*, publicado en 1947. Aquel suceso traumático obligó a Gómez Robledo a tomar una pausa en su formación jurídica y se traslada a la Ciudad de México donde continuará con sus estudios de filosofía y derecho internacional, además de profundizar en el griego y el latín. En los años de 1929 y 1930 al lado de un grupo de intelectuales

⁶ Antonio Gómez Robledo, "Anacleto González Flores, El maestro", en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 10, pp. 185 y 186.

tuales participa en la revista *Bandera de provincias*. Espacio en el que colabora con varios artículos, se destaca de entre ellos un breve pero hermoso trabajo sobre ciencia y filosofía donde expresa su fidelidad al espíritu anti-positivista de la época y pone en un nivel muy superior el saber filosófico sobre el de la ciencia al afirmar lo siguiente:

La filosofía se resuelve en el juicio: en los juicios existenciales y en los juicios de valor. Porque no le basta al filósofo como al científico explicar, comprobar el hecho, descubrir lo existente, y quedarse mudo en el quietismo del hallazgo feliz. Quiere él mismo influir en la economía cósmica, imprimir a las cosas el ritmo de las jerarquías del espíritu. Más que constatar los valores, él los crea. Su voz llega a la entraña de la materia, y las masas inertes se mueven hacia las sirenas del ideal. Lo útil, lo económico, ha quedado superado. La filosofía es, por tanto, la cristalización de la vida como ideal y como superación.⁷

Ya aquí, en esta cita, se muestra la personalidad filosófica de Gómez Robledo, pues reconoce el papel fundamental que la filosofía imprime cuando el ser humano bebe de ella. Para el año de 1932 regresa a Guadalajara, se titula en la carrera de derecho en la Universidad del Estado, con la tesis “México en Ginebra”. Su vida como docente se inicia desde 1931 en la Escuela Libre de Derecho impartiendo la cátedra de derecho internacional hasta 1941. Gómez Robledo continúa con cursos de especialización en la Facultad de Derecho en París, en la Academia de Derecho de la Haya, en la Universidad de Fordham de Nueva York y en Río de Janeiro.⁸ En 1934 en Bruselas conoce personalmente a Paul Claudel durante un viaje por Europa. La vida de este filósofo mexicano comienza a

⁷ Antonio Gómez Robledo, *Ciencia y filosofía, aportación a una idea*, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 1, p. 2.

⁸ Cfr. Marta Morineau, “Antonio Gómez Robledo: vida y obra”, en *Anuario mexicano de historia del Derecho en México*, México, IJ-UNAM, 2005, pp. 219-239. En <http://www.juridicas.unam.mx/publicdeobras12a/rev/hisder/cont/17/cnt/cnt8.htm>.

tomar perfiles definitivos para esos años, la circunstancia social de la lucha cristera en combinación con su formación familiar y profesional abren camino a un espíritu que intenta responder a una problemática nacional, donde el tema de la educación, la libertad de creencia y la justicia social se encuentran presentes. Gran parte de estos fenómenos los analiza desde las categorías que el saber clásico y la religión católica enseñan, pero señalemos que el papel de filósofo y de pensador prudente nunca se pierde en sus meditaciones a favor de un amor que raye en lo fanático y religioso.

Su inclinación por el estudio de los clásicos lo lleva a decir en una entrevista realizada para la Universidad Nacional Autónoma de México, lo siguiente:

Me inicié en el estudio de los clásicos cuando estudiaba en la Facultad de Filosofía. Tuve ahí dos grandes maestros: uno, en latín, que fue el profesor Millares Carlo, español que vino a México con la emigración de 1939, y otro, el maestro Demetrio Frangos, con quien un pequeño grupo estudiamos asiduamente el griego durante cuatro años. [...] Al comienzo de sus estudios de griego el grupo decidió concentrar sus esfuerzos en el dialecto ático que [fue], de acuerdo con el distinguido filólogo, la lengua en que escribieron Platón y Aristóteles y la que dio lugar a toda la lengua común en la cuenca del Mediterráneo en la que está escrito el Nuevo Testamento.⁹

En la síntesis de filosofía antigua y pensamiento cristiano encuentra Gómez Robledo el fundamento teórico para enfrentar los temas del derecho internacional, derecho entre naciones, y orden jurídico, que regule las relaciones entre países, que al menos en el papel están gobernados por seres de razón; ya que en virtud de tan suprema facultad deben de compartir los principios emanados del orden natural universal que se expresa en la filosofía perenne de los clásicos y en la religión católica (universal). Semejantes caracte-

⁹ Antonio Gómez Robledo, *Antonio Gómez Robledo. Imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1984 (Col. México y la UNAM, 46), p. 9.

rísticas de su personalidad nos llevan a considerarle como un pensador de aspiraciones filosóficas idealistas, por la razón de buscar respuestas que vienen de lo perenne, de lo incorruptible; los conflictos parten de lo circunstancial y fenoménico, para encontrar su aclaración en la especulación teórica ontoepistémica. Eran, pues, estas primeras manifestaciones evidencia de un espíritu filosófico forjado en el fuego del conocimiento antiguo e inmortal.¹⁰

En 1938 ingresa como profesor a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México e imparte la misma materia que en la Escuela Libre de Derecho; de 1939 a 1943 da clases de introducción a la filosofía en la Escuela Nacional Preparatoria. Poco después comienza su docencia en la Facultad de Filosofía y Letras con las cátedras de filosofía griega, filosofía de los valores y filosofía de la religión. De esos años proceden obras escritas tales como: *Anacleto González Flores, el maestro*, en su primera edición, la cual firma con el seudónimo de Demetrio Loza en 1937, y *Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional* escrito en 1938. Pero su vida académica la combina con su otra pasión, que era el derecho internacional, y la función pública. Ocupa en 1935 y 1936 el puesto de abogado consultor de la Secretaría de Economía, además de un cargo homónimo dentro de la Comisión mixta de reclamaciones entre México y Estados Unidos de 1936 a 1938, donde estuvo a cargo de las demandas mineras y petroleras.

En el periodo de 1942 a 1946 estudió la maestría y el doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México titulándose en la primera con la tesis *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana* en 1942, y en el segundo con la investigación, *La filosofía en el Brasil* en 1946.

Tan unido se sentía a la filosofía clásica de Grecia que no reparaba en afirmar que era ésta la que legítimamente podía llamarse con el noble apelativo, y qué decir de la cuna del derecho en Roma.

¹⁰ Cfr. Morineau, *op. cit.*, p. 219 y ss.

Sin embargo, le concede un rango más alto dentro del saber humano a la filosofía, así queda asentado en el siguiente fragmento:

En lo que toca a la filosofía, diré que hasta el presente no he acertado a concebir otra —como concepto, bien que no como perfección de sistema y último límite— fuera de la que nos enseñaron los griegos. ¿Por qué ha de ser una concepción arbitraria la de ver en ciertos pueblos una especial vocación para el cumplimiento de ciertos fines del hombre? Si todos los juristas han creído hasta ahora en eso que Declareuil ha llamado la vocación jurídica de Roma, yo no veo gran inconveniente en creer en la vocación filosófica de Grecia.¹¹

De 1946 a 1952 dirigió el seminario de traducción de textos clásicos dentro de la UNAM y en el mismo año de 1946 es profesor extraordinario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima. Con los datos previos se puede afirmar que el currículum de Gómez Robledo hasta la primera mitad del siglo XX era considerable, pues las actividades académicas y de servicio público, así como consultorías jurídicas y trabajos de traducción se suman a su labor sin descanso. La exposición general de sus actividades nos ayuda a confeccionar una idea más aproximada de nuestro singular personaje. Y seamos conscientes que en él se conjugan aspectos de gran interés, tales como el que un funcionario de gobierno ponga en práctica aquellas ideas nativas de la reflexión filosófica donde el deber ser es el objeto central del análisis. Era someter a prueba la congruencia de su pensamiento y acciones; porque debemos de reconocer que no es lo mismo intentar resolver problemas de justicia, equidad y gobierno desde la comodidad de una charla de café, donde el mayor crítico de lo establecido es a la vez el más aguerrido libertador en cada sorbo de su tibia bebida, que el tomar decisiones que son reales y que impactan materialmente con toda su crudeza; ante las cuales se debe de asumir un

¹¹ Antonio Gómez Robledo, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 3, p. 5.

compromiso, pues de ellas depende la estabilidad propia y la de muchos. Este hecho hace pensar que hasta en su vida, y con las reservas que esto implica, quiso emular al gran ateniense y más grande filósofo del mundo occidental: Platón. Pensamos lo anterior, debido a que Gómez Robledo no se conformó con caminar por el sendero de lo teórico, sino que decidió probar suerte en el mundo práctico, en el terreno del consejo gubernamental y de la vida material.

Muchas pueden ser las consecuencias que se infieren de lo dicho, tales como que amó tanto a Platón que de alguna manera pretendió imitarlo, o bien, ¿será que el amor a la sabiduría impulsa indefectiblemente a cualquier ser humano a intentar transformar el mundo?

Fue Gómez Robledo un pensador tan comprometido con su tiempo que no faltó a los debates filosóficos que se venían dando en el contexto nacional y latinoamericano sobre la realidad y legitimidad de la filosofía en América Latina.

Gómez Robledo expone su postura y no deja a un lado el deber que como académico e intelectual se esperaba de él, de ahí que podamos contarle como un participante más en las discusiones que emergían vivamente. Ese hecho es tan patente que dedicará, como ya citamos, su tesis doctoral a la filosofía en el Brasil, donde leal a ese espíritu polémico que le caracterizaba expresa puntos de vista como éstos:

Este designio nos parece animar la generalidad de todas esas publicaciones sobre la filosofía americana, que en los últimos años vienen saliendo a plaza, cada día con mayor profusión, desde la monografía sustanciosa hasta el catálogo más o menos ornamentado que comparece con el nombre de historia, y que no es sino una forma, a veces brillante, del periodismo filosófico. Y hay también inclusive, como debía esperarse, historias o historiolas o historietas, que no sólo acusan claramente su carácter pragmático, sino que obedecen al peor de los pragmatismos, al pragmatismo político, pues son en definitiva una alternada secuencia de laudanzas y diatribas, según son los amigos que

el autor quiere granjearse o los enemigos que le interesa abatir, todo en orden a asegurarse una posición de dominio en la ciudad intelectual. Mas, en fin, la tonalidad dominante es la preocupación genuina por cobrar conciencia, la más apurada posible, de la capacidad y reservas de la inteligencia americana para la adquisición e incremento del saber principal. Y como es imposible certificarnos *a priori* del valor o la inanidad de nuestro intelecto colectivo a ese respecto, el mejor camino parece ser el de proceder a verificar un inventario escrupuloso de nuestras conquistas —o de nuestros desmayos— en este territorio imperial de la cultura humana. Así podremos al menos tener la esperanza de saber algún día las razones de nuestros desaciertos para enmendarlos, o en el peor de los casos, los factores que tornan irremediable nuestra incapacidad.¹²

Con las características que he venido presentando de nuestro filósofo, se puede comenzar a construir una imagen más clara del quehacer filosófico de este pensador; y no sólo eso, sino que además nos permite un acercamiento para apreciar más detalladamente su carácter e ideas.

3. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, EL FILÓSOFO EN EL MUNDO

En esta última parte del capítulo me enfoqué principalmente en la actividad investigativa y profesional del filósofo de Atemajac. Sin renunciar por ello a la exposición de su desarrollo intelectual; opté por esta idea ya que de aquí hasta el final de la primera parte de mi investigación nos encontramos de frente a un Gómez Robledo que ha concluido, por lo menos institucionalmente, su formación académica. Es momento de apreciar al filósofo públicamente reconocido y profesionalmente formado, el filósofo que con los méritos ganados hasta ese momento se encuentra frente al mundo y a la

¹² Antonio Gómez Robledo, “La filosofía en el Brasil”, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 3, p. 278.

sociedad, con toda la contingencia y problemática que implica. De tal suerte que, el ejercicio de su actividad pública pone a prueba la eficacia de su formación dentro de la filosofía y el derecho.

En 1946 se desempeñó como consultor de la Secretaría General de las Naciones Unidas, logró en ese mismo año la jefatura de sección de los organismos mundiales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Para 1948 formó parte de la delegación mexicana para la novena Conferencia Internacional Americana celebrada en Bogotá Colombia.¹³

Sin embargo y a pesar de los cargos que venía desempeñando, su producción intelectual no disminuye, muchos textos salen de su incansable pluma, temas de historia, derecho y filosofía se apilan con rapidez. Por poner un ejemplo, en el año de 1947 durante el homenaje a Antonio Caso le dedica las siguientes palabras cargadas de sentimiento y emoción:

Por esto tal vez más que por otro algún carisma de los que en él concurren, Antonio Caso fue maestro, y tal que si en la filosofía mexicana otros pueden parangonarse con él o excederle quizá en tanto que filósofos, como maestro vence seguramente a todos en la historia espiritual de México. De su enseñanza tomó cada uno lo que quiso o lo que pudo, según su temperamento, su reflexión o sus ideas filosóficas previas; pero todos y cada uno tomaron algo o mucho que luego fecundó su propio pensar.¹⁴

Gómez Robledo, como lo he dicho, era un pensador consciente de la situación social del país, sentía profundamente la realidad mexicana, latinoamericana y mundial. Desde su cargo y responsabilidad filosófica y política influía en su contexto, ya fuera a través de la docencia o por vía de los cargos gubernamentales que ocupaba. El reconocimiento que dedica al maestro Antonio Caso, y a su

¹³ Cfr. Morineau, *op. cit.*, p. 221.

¹⁴ Antonio Gómez Robledo, "Homenaje a Antonio Caso", en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 2, p. 4.

papel de formador del pensamiento filosófico mexicano, es prueba de la sensibilidad con que vivía su circunstancia.

En el mismo tenor del reconocimiento, recordemos que, en aquel año de 1947, suma a sus publicaciones un breve texto titulado *El pensamiento filosófico mexicano*, donde leal a su espíritu polémico escribe líneas como las siguientes:

Debemos preguntarnos en primer término si hubo o no filosofía entre los antiguos pobladores de México; entre las tribus y señoríos que ocupaban sus ámbitos antes de la conquista de Cortés. ¿Se dio también con la filosofía el mismo fenómeno que no podemos negar que tuvo lugar en otros sectores de la cultura, o sea la fusión, la amalgama entre las formas culturales autóctonas y las advenedizas? No faltan aún hoy quienes especulan con esta idea, y aun han llegado a escribirse ensayos sobre la filosofía de los antiguos mexicanos. De nuestra parte, sin embargo, no podríamos asentir de manera incondicional a tales aseveraciones. Y nuestra disidencia se fundan en el carácter rudimentario que forzosamente debió haber tenido la filosofía precortesiana, caso de haber existido —rudimentaria fue la filosofía de los jonios— sino en la connotación precisa que debe darse al término “filosofía” donde quiera que aparezca. Si por filosofía entendemos, de acuerdo con Aristóteles, que no es mal patrono, el saber natural de las primeras causas y principios, será forzoso decir, entonces, que no pudo haber filosofía allí donde, como acontecía en el México precortesiano, todas las representaciones arqueológicas y escatológicas, de los primeros principios y de los últimos fines, se dieron siempre indisolublemente vinculadas a la religión.¹⁵

La religiosidad de sus concepciones era prueba de una cosmovisión de carácter mítico, pero no racional, y sigue diciendo:

Decir esto no implica por sí solo una desestimación de las culturas indígenas, ni tampoco, muchos menos, que suscribamos la tesis he-

¹⁵ Antonio Gómez Robledo, *El pensamiento filosófico mexicano*, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 1, pp. 88 y 89.

geliana de que la religión sea, con respecto a la filosofía, una etapa inferior en el desenvolvimiento universal de la Idea. Es simplemente el reconocimiento del hecho de que religión y filosofía son saberes de tipo distinto, sin prejuizar en absoluto, con esta distinción, sobre la verdad o el error que puedan albergar los dogmas o los filosofemas, según corresponda a las diversas religiones o filosofías. En lo que, en cambio, creemos poder comulgar parcialmente con los teorizantes de una filosofía mexicana autóctona es en reconocer que las representaciones religiosas eran ya en los pueblos nahuas de tan subida dignidad, comparadas con las de otros pueblos bárbaros, que podían predisponer a sus adictos a una más pronta y fácil in-teligibilidad de los filosofemas cuando éstos se les propusiesen, al igual que con respecto a los misterios cristianos observaron las misioneros.¹⁶

La postura de Gómez Robledo ante la situación de una filosofía nativa o autóctona resulta clara. Para él la dicha filosofía no era tal, es más una construcción mítica parecida a la de los poetas previos al pensamiento presocrático, son aspiraciones religiosas, pero no racionales donde el origen, como principio primero, es objeto central de la reflexión. En este sentido no desconozco la profunda influencia occidental de su pensamiento, donde la filosofía tiene una sola patria, y ésta es Europa. Pero, lo realizado antes de la conquista en nuestras tierras no era filosofía.

Sin embargo, y a pesar de lo que Gómez Robledo afirma, parece que se le escapa la característica tan peculiar del pensamiento platónico, donde los mitos y el espíritu religioso de su filosofía, por lo menos hasta la *República* no podemos decir cosa diferente, son características medulares. Esa peculiaridad demuestra que el mito y los pensamientos religiosos vinculados con él, al interior de la filosofía de Platón, tienen un carácter pedagógico-filosófico, y ahí es donde éstos aparecen: el pensamiento filosófico que brota con potencia fértil. De tal suerte que la religiosidad de los pueblos prehispánicos no es argumento suficiente para demostrar que en

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

ellos no se gestaba una reflexión de tan altos vuelos como en la filosofía, pues si acepta que eran hábiles para comprender los temas filosóficos no es sólo porque estuvieran predispuestos por medio de la religión y su cosmología para comprender a la filosofía, sino que su inquietud ya había cruzado por aquellas dudas y había alertado sobre la necesidad de una explicación del cosmos o el mundo en general, es decir, sus ideas ya estaban familiarizadas con las de un pensar sobre los primeros principios.

A manera de complemento de la reflexión anterior, veamos el diagnóstico que realiza sobre la situación filosófica en el México de su tiempo:

En el pensamiento filosófico mexicano del momento presente están representadas prácticamente todas las escuelas y doctrinas vigentes más o menos en el mundo de nuestros días. Algunas, como el materialismo histórico, no se profesan oficialmente en la Facultad de Filosofía —sin que exista, es claro, ninguna restricción legal que lo impida—, pero la propugnan sus adictos en su labor de publicistas, como lo hace el doctor en filosofía Vicente Lombardo Toledano, o bien representan la ideología dominante en otros institutos universitarios, como en la Facultad de Economía, de la que se ha enseñoreado el marxismo en legítimo uso del derecho de libertad de cátedra que a todas las doctrinas se reconoce en la Universidad Nacional de México. Con todo, si hubieren de reducirse a un denominador común —con todas las reservas que tal operación implica tratándose de la filosofía—, las tendencias que mayores prosélitos tienen hoy en día en la conciencia filosófica mexicana, podríamos agruparlas bajo el nombre genérico de espiritualismo, con todas las afinidades y con todos los antagonismos a la par que este término entraña a lo largo de veinticinco siglos de filosofar occidental, de Anaxágoras a Bergson, prógono y epígono, respectivamente, del pensamiento espiritualista.¹⁷

De este diagnóstico discrepo parcialmente por no considerar otros horizontes explorados por los filósofos nacionales, pues cuan-

¹⁷ *Ibid.*, p. 104.

do aparece su escrito en 1947 en la revista *Ábside*, ya se habían publicado algunos trabajos de José Gaos en relación a la historia de las ideas tales como: *Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea* (1945) o su *Filosofía de la filosofía* (1947). Tal hecho implica que se respiraban otras influencias relevantes aparte de las que señala Gómez Robledo, y que por cierto, dejaron honda huella en la historia de nuestra producción filosófica.

Dentro de la Universidad y de manera independiente a sus cátedras, cumplió con labores directivas ocupando el cargo de director del Centro de Estudios Filosóficos, conocido hoy como Instituto de Investigaciones Filosóficas. Para el cuarto centenario de la Universidad dictó una conferencia inspirada en su profundo amor por el pensamiento filosófico clásico llamada *Orathio Athenagorica in Laudem Mexicanae Universitatis* (carta digna de la sabiduría de Atenea), de la que Ignacio Osorio Romero comenta lo siguiente:

Don Antonio tituló a su discurso *Orathio Athenagorica*; en su latín elegante recupera la intención de la vieja universidad, fundada para los naturales y para los hijos de los españoles; en el más puro espíritu vasconcelista, don Antonio propone que la Universidad Nacional debe hacer suya la intención de su antecesora, pero actualizarla, transformada ahora en una sólida vocación hispanoamericana.¹⁸

Es importante reconocer esa particular vocación hispanoamericana que se manifiesta en Gómez Robledo, tenerlo presente, tal y como remata la cita previa; porque de no hacerlo parece que incurre en ciertas inconsistencias. Sin embargo, y a pesar de la impresión que surge con las primeras lecturas que se realizan de sus obras, detectamos que las supuestas inconsistencias no son tan contundentes o sólidas. En tanto se avanza y considera con mayor paciencia su pensamiento los fantasmas de la contradicción se hacen más tenues, o bien se esfuman. ¿Por qué aludimos a una

¹⁸ Antonio Gómez Robledo, *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996, p. 124.

aparente contradicción?, porque se puede llegar a pensar que la filosofía en América comprende desde el pensamiento prehispánico hasta nuestros días, y si en algunos casos de ese periodo él niega que haya existido un pensamiento filosófico (el caso prehispánico) y en otros indica que sí está presente (lo que va de la etapa colonial hasta nuestros días), entonces se puede inferir que está afirmando que no hay y que sí hay filosofía en América.

Desde luego el error se encuentra en ubicar todo este periodo como filosofía en América. Lo correcto es afirmar filosofía en el mundo prehispánico y filosofía en el mundo colonial y poscolonial, así marca una clara distinción en ambos periodos. Y desde esa distinción entonces sí que es posible afirmar que no congeniaba con las teorías que sostenían la existencia de una filosofía prehispánica. A lo mucho lo que les concede es que contaban con una cierta predisposición para desarrollar un pensamiento filosófico, pero no lo habían conseguido. Esta idea la mantuvo hasta el final de sus años, basta traer aquí partes de la breve polémica que sostuvo con Miguel León Portilla aparecida en *Cuadernos Americanos* en 1988, donde dice lo siguiente:

Ahora bien, el querer apurar esta cuestión nos llevaría sin duda muy lejos, y lo que por lo pronto puede decirse es que si bien pudiera hablarse de cierta paridad de culturas en cuanto que cada cosmovisión es un huerto sellado y autosuficiente, no así, en cambio, en lo que concierne a la civilización, en la cual hay parámetros técnicos respectivamente comparables y de fácil identificación. De esta perspectiva, pues, parece obvio que la civilización del Anáhuac, para no ir más lejos, era notoriamente inferior a la civilización europea, y no por ninguna inferioridad racial, ya que el indio y el mestizo y el mulato han demostrado ser tan capaces como el criollo o el europeo, sino simplemente en razón de los elementos que están en la subestructura de una civilización de altura, comenzando por Grecia, y que aquí, en el Anáhuac, faltaban del todo lamentablemente, como, entre los principales, el trigo, el olivo, la vid, la rueda y los vertebrados superiores a

su cabeza el animal de tiro. ¿Cómo iba a ser posible emular aquellas civilizaciones con tamemes y guajolotes?¹⁹

Esta actitud algo despectiva y chocante, que debemos reconocer en nuestro autor, gozaba de una justificación parcial, y es que, en su concepción de cultura, donde se incluía la filosofía, como expresión suprema del pensamiento y refinación del espíritu, eran los griegos la cúspide máxima. Y no era una aceptación irracional de ello, no era dogma, respondía más bien a la sensibilidad de su alma que encontraba la realización de su orientación en aquel saber arcaico.

Pero, además, Gómez Robledo muestra su auténtica vena filosófica, al llevar su producción cultural y filosófica a las alturas del saber universal guiado por las enseñanzas de los más aclamados próceres de la filosofía que él podía reconocer, los pensadores griegos; afirmamos, es el amor por lo universal desde lo particular. Ese apego por el pensamiento clásico, y por la prioridad que le otorga en su universo conceptual, nos impide afirmar que nuestro autor fuera un filósofo latinoamericanista con todos los apelativos y características que a éste corresponden, el cual defendería con máximo vigor la autenticidad de nuestro filosofar. Mas, no por lo anterior, podemos demeritar el impacto positivo que tuvo, y continúa teniendo su producción filosófica en la construcción y desarrollo de la filosofía latinoamericana. No por razones diferentes, Mauricio Beuchot nos dice: “Gómez Robledo es colocado como uno de los pioneros en el cultivo y estudio de la filosofía lati-

¹⁹ Antonio Gómez Robledo, “Semántica y aporética del descubrimiento”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, UNAM, 1988, p. 30. Sobre esta polémica, en el mismo ejemplar de *Cuadernos Americanos*, nos encontramos con la respuesta de Miguel León Portilla a través de su artículo, “Un comentario a las disquisiciones semánticas y aporéticas del doctor Antonio Gómez Robledo”. En este artículo podemos encontrar el señalamiento que hace León Portilla a Gómez Robledo sobre su actitud despectiva e irónica para con la cultura náhuatl.

noamericana desde su perspectiva histórica o historiográfica...”²⁰ O cuando afirma: “Gómez Robledo fue un gran impulsor de la investigación novohispanista. Realizó muchos estudios en ese campo, y condujo a otros por él, lo cual lo hace benemérito de la filosofía mexicana”.²¹

Sin embargo, debemos de sensibilizarnos a las causas que determinaban su postura, pues lo contamos entre los filósofos de corte universalista, que ejercía su reflexión a través de las categorías clásicas occidentales, las cuales, además de ser las que intensamente habitaban en su espíritu por un gusto personal o tal vez por una inclinación natural, característica ya sugerida antes, en su opinión no eran valiosas por el lugar de su origen, sino porque dependen del ejercicio riguroso y abstracto de la facultad humana del pensar y razonar.

Para la década de los cincuenta, Gómez Robledo continúa ocupando diversos cargos públicos, entre los que destacan su papel de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario del servicio exterior mexicano en 1957. De aquellos años destacan su traducción de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles realizada en 1954 o su artículo: “Filosofía aristotélica del arte”.²² También de aquellas fechas, data su conocido libro: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, donde realiza una interpretación muy propia relacionada con la *Ética Nicomáquea*. En ese libro, Gómez Robledo se presenta como un filósofo en plenitud, aunque dentro de su obra impera la actitud pendular cuando de filosofía latinoamericana se habla, ya que como lo indicamos se opone a la realidad de un filosofar originario de América Latina, para destacar más decididamente el valor de la singularidad de nuestro contexto al momento de ejercer una

²⁰ Mauricio Beuchot, *Filosofía mexicana del siglo XX*, México, Torres Asociados, 2008, pp. 235 y 236.

²¹ *Ibid.*, p. 243.

²² *Revista Filosofía y Letras*, t. XXIX, núms. 57, 58, 59, México, UNAM, enero-diciembre de 1955.

hermenéutica sobre los libros clásicos de la filosofía. Así lo establece en lo siguiente:

Más bien se parecería a los antiguos comentarios escolásticos, en los cuales el texto era a menudo un pretexto para que cada cual pudiera libremente “mover sus cuestiones” como decía Vitoria, y nada menos que al mover la cuestión de la conquista de América con ocasión de comentar a Santo Tomás. Pues de la misma licencia he hecho uso largamente en este trabajo, sin cuidarme mucho de patrones europeos a que no tiene por qué ajustarse tan sumisamente un hispanoamericano, para el cual la filosofía, si no distinto contenido, tiene por lo menos sus formas propias de expresión. No he rehuído por ello, claro está, la labor que supone seguir por todos sus meandros un texto más de una vez oscuro, y el declarar, ante todo, de consiguiente, lo que imparcialmente entiendo ser en cada pasaje el pensamiento aristotélico. Mas una vez satisfecho este primario requerimiento, no he tenido empacho en moverme libremente hacia lo postaristotélico o aun hacia lo ultraristotélico, aunque en ningún caso he incorporado, conscientemente por lo menos, lo que sería ya, a todas luces, antiaristotélico. Si he procedido así, ha sido porque no me interesa tanto apurar lo que Aristóteles dijo (no soy un filólogo cuyo apetito intelectual se satisfaga simplemente con esto), sino más que todo, lo que puede dar de sí, y ha dado de hecho en la historia de la filosofía, el pensamiento del Filósofo.²³

Para los años de 1957 a 1959 ocupa la presidencia de la Comisión Técnica Consultiva de la Secretaría de Relaciones Exteriores; tiene a su cargo el puesto de Embajador en Brasil de 1959 a 1961. En 1958 escribe *Idea y Experiencia de América* y en 1961 *La Justicia en Platón* que corresponde a la primera conferencia que forma parte de un curso impartido en el Colegio Nacional en ese mismo año, con el nombre de la Idea de la Justicia en su Evolución Histórica. También del mismo año es su trabajo sobre *La Justicia en Aristóteles*

²³ Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE, 1996, p. 13.

relativo a la segunda conferencia del citado curso. En 1963 traduce directamente del griego *La Política* de Aristóteles, a la cual añade una lúcida introducción para hacer aún más inmortal este clásico libro del pensamiento filosófico. En ese año escribe su conocida obra *Meditación Sobre la Justicia* que se presenta como un recorrido sobre el concepto de justicia en algunos de los más grandes pensadores de occidente. Gómez Robledo ocupó magistralmente el espacio que ese libro le concedía, no le importó que estuviese ceñido a un marco histórico determinado, para elevar la condición particular de su pensamiento al anhelo de lo universal; esto se deja ver en su esfuerzo por comprender los principios supremos de todo cuanto es; característica medular de su reflexión, y motivo inmanente de su alma filosófica.

Aunque aceptémoslo, el deseo de lo trascendente va más allá de ser una característica particular de un autor para pasar a ser cualidad propia de todo ser humano, aspecto que se muestra con claridad en las obras de Gómez Robledo, donde la reflexión va acompañada de un intenso deseo por superar la contingencia a través del amor a lo trascendente.

Con todo ello, los datos que van siendo conquistados, lo son para siempre; los valores, una vez descubiertos, no podrán ser ya jamás ignorados, y el proceso de su captación es, como dicen axiólogos, irreversible. Puntualmente hemos visto cumplirse todo esto en la evolución de la idea de justicia. Hemos visto también cómo sus diferentes formulaciones, por más que complicadas o coloreadas de vivencias subjetivas, apuntan siempre [hacia] algo trascendente, es decir tienen invariablemente por correlato una estructura axiológica suprapersonal y objetiva.²⁴

Para el año de 1965 escribe un bello artículo titulado “Sócrates y Jesús” publicado en la revista *Diánoia*, texto que tiempo después

²⁴ Antonio Gómez Robledo, “Meditación sobre la justicia”, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 3, pp. 707 y 708.

se integra a una obra más extensa llamada *Sócrates y el socratismo* en 1966. En este libro, congruente con su formación cristiana, se afirma como un pensador de hechura religiosa. Desde luego es interesante observar en qué medida logra congeniar el impacto de una realidad caótica y una vida dedicada en gran parte al servicio público, con los elevados principios del humanismo cristiano. Y decimos elevados principios por aspirar a los ideales que según la tradición enaltecen la naturaleza humana hasta el reino de lo divino, si por divino entendemos la santidad de una moral que tiene presente la inmortalidad unida al saber.

Pero es importante señalar que de su encanto por lo antiguo y sagrado deja constancia en las ideas que en seguida traemos:

Sin habérmelo propuesto tampoco expresamente y sólo después de cumplida la tarea más ingrata de un escritor, que es la de leerse a sí mismo (porque cuando se escribe no se lee), me doy cuenta de que aquello tal vez en que he puesto ese mayor énfasis, ha sido en la conciliación entre la racionalidad y la religiosidad de Sócrates, cuando hay tantos que optan decididamente por uno de ambos extremos, con exclusión del otro. Y pienso, además, que ha sido algo fatal el haber procedido así, simplemente por ser yo lo que soy, un adepto o secuaz del humanismo cristiano. Para mí, al igual que para los Apologistas griegos, el Logos “que se hizo carne”, tuvo por heraldos y precursores tanto a los profetas de Israel como a los filósofos de la stirpe socrática, ni más ni menos.²⁵

En el curso de sus actividades de servidor público ocupó el puesto de embajador ante el gobierno de Italia de 1967 a 1971.²⁶ En el tiempo de esa gestión realizó la repatriación de los restos de Francisco Xavier Clavijero y otros jesuitas mexicanos expulsados

²⁵ Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, México, FCE, 1988, p. 9.

²⁶ Cfr. Antonio Gómez Robledo, *Doctoralis Oratio*, México, El Colegio Nacional, 1994, p. 153.

por Carlos III.²⁷ Para esos años el universo intelectual mexicano sufre la sensible pérdida de José Gaos en 1969, quien fuera maestro de Gómez Robledo. Motivado por el fatal suceso, escribe un artículo, publicado en la revista *Cuadernos Americanos* titulado “Mis recuerdos de Gaos”, donde expresa con sentida nostalgia la memoria que de su maestro conserva.

Si algo constante hubo en la enseñanza de Gaos, era su reiterada afirmación de que la filosofía era fundamentalmente una experiencia personal, y nunca la trasmisión de nociones prefabricadas. A provocar esta experiencia sobre el documento verbal de quienes la habían tenido en grado eminente, tendía todo su magisterio: no a que el alumno aprendiera filosofía, sino a que la produjera por sí mismo, como su propio fruto vital. Gran mayéutico fue siempre Gaos, y por esto, gran maestro.²⁸

En 1971 traduce íntegramente y elabora la introducción de la *República* de Platón, obra maestra del pensamiento filosófico político. Gómez Robledo a lo largo de su carrera académica siempre tendrá presente el platonismo y el aristotelismo tratando de conciliar en su interior ambas corrientes, sin embargo y dada la relevancia de los estudios que nos hereda termina inclinándose con mayor encanto hacia la obra platónica, ya que el centro de sus reflexiones apuntan más al idealismo que al empirismo. En este mismo año es consultor jurídico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, cargo que ocupa hasta 1975. Un año antes de concluir con esa responsabilidad, aparece lo que sin duda es su obra capital *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*.

El gesto de empatía por el gran ateniense, que se muestra en la totalidad del libro, llega a ser tan intenso que puede convencer al

²⁷ Cfr. *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. En http://desh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia.

²⁸ Antonio Gómez Robledo, “Mis Recuerdos de Gaos”, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 12, p. 224.

más escéptico de que es por Platón por quien finalmente mostrará su mayor preferencia intelectual. Coincide con esto la idea sugerida por Nemesio González Caminero en su nota crítica al “Platón” de Gómez Robledo:

Se comprende ahora que solamente en sus años maduros en el preciso momento en que —nombrado embajador de su país en Roma— llegaba a la cumbre de su carrera, se dispusiera nuestro intelectual a ejecutar la obra de su vida. Fue, pues, en la Ciudad Eterna donde con la misma diligencia con que despachaba sus asuntos profesionales, se dedicó a estudiar los diálogos de Platón y las principales obras que sobre él se han escrito en los últimos cien años.²⁹

Era tanta la confianza que sentía Gómez Robledo hacia la potencia de la filosofía platónica que no economizó en consideraciones hacia ella; le reconoce su alto valor y función para resolver los problemas del mundo, la ubica como uno de los grandes pilares del conocimiento humano, muy lejos de las visiones positivistas y científicas que la consideran como un bello ornamento de la historia de la filosofía. Muy otra es la percepción del pensador tapatío, quien ve en ella los méritos para resolver las trabas con las que se enfrenta el ser humano en su realidad total, es la filosofía de Platón un exponente de la brillantez a la que la razón puede llegar. Y si aún revolotean dudas de ello, aniquilémoslas de una vez con las oportunas líneas que nos heredó el sabio de Atemajac.

De suerte, pues, que habérmolas hoy con Platón no es habérmolas con una institución histórica, sino con los más apremiantes problemas del hombre y de la sociedad, de este hombre que —con perdón de Ortega y Gasset o de otro cualquiera— no sólo tiene historia, sino naturaleza, una estructura ontológica es decir, que yace siempre por encima o por debajo de toda fluctuación temporal. Es bien posible que en el seno de otras culturas no sea Platón sino un documento histórico (como puede serlo para nosotros Confucio), pero no, cier-

²⁹ Gómez Robledo, *Vita et Opera...*, pp. 201 y 202.

tamente, dentro de la cultura a que pertenecemos, y a tono con la cual nos expresamos todavía en ideas, e interpretamos el mundo en función de esencias y valores en la actitud especulativa, y de leyes en la conducta práctica. Porque él fue el primero que nos enseñó todo esto y nos hizo contraer estos hábitos, y a él hay que volver, por consiguiente, siempre que queramos defender o revitalizar una herencia tan preciosa. Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, el asalto a la Razón. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrepito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay “de eterno en el hombre”.³⁰

La personalidad de nuestro autor, al pasar los años, se hace más robusta y sigue adelante con las funciones diplomáticas que se le encargaban; ocupa el puesto de embajador en Grecia de 1975 a 1977 y con cargo homónimo de 1977 a 1979 lo hace en Suiza. Sin embargo, la responsabilidad de estas actividades no le impide hacer crecer su vasta obra escrita, continúa elaborando trabajos sin cesar, algunos sobre derecho internacional al estar dentro de la Secretaría de Relaciones Exteriores en 1982.

El 12 de abril de ese mismo año recibe el nombramiento de embajador eminente, expedido por el presidente José López Portillo y 10 años después el presidente Carlos Salinas de Gortari lo designa embajador Emérito.³¹ Su intensa labor de escritor continúa destacando en esos últimos años, su artículo titulado “México y el humanismo clásico” escrito en 1982 es ejemplo de ello:

Si hoy postulamos la educación humanista, y concretamente la del humanismo clásico, es porque antes de la educación del profesionista está la del hombre, y a esto fue a lo que ante todo atendieron aquellas

³⁰ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1986, p. 10.

³¹ *Cfr.* Gómez Robledo, *Doctoralis Oratio...*, p. 154 y ss.

culturas de que procedemos. Al positivismo, por el contrario, le bastaba la formación del profesionista y del ciudadano, y éste era el objeto y la misión de la Escuela Nacional Preparatoria. Creíase ingenuamente, y así lo dice Justo Sierra en su oración fúnebre por Gabino Barrera, que compartiendo todos, y por necesidad, las leyes científicas, todas perfectamente comprobadas y demostradas, esta unión bastaría para fundar la unión en todos los órdenes y entre los hombres y las naciones. ¡Como si no se hubieran despedazado entre sí los miembros de las naciones más civilizadas del mundo y en posesión del mismo credo científico!³²

Otro texto singular de esta última etapa es el de “La antigua filosofía helénica”, escrito en 1993 para recordarnos su amor por el pensamiento clásico, además de transmitirnos ese espíritu polémico hacia la idea de una filosofía autóctona, que siempre mantuvo, el cual le hace decir ahí mismo ideas que descalifican ciertas afirmaciones que se venían exponiendo en relación al pensamiento prehispánico; afirmaciones que muy probablemente se debían a la autoría de Miguel León Portilla. Pero como lo expusimos en líneas previas es más un prejuicio fundado en su formación y en la absoluta inclinación por la filosofía griega, que una crítica objetiva. Aunque ya a estas alturas, si bien continúa con la convicción de que no era filosofía, en tanto construcción racional y explicativa, acepta que puede contener cierta *sofía*, es decir un saber más alto que el amor a la sabiduría. Tal vez una revelación, cosa que la elevaría a un estatus ontológico superior.

La filosofía es, pues, en sus orígenes, una creación exclusiva de los griegos, por lo cual no pasa de ser una sandez inspirada en la demagogia de nuestros nahuatlatoles el hablar de una filosofía náhuatl. Podrá haber habido entre ellos un saber de otro género, un saber, inclusive, superior a la filosofía, una *sofía*, en suma, externada en su

³² Gómez Robledo, “Mis Recuerdos de Gaos...”, p. 50.

poesía y en sus cantares, pero nunca un emplazamiento del mundo y del hombre ante el tribunal de la razón.³³

Un año después, en 1994, y a las puertas del Colegio Nacional, el día 3 de octubre abandona este mundo el inmortal humanista y filósofo Antonio Gómez Robledo, orgullo de su pueblo natal Ate-majac y pilar intelectual del siglo XX de México.

Después de este breve trayecto donde nos familiarizamos con la vida y obra de Gómez Robledo, es posible formarse una imagen más clara de su personalidad y temple filosófico, de su amor por el saber y su dedicación a la enseñanza de la filosofía; así como de su larga trayectoria diplomática.

Fue Gómez Robledo hombre de letras, hombre de ideas que pudo poner a prueba la validez y verdad de los principios teóricos y los sistemas filosóficos que con tanta pasión aprendió. Las exigencias de su vida diplomática, académica, social y personal le despertaron de los sueños que la especulación filosófica produce, pues ésta genera una intensa obsesión en quienes beben la infinidad de ideas que ocupan su historia. Es él, Antonio Gómez Robledo, ejemplo de pensador orgánico atormentado por su circunstancia.

³³ *Ibid.*, p. 339.

II. ESCENARIO EN EL QUE SE INSCRIBE LA OBRA *IDEA Y EXPERIENCIA DE AMÉRICA*, DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

I. EL “CIRCUNSTANCIALISMO” DE ORTEGA Y GASSET Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

Al seguir el recorrido de la historia de las ideas en América Latina hasta su nacimiento como visión filosófica de la realidad, nos encontramos con las reflexiones que apuntan hacia un horizonte nuevo, inspiradas en textos clásicos que dieron origen a ese movimiento en nuestra lengua. Una de las obras básicas para entender el surgimiento de esta corriente es el prólogo escrito por José Ortega y Gasset para la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier en 1942. Así se afirma en el diccionario de filosofía latinoamericana:

Entre los textos que constituyen hitos en esta tradición habría que mencionar la introducción que Ortega y Gasset escribiera para la *Historia de la filosofía* de Emile Brehier. En ese texto Ortega resumió echando mano abundante a bellas e incisivas metáforas, la demanda por una renovada historia de la filosofía que mostrara a las “ideas” como auténticas ideas, es decir, operando en situación, en su función social.¹

¹ Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM, 2000, p. 189.

Aunque será el mismo Ortega quien desde antes exprese ideas que se ajustan al carácter del movimiento. Prueba de ello es su libro, *Meditaciones del Quijote*. Ahí, Ortega presenta su idea sobre la circunstancia. El sujeto, el ser humano, se comprende a sí mismo y a los otros sólo si asume su circunstancia. En esto coincide José Luis Abellán.

Sin lugar a dudas, el factor fundamental en la creación y difusión de este movimiento de la historia de las ideas es el legado filosófico de Ortega y Gasset. En 1914 había publicado este pensador su primer libro *Meditaciones del Quijote*, con el que inicia la exposición de su “circunstancialismo”. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, había escrito Ortega en dicho libro.²

La circunstancia, estímulo en la reflexión de Ortega, refiere a la situación concreta e histórica, humana y social del sujeto que se piensa a sí mismo en la realidad. Y la realidad sólo puede ser pensada desde una circunstancia. Toda aproximación teórica que se haga al mundo se encuentra atravesada por una visión sujeta a la temporalidad y espacialidad. Esto es el “circunstancialismo”. La filosofía tiene que ser empujada al mundo, y reconocida en éste, como fundamento racional y consciente que posibilita su comprensión y auxilia en la asimilación de la propia existencia. “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias”.³ Por ellas se comunica con el universo. El entorno, lo circundante atravesado por espacio y tiempo, la situación concreta, es para el que se piensa y vive en ese espacio, su estímulo primordial; gracias a ello se potencia, se sabe capaz de superar límites impuestos que vienen de más allá de su inmediata realidad. Y en esa asimilación se inserta en el movi-

² José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América, los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998, p. 145.

³ José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, t. I, p. 319.

miento general que vincula a las circunstancias. En eso descansa la comunicación con el universo.

Pero la circunstancia no es sólo puro evento, un trozo de tiempo y espacio sin mayor importancia, es sentido, significado para el sujeto a ella. Es *ser* situado.

Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.⁴

Ese destino es su naturaleza al modo como lo decía Aristóteles, es su fin y sentido. En la circunstancia encuentra una expresión ontológica, un ser que es con el hombre, y el hombre es y se define sólo en circunstancia.

Así lo dice Ortega en las líneas siguientes:

Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea. [...] Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad.⁵

Pero, además de su valor ontológico, el “circunstancialismo” es también el recorrido temporal e histórico de ciertas ideas que aglutinan la explicación de fenómenos y eventos. En Ortega es la consecuencia de una generación que tiempo atrás venía trabajando el papel ontológico de España. Aquel grupo, llamado “la generación del 98” se ocupó del tema español, aunque se concen-

⁴ *Ibid.*, p. 322.

⁵ *Loc. cit.*

traron más en los contenidos literarios, pero no filosóficos. De estos últimos se exceptúa a Unamuno y Eugenio de D'Ors. "El siglo XX se inicia con el predominio de la llamada generación del 98. Si exceptuamos a Unamuno y Eugenio D'Ors, el interés y el valor de la mayor parte de ellos es muy grande en literatura, pero escaso o nulo en filosofía".⁶ En aquella España, la generación del 98 buscaba la identidad de lo español, su sentido y devenir. Era sin duda un intento por darle originalidad a su reflexión. Encontrar el carácter explicativo de su existencia, a partir de un entorno y visión particular del mundo. Sin embargo, esa corriente con todo y su ímpetu hallará la mayor dedicación y originalidad hasta la producción teórica de Ortega, pues es con él que se consuman los devaneos anteriores hasta llegar al "circunstancialismo" como categoría filosófica.

En ese evolucionar es posible comprender por qué el circunstancialismo resulta el antecedente de la historia de las ideas, ya que será la situación temporal y geográfica del pensamiento la que determine la pertinencia y sentido de sus contenidos. No puede existir una historia de las ideas separada de la base vital y determinante del ser humano que las produce, pues mirarlas como entidades teóricas y abstractas es robarles su carácter de historicidad. De cómo se entendía a la historia de las ideas y cuáles eran en términos generales los procedimientos empleados, el filósofo uruguayo Arturo Ardao en las líneas que transcribimos señala lo siguiente:

Ateniéndonos al pensamiento de lengua española, encontramos en tres autores, altamente representativos, —Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero— el manejo de la expresión *historia de las ideas* con distinto sentido en cada uno de ellos. Para Ortega, en un primer plano, *historia de las ideas* es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar de inmediato su legitimidad. Para Gaos, *historia de las ideas*, es historia de las ideas concretas de todas clases y de

⁶ Cfr. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, España, BAC, 1972, t. II, p. 223.

todas las clases de hombres. Para Romero, *historia de las ideas* es la que registra los pensamientos en cuanto ideología del proceso histórico, como fermentos u orientaciones de la existencia política y social. El concepto de Romero resulta intermedio entre el restrictivo de Ortega y el amplio de Gaos.⁷

El punto de encuentro, entre el “circunstancialismo” de Ortega y la historia de las ideas lo hallamos en la aplicación metodológica del contexto o situación vital en que son engendradas las ideas, ya sea por un pensador o una comunidad filosófica. Adelantamos aquí que la propuesta dominante llegará a ser la de José Gaos. Su construcción teórica y metodológica que denomina *La Historia de las Ideas* se impondrá a la de Romero, y es de ahí que cuando de ese tema se habla, o se desea emprender alguna investigación sobre él, la referencia al pensamiento de José Gaos es inevitable.

Por lo que la doctrina de Ortega sobre la circunstancia responde de manera medular a esa inquietud del pensador de habla hispana dedicada a esclarecer el tema de lo autóctono. En América Latina los asuntos sobre los problemas nacionales de cultura e identidad, estaban presentes casi de igual manera como se manifestaron en los trabajos de la generación del 98.

La referencia que encontramos en Abellán así lo define:

Si de España pasamos a América, nos encontramos con una serie de fenómenos paralelos. Una característica, en efecto, de la literatura hispano-americana es la preocupación por lo autóctono y, en general, por sus diferentes circunstancias nacionales y su destino como pueblos. En esta línea habrá que inscribir obras como *Ariel*, de Rodó; *Facundo*, de Sarmiento; *Insularismo*, de Pedreira; *La raza cósmica*, de Vasconcelos.⁸

⁷ Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Barcelona, Alfa, 1963, p. 83.

⁸ Abellán, *op. cit.*, p. 148.

Lo valioso de los trabajos de Ortega radica en que él supo construir una categoría de análisis que permitiera explicar gran parte de los movimientos literarios y filosóficos que se estaban gestando en el medio hispanohablante. Es cierto que algunos fueron inspirados por la reflexión de Ortega, pero no todos. Sin embargo, gracias a su investigación, se hizo más claro el sentido y orientación de las reflexiones sobre el tema nacional; fueran o no anteriores a su trabajo. Veamos la cita siguiente:

Pertrechado con el riguroso instrumental teórico de la filosofía alemana Ortega enfrenta la desgarrada circunstancia histórica española. El resultado de este serio y primer enfrente son las *Meditaciones del Quijote*. Pero este libro es también consecuencia de una interminable serie de obras que brotaron en España desde fines del siglo XIX. En todas ellas late un desesperado afán por saber qué es España y qué es el español —o lo español. Puede decirse que tales obras precursoras están contenidas de una u otra forma en *Meditaciones del Quijote*; pero el libro de Ortega las trasciende, va mucho más allá en la medida en que refleja fielmente el vacío de la circunstancia hispana y, además, porque es la más incisiva indagación hecha sobre el ser del español. Lo que da pauta a Ortega para formular un proyecto que dé unidad de contenido al hombre español y su circunstancia.⁹

De lo dicho nos hacemos una idea muy general del “circunstancialismo” orteguiano, y de cómo se encuentra en él el antecedente de la historia de las Ideas.

Sin embargo, la explicación debe de ser más robusta, es necesario profundizar más, por eso debemos retroceder un poco al punto donde señalamos la definición encontrada en el *Diccionario de filosofía latinoamericana*. Ahí se marca la importancia del prólogo a la *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier, escrito por Ortega.

⁹ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, CCyDEL- UNAM, 1992, p. 18.

En el prólogo referido, Ortega muestra ejemplarmente que las ideas filosóficas no pueden ser entendidas en sus principios ni en sus objetos si se las sustrae de la circunstancia concreta en las que fueron producidas por algún filósofo. Una lectura atenta de ese escrito, permite ubicar las razones del por qué es considerado un texto hito que dio pie al nacimiento de la historia de las ideas; en él se recurre con insistencia al tema de la temporalidad y contextualidad de las ideas. Al factor concreto y fenoménico que inspira el surgimiento de ideas, a su sentido y función en el mundo. Ahí se menciona lo siguiente.

Analicemos someramente. Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la expresión verbal de un “sentido” —lo que solemos llamar “idea” o “pensamiento”. Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible. Ahora bien, es un error suponer que la frase “tiene su sentido” en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita. No hay nada “inteligible en absoluto”. Ahora bien, las historias de la filosofía suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado “el filósofo desconocido”, sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es sólo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa. La fecha que la habitual historia de la filosofía atribuye a una doctrina es una marca externa que sobre ella pone el historiador para no confundirse él y someter a un orden cualquiera la pululación de doctrinas. Cuando nos dice que la filosofía de Platón es del siglo IV antes de J. C. sólo quiere decir que aconteció en ese ámbito cronológico, —no significa de hecho para él lo que debía significar, a saber: que la filosofía de Platón es del siglo IV a. de J. C., que está hecha de una especial materia— la estructura de la vida humana en ese siglo, más rigurosamente hablando, la de una determinada generación.¹⁰

¹⁰ Émile Bréhier, *Historia de la filosofía*, trad. de Demetrio Núñez, pról. de José Ortega y Gasset, Buenos Aires, Sudamericana, 1942, pp. 30 y 31.

En esta cita, como ya señalamos, se muestra el peso que le da Ortega al momento histórico, al tiempo concreto y específico que marca el sentido y contenido de las ideas. Pero sobre todo ofrece una especial atención al tema del sentido al cual homologa con el de la idea, idea y sentido, sugiere, entonan la misma música. La idea tiene y es un propósito, y éste se cumple necesariamente en el devenir del mundo, pues fue dicha y creada en él. Si no se miran así las cosas, entonces la historia de la filosofía, como historia de las doctrinas resulta en cierta medida vacua, porque excluye el entorno al que está suscrito el autor o filósofo que las pensó.

En consecuencia, la historia de la filosofía, en tanto se entienda el concepto “filosofía” como significando “ideas puras” resulta inviable, pues la pureza denota ahistoricidad. Esto la hace contradictoria en sus términos, generando autodestrucción cuando se intenta conciliar ambos conceptos en una frase. Además, siguiendo las afirmaciones de Ortega, se infiere que la “idea” en un sentido más completo y comprensivo es sólo accesible si se la contextualiza.

Al afirmar la importancia de la relación idea-contexto le abre la puerta al mundo y su infinita cantidad de posibilidades. Si la filosofía clásica, encumbrada en su traje de eterna validez, es el resultado de eventos propios de su época y responde a temas y problemas que el filósofo advirtió en la dinámica concreta de su existencia, entonces las ideas filosóficas no gozan de universalidad *a priori* sólo por su patria o idioma. Surgen de condiciones particulares, y sólo al considerarse así se puede rescatar el sentido profundo de sus contenidos. Toda idea filosófica es tal porque responde a problemas vinculados con el contexto, y en él radica el material que les da forma y sentido. Ortega señala que:

Esto que pasa con la expresión acontece en grado aun mayor con la idea misma. Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la tex-

tura o complejo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro “sentido” abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, la que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta. Tal vez resulte aún más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un diálogo poseyésemos sólo lo que dice uno de los interlocutores.¹¹

En el ejercicio dialógico que propone Ortega entre “ideas circunstanciadas”, se pone en juego, quiérase o no, la universalidad de esas ideas. Lo anterior se debe a que si son exclusivamente consecuencia de las condiciones en que surgieron, entonces su importancia y función es determinado por el contexto, y éste es su origen y límite. Pero, ¿no acaso importa el tratamiento que se dé al problema, y el alcance de las respuestas construidas en torno a él para establecer cierta trascendencia de las ideas filosóficas elaboradas? Si las ideas filosóficas nacen gracias a un contexto que se reflexiona y trata de solucionar en alguno de sus problemas, y la universalidad que puedan tener depende del tratamiento que se ocupa (un método),¹² y al alcance previsto en la construcción de las reflexiones, entonces no se ve por ningún lado que la filosofía sea exclusiva de un tiempo o espacio geográfico. El darse cuenta de ello dio pie a que surgiera la historia de las ideas, como método y manera específica de reflexionar la realidad concreta y próxima,

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² Ese método cumple con ser la racionalidad como facultad humana, como intrínseca a su naturaleza, pero con una orientación específica a la que denominamos verdad. Esto indica que no se es filósofo sólo por ser racional, sino que la filosofía es la racionalidad puesta al servicio de la búsqueda de los principios primeros o bien de la verdad última.

es un nombrar a la filosofía hecha por nosotros. Nuestro pensamiento crítico-reflexivo, que también es llamado filosofía, contaba así con un nuevo calificativo en el horizonte latinoamericano, ese es historia de las ideas.

Desde la óptica sugerida por Ortega se propone una reconstrucción de la historia “efectiva” de la filosofía y de las “ideas”, o por lo menos se marca la orientación teórica que han de seguir este tipo de estudios. Así, la idea filosófica debe de ser “aterrizada” y puesta en interacción con el momento de creación en que el filósofo se encuentra situado. Pero insistimos en el golpe, intencional o no, al tema de la universalidad de las ideas filosóficas. Aunque no sea el objetivo primordial aquí el de la universalidad de las ideas filosóficas, no podemos dejarlo de lado pues toca aspectos sensibles de la filosofía tal y como la conocemos. En ella está presente el anhelo de lo eterno, de lo siempre vigente, y si su materia sustancial se torna temporal y perecedera se desvanece su pretendida verdad intemporal.

Si bien Ortega no cree en eso, pues sostiene que las ideas puras al modo platónico son inexistentes, supone que las ideas vertidas por él permanezcan, y consigan su vigencia gracias a una participación de la verdad. Desde luego no pretendió que sus afirmaciones pasaran de largo, y murieran inmediatamente después de haberse consumado en la intimidad de su conciencia. Sin embargo, y a pesar de que Ortega no reparará en ello, su propuesta goza de gran originalidad, ya que completa ese aspecto olvidado en la historia de la filosofía, la situación concreta de los grandes pensadores, sus apuros y anhelos, la condición social y política, etcétera.

El tener ese horizonte al filosofar, y no asumirlo como implícito, sino considerarlo en ejercicio dialógico regresa a la filosofía su carácter vital, le infiltra movimiento. Y ese movimiento, su flexibilidad, posibilita la inscripción de otros modos de filosofar en el mundo. Otras visiones y orientaciones como las practicadas en América Latina.

Así, Ortega seguirá insistiendo en esos puntos:

Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido” sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.¹³

De tal suerte, Ortega pensaba lo que debía de ser la historia de la filosofía, lo que conducía a una visión más comprensiva y útil del saber filosófico, útil en el sentido práctico de la vida, y no sólo teórica, o contemplativa y especulativa. En consecuencia, la filosofía comprendida de esta manera es presentada en un plano problemático y circunstancial, se encarna, insistimos, tornándose vital y cercana. Parecido a como lo trabaja Wilhelm Weischedel en su libro, *Los filósofos entre bambalinas*, cuando dice lo siguiente.

La ESCALERA de servicio no es la entrada habitual a una vivienda. No es tan clara, limpia e imponente como, la entrada principal. Es sobria, desnuda y, a veces, se encuentra un poco descuidada. Pero “para subir por ella no es necesario vestirse con demasiada elegancia”. Se va tal y como se está y cada quien se presenta tal y como es. Y, no obstante, por la escalera de servicio se llega al mismo punto que por la principal: a las personas que habitan arriba. [...] También es posible acercarse solemnemente a los filósofos: sobre pasillos bien cuidados y barandales inmaculadamente limpios. Pero existe, asimismo, una escalera de servicio filosófica. También para visitar a los pensadores hay un “se va como se está” y un “uno se presenta tal y como es”. Y si se tiene suerte, es posible encontrar a los filósofos tal y como son, cuando no están esperando precisamente a algún visitante respetable en la parte superior de la escalinata principal, se les encuentra en la parte superior de la escalera de servicio sin ostentación rigurosa ni aspavientos solemnes. Quizá sea posible encontrarlos como los hom-

¹³ *Ibid.*, p. 32.

bres que son: con su naturaleza humana e, incluso, con su intento grandioso y un poco conmovedor de proyectarse hacia el exterior sólo como seres humanos. Cuando eso sucede, resulta evidente la falta de formalismos para ascender por la escalera de servicio. En esa forma, estaremos dispuestos a sostener una conversación sincera con los filósofos.¹⁴

En la aproximación que propone Weischedel, se asume la circunstancialidad del filósofo como parte sustancial para entender la filosofía. En esa situación vital del pensador se toma en cuenta su condición terrenal a la manera de un espejo conceptual en el que nos identificamos. Es decir, el interesado en comprender la filosofía de una época o pensador, se enfrenta a la realidad contextual de lo analizado, a su condición material, y en ese enfrentarse reconoce en ello su posición frágil y vital. La otra historia de la filosofía, la teórica-abstracta, la improcedente para Ortega, está alejada del mundo que la pensó, y se mira como obra de un espíritu eterno.

Para apoyar lo dicho, nos remitimos de nuevo a las observaciones que realiza Arturo Ardao al prólogo señalado, escrito por Ortega. Este último en su crítica a la historia de las ideas abstractas, que es la manera en como se ha concebido a la historia de la filosofía, sostiene la prioridad de ensayar otra alternativa, donde la circunstancia sea indispensable al momento de entrar en contacto con la historia de la filosofía. Sin embargo, Ardao al comentar ese punto en la propuesta de Ortega, sostiene que debió de ser más específico en el título empleado. Veamos:

La consecuencia que saca de ello es que “una historia de las ideas —filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas—, según suele entenderse este título, es imposible. Esas ‘Ideas’, repito, que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia”. Pero consecuencia de ello es también, aunque Ortega no la extraiga en forma expresa, que

¹⁴ Wilhelm Weischedel, *Los filósofos entre bambalinas*, México, FCE, 1985, pp. 57 y 58.

una “historia de las ideas” entendida de otra manera, es decir, como historia de las que él llama “efectivas ideas”, en cuanto pensamientos concretos no separados de su situación o circunstancia, no sólo es posible, sino que es la única teóricamente válida. [...] Lo que niega es la historia de las que considera pseudoideas: las ideas como esquemas abstractos de pensamiento. Afirma tácitamente por el contrario y como reacción, la posibilidad y la necesidad de una historia de las, a su juicio, verdaderas ideas: las ideas como funciones vitales de la conciencia humana. No debió, por lo tanto, para estar de acuerdo con su propio pensamiento, titular al capítulo “No hay propiamente historia de las ideas”, sino, por ejemplo, “No hay propiamente historia de las ideas abstractas” o “Sólo hay historia de las ideas no abstraídas de sus circunstancias concretas”. Esto vale para las ideas filosóficas como para cualquier otra clase de ideas.¹⁵

Si la circunstancia es lo que Ortega marca como el aspecto más relevante que debe de orientar al historiador de las ideas, y si éstas, las ideas circunstanciadas, son las únicas posibles y no existe otra opción, por lo tanto, la llamada por Ortega, “historia de las ideas efectivas” ha de ser la única que se sostenga teóricamente a partir de los principios argumentativos utilizados por él. En consecuencia, su propuesta o es el descubrimiento de un proceso, o una interpretación original, o bien, la implicación necesaria a partir de la asunción de principios aceptados, o en parte un poco de todo eso, sin embargo, lo que sí es, sin duda, es una opción valiosa que aporta una visión singular y enriquecedora de mirar el recorrido de las ideas filosóficas en el tiempo, y de ello se puede sustraer un horizonte novedoso que marque orientaciones epistemológicas diferentes.

Hasta aquí, hemos explorado la relación teórica que tuvo Ortega con la historia de las ideas a través de su categoría de la circunstancia. Algunos aspectos conceptuales que son los que marcaron el sentido e intereses de aquella corriente consagrada en América

¹⁵ Ardao, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

Latina, e incluso advertimos una corrección, al título que utilizó Ortega para las ideas circunstanciadas, hecha por Arturo Ardao. Pero, veamos ahora, algunos puntos de cómo se dio la influencia señalada. Esto a pesar del pobre gusto que tenía Ortega por América. España buscaba occidentalizarse, entrar en esa inercia de progreso que envolvía a Europa y que parecía dejar a España fuera. En América, la cultura heredera de la conquista española, intentaba también incluirse en el progreso que venía gestándose.

2. EL ARRIBO DE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET A AMÉRICA LATINA

Ortega veía a América Latina de la misma manera en que Europa distingue a España; como una sociedad pobre intelectualmente, un pueblo inmaduro.

Refiere poca sensibilidad hacia nuestro continente, sin embargo, la cruzada que él emprende para occidentalizar la cultura española, apoyándose en las luces de la filosofía alemana, ese ímpetu por incluir su circunstancia e insertar a su España en el orbe histórico universal, pues era así como consideraba a la Europa no hispana, será la inspiración de los intelectuales latinoamericanos. Éstos buscan un reconocimiento, ven en su historia los méritos para ser considerados pensadores autónomos, acreedores de un filosofar propio y original. Muy bien lo expone Zea en la siguiente referencia:

Y he dicho también aquí “a pesar suyo”, porque esos españoles, como Ortega en el siglo XX, mostrarán incompreensión para la América que pugna por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaduros para realizar los nuevos valores; pueblos a los que era menester seguir tutelando. Pero

estos mismos españoles, por su obra, simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos. José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo xx, los ideales que se hicieron patentes a la generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dio cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el África de Europa. De hecho, África empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fue Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España occidental.¹⁶

Pero si era tal la intención de Ortega, al grado de reconocer en la filosofía alemana ese poder casi mesiánico para su nación ibérica, vemos también en él, ese lastre que por tanto tiempo viene atormentando a nuestro pensamiento filosófico. La obsesión por ver fuera, en el pensamiento europeo, el parámetro máximo del filosofar propio. La legitimidad y madurez intelectual depende de la asimilación que hagamos de la filosofía occidental. Qué, tan bien la repitamos, y qué tan exactos seamos en la citación de sus delicadezas conceptuales, determinan la calidad de nuestro propio pensamiento. Repetir a los grandes portentos de la filosofía europea es la garantía del éxito y reconocimiento en el ámbito intelectual nacional, al modo como lo nombra Carlos Pereda, el vicio del

¹⁶ Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956, pp. 97 y 98.

férvor sucursalero.¹⁷ Esa actitud, a juicio personal, nada estimable, la distinguimos también en Ortega.

Pero además, esa manera, esa intención de afirmar la circunstancia y la perspectiva, que es fundamental dentro de la filosofía de Ortega, es la característica medular de su producción teórica, y es a su vez el tejido básico que estará bajo la construcción de la historia de las ideas en América Latina, llega a nuestro país y se arraiga gracias a la situación que atravesábamos, “En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad encontrarán en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él”.¹⁸ La incomodidad generada por el pensamiento de nuestros filósofos nacionales (concretamente Vasconcelos y Antonio Caso), así como un cierto escepticismo hacia su reflexión que no ofrecía explicaciones suficientes y satisfactorias, lleva a buscar horizontes nuevos, y uno de ellos es el que expone la obra de Ortega y Gasset. Samuel Ramos explica esta situación en su *Historia de la filosofía en México*, e incluso es él uno de los principales promotores de la filosofía de Ortega en nuestro país y en otras latitudes de América Latina.

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual, que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos:

¹⁷ Cfr. Carlos Pereda, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, en *La filosofía en América Latina como problema*, México, Publicaciones Cruz, 2003, p. 57 y ss.

¹⁸ Zea, *op. cit.*, p. 102.

México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esta dirección. Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.¹⁹

Además de la situación que determina el éxito de las obras de Ortega en México, de ese desencanto hacia las explicaciones filosóficas que ofrecen Caso y Vasconcelos, Ramos señala la propuesta de Ortega donde la filosofía se entiende sólo a través de la historia. Esa posibilidad abre la puerta a una filosofía nacional, donde ya no es necesario aspirar exclusivamente a vuelos universales. Se puede filosofar desde la historia, y hacerlo es legítimo y válido. Es posible plantear visiones del mundo y la realidad recurriendo a la circunstancialidad. Si así se entiende la filosofía, si es uno de los planteamientos más válidos de vérselas con ella, por lo tanto, nuestro filosofar con toda su criticada particularidad es tan legítimo como la más rancia de las filosofías occidentales, pues ellas también e implícitamente consideraron su contexto o circunstancia desde su nacimiento. Veamos de qué manera lo señala Zea.

Los grandes maestros de la filosofía occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por

¹⁹ Samuel Ramos, "Historia de la filosofía en México", en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2011, t. II, pp. 156 y 157.

su historia, por el hombre que había vivido o vivía esta realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre.²⁰

Al insertar la filosofía en el plano temporal e histórico, por vía del reconocimiento que tienen estos campos en la realización de la misma, se materializa lo teórico, y lo que en apariencia se veía como pura abstracción desciende al mundo, le da forma y construye explicaciones racionales sobre él. Al poder construir discursos filosóficos legitimados por la perspectiva y la situación concreta, daba a los pensadores latinoamericano y mexicanos, por supuesto, la confianza y motivación para creer en una filosofía propia, en un historiar las ideas con todo derecho de autenticidad. Era un mirar la historia para asentirla y negarla. De ella se afirmaba toda la circunstancialidad y los hechos que determinaban el material de la reflexión, el fortalecer la conciencia sobre nuestra situación vital y sus condiciones. Pero de ella se negaba lo anquilosado, lo reaccionario que no deseaba cambio alguno, y que anhelaba el poder retornar a condiciones añejas atiborradas de conservadurismo y sometimiento. Esa posibilidad de certezas en la historia, y el instrumental metodológico aportado por la obra de Ortega, fincan el éxito de un modo distinto de entender el mundo. Zea lo pone muy en claro en las palabras siguientes:

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de “toma de conciencia”, la cual le ha ido descubriendo lo que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas,

²⁰ Zea, *op. cit.*, p. 112.

que también podían ser hispanoamericanas, y el de la filosofía contemporánea, cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible “salvarlas”.²¹

Hasta aquí el puente de la filosofía de Ortega y Gasset con el nacimiento de la historia de las ideas. Hemos señalado el vínculo en dos facetas; la relación teórica del circunstancialismo con la visión metodológica de la historia de las ideas y la llegada del pensamiento de Ortega a América Latina. Esto último se logra por las condiciones histórico-materiales que imperaban en nuestro contexto. Una propuesta teórica que tenía por objeto resolver la problemática ontológica del sentido de España, de su originalidad y propósito, era el motivo ideal por su circunstancia y desarrollo para madurar también en América Latina. Las condiciones paralelas y casi reflejas de nuestro mundo encontraban en aquellas propuestas españolas un método para vérnoslas con las dificultades y retos de la propia realidad.

3. JOSÉ GAOS Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN MÉXICO

Punto importante que se sumó a la llegada del pensamiento de Ortega fue el ingreso al país de los filósofos del destierro español. Concretamente el arribo de José Gaos al mundo académico nacional va a potenciar la recurrencia a la filosofía de Ortega. Gaos que había estudiado al lado de Ortega y que se consideraba como uno de los más fieles discípulos, sino es que el mayor, se encargó de llevar la filosofía de su maestro al nuevo escenario. En sus *Confesiones profesionales* lo expresa abiertamente:

²¹ *Loc. cit.*

Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido.²²

De este tema poseemos muchas referencias; comenzando con la obra de Gaos hasta los estudios de Leopoldo Zea, Fernando Salmerón o Luis Villoro quienes hablan de la gran influencia que dejó Ortega en Gaos, y de lo mucho que esto pesó en la propuesta metodológica de la historia de las ideas planteada por el maestro español.

La llegada a México de José Gaos y González Pola, ocurre en 1938, después de un breve paso por Cuba. Es recibido en La Casa de España en México (posteriormente El Colegio de México). Él acuñó el concepto “*transterrado*”, y para 1941 adquiere oficialmente la nacionalidad mexicana.²³ Traductor incansable y escritor prolífico colmó la Universidad Nacional Autónoma de México con cursos y seminarios sobre distintos temas filosóficos, siendo los dedicados al estudio del pensamiento en lengua española los que ocuparon gran parte de su reflexión y producción literaria. Una vez en México detecta la relación entre las reflexiones de Samuel Ramos y Ortega y Gasset orientadas a la búsqueda del ser nacional y la explicación de lo que constituye la esencia de los pobladores de cada orbe, así como un sentido o significado de la región y

²² José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979, pp. 60 y 61.

²³ *Cf.* Manuel Garrido, Nelson Orringer, Luis Valdés, Margarita Valdés [coords.], *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, España, Cátedra, 2009, p. 535 y ss.

el mundo circundante. En esos términos nos lo presenta Leopoldo Zea en el prólogo del libro, *En torno a la filosofía mexicana*, de Gaos.

José Gaos, apenas llegado a México, y al encontrarse con el libro del mexicano Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*, reconoce en tal obra un esfuerzo semejante al hecho en la España de la que fuera expresión Ortega y él mismo. Escribe sobre el libro rescatándole del “ninguneo” a que le habían sometido quienes, en México, se empeñaban en ser lo que no eran, con olvido de lo propio. Dando al mismo tiempo carta de naturalización a un filosofar propio que no tiene por qué seguir glosando filosofemas surgidas de circunstancias ajenas a esta concreta realidad americana. Todo lo cual replanteará en México, y en Hispanoamérica, la ya vieja preocupación iniciada por el argentino Juan Bautista Alberdi, en 1840, sobre la posibilidad o existencia de una filosofía americana, sobre su sentido y sobre su propia problemática.²⁴

La actividad de Gaos, los primeros años en México, van a tener el objetivo primordial de investigar el pensamiento en lengua española. A través de ello y armado con la estructura metodológica heredada por su maestro Ortega y Gasset va a profundizar en el pensamiento mexicano. Este hecho y lo fértil que resulta dan origen a la afirmación de una filosofía original y auténtica. Gaos a través de sus seminarios y del impulso que daba a jóvenes investigadores en el estudio y análisis de problemas situados en el contexto de su existencia, incluidos los históricamente relevantes, promueve la instauración de una manera original de filosofar. En ella será la situación vital e histórica la que marque el ritmo y sentido de las investigaciones.

La enseñanza del maestro transterrado es bien identificada por Abellán en las palabras siguientes:

²⁴ Leopoldo Zea, Prólogo al libro de José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza editorial mexicana, 1980, p. 10.

En esta tarea la labor originaria y más importante se centra en torno al Seminario para el Estudio del Pensamiento de los Países de Lengua Española, que primero funcionó dentro de La Casa de España en México y después en El Colegio de México, en que aquella se transformó. La dirección del Seminario por Gaos, culminó en la elaboración de tesis de donde salieron algunos de los mejores trabajos que sobre Historia de las ideas hispanoamericanas se han hecho últimamente; dos volúmenes de Leopoldo Zea, *El positivismo en México y Apogeo y decadencia del positivismo en México*; un trabajo aún no publicado, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* de Victoria Junco. Los dos de Zea aparecieron después impresos en un solo volumen con el título de *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (1968). Además han publicado sus tesis: Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición*; Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en España*; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*; Vera Yamuni, *Concepto e imágenes en pensadores de lengua española*; Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*; Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*.²⁵

La aportación de Gaos al pensamiento latinoamericano y mexicano en especial, dejó una honda huella al promover con singular insistencia el conocimiento de nuestros pensadores, y la revaloración de sus ideas. Esta posibilidad dio causa a una conciencia nueva en la que se asimilaba la filosofía con caracteres más familiares, con un lenguaje más cercano. Así nacía el reconocimiento de una filosofía propia. La historia con su peculiar descripción, y el sello en ella presente, aportado por nuestros filósofos, daban la pauta para la declaración de una filosofía latinoamericana.

La obra de reivindicación de la filosofía orteguiana representa algo mucho más importante que la de incorporar un pensador más —por muy importante que sea— a nuestra historia. Se trata de reivindicar

²⁵ Abellán, *op. cit.*, p. 156.

los valores anejos a las formas peculiares del pensamiento hispánico. La salvación de “la enorme circunstancia que era el maestro” es para Gaos caso paradigmático de algo más importante y profundo: la posibilidad misma de una filosofía hispánica, según los moldes con que ésta se había desarrollado en el pasado y que parecen más adecuados a la idiosincrasia de nuestros países. O, reproduciendo la interrogación que el mismo Gaos escribió: “¿Qué esperanzas puede tener un español de llegar a tener una filosofía?”²⁶

La posibilidad de una filosofía hispánica, fundamentada en la circunstancia que le daba su propio ritmo, y en la historia que aportaba las pruebas de una inquietud auténtica y peculiar, son para Gaos el antecedente de una conclusión necesaria, y ésta es la que marca la renovación en la filosofía. La filosofía no es un producto acabado, su historicidad y circunstancialidad le están dando movimiento permanente, flujo continuo, vitalidad. La filosofía es reflexión vital y dinámica. Estas características dan cause a la innovación dentro del quehacer filosófico. El filósofo es amante del saber, pero no poseedor de éste, pues incurrir en semejante soberbia es creer que se posee la verdad en sus notas finales, esta creencia perniciosa y dañina, generadora de incontables engaños e ideas que en su defensa construyen espíritus dictatoriales henchidos de malsana ampulosidad y egolatría, sólo perjudican el filosofar auténtico, sobrio y humilde como corresponde al que en examen de conciencia y de la realidad acepta lo frágil de sus aspiraciones.

De lo que se trata en el fondo es nada menos que lo siguiente: de confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o de dejarle abierta la posibilidad de nuevas formas en el futuro —o de dar por concluida la historia de la Filosofía o no— o de concebir como esencial o no a la Filosofía su historia, o su historicidad.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 152.

²⁷ Gaos, *op. cit.*, p. 114.

La circunstancialidad en Ortega, que implicaba un peculiar asomo al ser, pues era en su aspecto particular un trozo de realidad con el que el filósofo y sus ideas encontraban un sentido y fin, ya que las ideas filosóficas sólo así pueden ser explicadas, progresará en Gaos, quien al considerar lo que Ortega había enseñado, y desde luego la historicidad de la filosofía, refuerza la legitimidad del filosofar en lengua española, y no sólo eso, sino que al concluir que este pensamiento nuestro era filosófico con todo derecho, abre un río vital de innovación para la filosofía en general como saber humano. Si la filosofía es en la circunstancia y en la historia, por lo tanto, de ella no se ha dicho todo, y ella a su vez no ha expresado las últimas conclusiones. En consecuencia, la filosofía se renueva continuamente, tal y como la vida fluye y se mueve sin cesar.

De tal suerte, la historia de las ideas será parte del proyecto de investigación de Gaos, las ideas nacidas en América Latina. Ideas filosóficas que hacen posible comprender nuestra realidad, y que la modifican y reconfiguran. Como lo referimos arriba, la intención de sus seminarios era profundizar en las investigaciones sobre el tema del filosofar en lengua española, el filosofar en América Latina y, particularmente, en México. Sin embargo, la influencia de Gaos no se limita al impulso de los estudios sobre nuestro filosofar a través de los cursos. Él se ocupó con insistencia en escribir sobre el tema, dejó textos básicos que con el tiempo se convirtieron en material insoslayable para recuperar el significado, intereses, objetivos y método de la historia de las ideas.

Así, la labor del maestro transferrado no fue sólo de promotor, sino de creador y teórico de este singular género de investigación. Entre sus escritos, los que destacan por tener como tema principal el pensamiento en lengua española son los siguientes: *El pensamiento hispanoamericano* (1944); *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (1945); *Pensamiento de lengua española* (1945). Los que se enfocan al tema en México son: *En torno a la filosofía mexicana* (2 vols. 1952 y 1953); *Filosofía mexicana de nuestros días*

(1954) y *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (1957).²⁸

Ésta fue la trascendente impronta que heredó Gaos a la reflexión filosófica en México y América Latina. Pero, ¿en qué consiste su método?, ¿cómo define Gaos a la historia de las ideas? Además de los libros referidos arriba, donde la historia de las ideas se presenta como parte fundamental de la metodología que marca el ritmo de los contenidos, contamos con la obra tal vez más representativa de lo que para el maestro español debía entenderse por historia de las ideas. Dicho trabajo es: *Historia de nuestra idea del mundo*, texto escrito en los últimos años de vida del maestro. En él, se encuentra un importante apéndice en el que describe con claridad y en una breve extensión (16 pasos o recomendaciones) el método de la historia de las ideas. Bien lo refiere Andrés Lira en el prólogo a este singular trabajo de Gaos.

Hay otro trabajo que escribió en el último año de su vida, se trata de un manuscrito que recogimos entre los papeles que dejó en su cubículo de El Colegio de México y que publicamos intitulándolo “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”; ahora lo incorporamos como apéndice de esta *Historia de nuestra idea del mundo*, pues es la expresión más concisa de su metodología y de su visión de la Historia de las Ideas como disciplina.²⁹

Mucho de lo ahí dicho son intuiciones, ideas apenas nacidas que serán desarrolladas con posterioridad ya no por el maestro, sino por los discípulos. Gaos continúa expresamente con la línea heredada por Ortega y se lanza a criticar la concepción platónica de las ideas como entidades eternas e inmutables. La historicidad de éstas radica en que son pensadas por hombres concretos, y aunque fuese cierta la doctrina platónica no se debe desconocer la histori-

²⁸ Cfr. Abellán, *op. cit.*, p. 158.

²⁹ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, pról. de Andrés Lira, en *Obras completas*, México, UNAM, 1994, t. XIV, p. 11.

cidad en tanto que se piensan, y lo pensado está sujeto al tiempo, flujo sobre el cual se escribe la historia.

Así, la idea está insertada en el río de lo temporal e histórico. La afirmación de Ortega sobre el que “No hay Historia de las Ideas” tiene como finalidad dejar en claro que las ideas puras no se pueden historiar, ello es a causa de que esas entidades son inexistentes, las ideas son en circunstancia, en la vivencia de los sujetos. Por lo cual, la historia de las ideas, en tanto método que las asume como expresiones temporales e históricas, es válida y necesaria. La historia de las ideas debe de considerar no sólo las ideas de los especialistas en ellas, es decir de los pensadores, sino de todos los hombres, pues todos poseen ideas. La apertura de Gaos a las ideas de todos los hombres es parte característica de su propuesta metodológica:

Pero no sólo debe extenderse a las ideas de todos los hombres, sino a todas las ideas de éstos, es decir, a las ideas acerca de todos los objetos efectivos y posibles de ellas, lo que marca el alcance “objetivo” de ella. La Historia de las Ideas no debe, pues, restringirse a las “grandes ideas”, religiosas, filosóficas, científicas, etcétera, sino extenderse a las más humildes ideas de los más humildes sujetos [...].³⁰

Desde luego las implicaciones que tiene el análisis de las ideas de todos los hombres, por muy en grupo que se haga de esto, sugiere un trabajo titánico, muy difícil de efectuar. Aunque, y he aquí lo singular de la propuesta, es una metodología del todo inclusiva, es decir, toda idea del mundo, y de cualquier cosa, en su particular consistencia, representa una visión que de ello se tiene, fincada en la historia y circunstancialidad del sujeto. Dicha idea es válida y valiosa, y actualiza la posibilidad de la innovación, que ya antes referimos. Gaos incluye los monumentos y documentos históricos como fuentes de ideas, y así todo parece estar sujeto a ideas y a su historización. La relación que se efectúa con todo objeto, cosa o situación, se encuentra mediada por ideas, ello implica la necesi-

³⁰ *Ibid.*, p. 777.

dad de un ejercicio interpretativo de tales cosas. Debe de existir una hermenéutica de las ideas, cosa que el maestro comienza a vislumbrar en este breve apéndice, pero no desarrolla, aunque más adelante lo señala específicamente:

Asimismo, los monumentos, por caso principal las obras de arte, las de artes plásticas, son expresión, en muy varias formas, de ideas que pueden historiarse, pues, por medio de tales obras: así, por ejemplo, las esculturas y vitrales de la catedral de Chartres dan expresión plástica a una serie de ideas religiosas, del cristianismo en general, del marianismo en especial.³¹

Es evidente la información que todas esas fuentes dan si se utiliza la herramienta metodológica que es la historia de las ideas. Pero, insiste sobre la necesidad de una efectiva interpretación de todo el material histórico seleccionado. Veamos:

Las fuentes de la Historia son “cuerpos de expresiones”, verbales o artísticas, bellas o útiles. Las expresiones son esencialmente ambiguas: la relación entre la expresión y lo expresado no es fija o rígida: una expresión puede expresar ideas o estados de ánimo distintos; una idea o un estado de ánimo puede ser expresado por distintas expresiones. De aquí la necesidad de comprender lo expresado en cada caso por medio de la interpretación de la expresión. Esta interpretación se hace continuamente en la convivencia corriente. Cuando se eleva a la ciencia de la interpretación de los cuerpos de expresiones verbales o artísticas, esta ciencia es la Hermenéutica. Esta ciencia es la fundamental o central en todas las humanas y singularmente de la Historia.³²

La interpretación desentraña el ser del objeto sometido a ella, es el proceso racional, conceptual, histórico, por valerse de los significados atrapados en el tiempo. De tal manera la historia de las ideas, en la propuesta de Gaos, intenta conocer el mundo, lo

³¹ *Loc. cit.*

³² *Ibid.*, p. 779.

esencialmente humano, lo producido por el hombre con esfuerzo creador y creativo. Es averiguar el sentido, la orientación de esa realidad emanada del pensamiento y obra de los seres humanos. Es un filosofar, que no subestima lo concreto, que extiende sus redes en la historia, y que comprende y acepta sólo esa realidad, la entretejida con el hilo sutil del tiempo.

En ese contexto, en el que los estudios sobre el pensamiento en lengua española, la idea de una filosofía auténtica latinoamericana, y una concepción que desentrañe el ser de América Latina, se desarrollará buena parte de la obra escrita por Antonio Gómez Robledo. Y estará en contacto con ellos, en buena medida, gracias al discipulado, breve, pero discipulado sin duda, que cumplió Gómez Robledo, junto al maestro José Gaos.

4. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO DISCÍPULO DE JOSÉ GAOS

Probablemente el título del presente apartado genere algo de sorpresa al poner a Gómez Robledo como discípulo de José Gaos. En un sentido parcial esa sorpresa está justificada, pues el maestro español sólo reconoció como tal, en la integridad de lo que implica un discipulado, al célebre filósofo mexicano, Leopoldo Zea Aguilar. De eso dejó constancia el mismo Gaos en sus *Confesiones profesionales*, “Por tal vía vino Zea a ser exclusivamente estudiante de filosofía bajo mi dirección”.³³

A cuatro son reducibles las promociones que ya he tenido aquí, en México, de alumnos, muchos de los cuales me han autorizado a que los llame discípulos llamándoselo públicamente ellos mismos. A decir verdad, hasta con exageración: pues se lo llaman algunos, que en verdad, en verdad, no lo son. ¿Cómo va nadie a rechazar el nombre de discípulo suyo que se de alguien? Sería el colmo de la descortesía

³³ Gaos, *Confesiones...*, p. 81.

y la ingratitud. Mas, por otra parte, la justicia, esta virtud a veces más incómoda que ninguna de todas las siempre algo incómodas hermanas, la justicia obliga a no tomar la expresión de los sentimientos por conceptos rigurosos. Y así, bien puedo recibir en mi afecto por lo que ellos quieran a un Manuel Cabrera, un Justino Fernández, un Edmundo O’Gorman, y aun a otros que formaron parte de la promoción de Zea; pero la justicia me obliga a declarar que si discípulo de uno es aquel a quien uno forma, sobre todo si es inicialmente, y más aún si es decisivamente, por lo menos los tres nombrados estaban ya formados hasta el punto de que ya habían señalado con obras la orientación toda que iban a seguir y siguieron efectivamente, cuando entraron conmigo en la relación de que aún no han salido, ni llevan trazas de salir [...].³⁴

Pero el discipulado no es sólo el seguimiento personal e íntimo celebrado entre alumno y maestro. Se puede, y se es discípulo, cuando en la conciencia del que así se siente y afirma, quedan ideas significativas que marcan su noción sobre algo, gracias a la enseñanza impartida por su mentor. El discipulado es también el seguimiento de concepciones engendradas por el profesor en la mente del que fue objeto de su enseñanza; así que, a pesar de la modestia de Gaos que le apuraba a no aceptar que todos cuantos se decían discípulos de él lo fueran, terminaban siéndolo por obra de sus trabajos y reflexiones posteriores. De acuerdo con estas ideas estaba el mismo Gómez Robledo, de ahí cuando dice: “El título de uno de mis libros, *Idea y experiencia de América*, y me atrevo a creer que también su contenido, reflejan fielmente la didáctica gaosina”.³⁵

Gómez Robledo tuvo como maestro a José Gaos, y de él adquirió el interés por escribir sobre un tema muy en uso dentro de la reflexión promovida por el filósofo español; el sentido de América, “José Gaos se encuentra entre los españoles del exilio que reflexio-

³⁴ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 167.

³⁵ Antonio Gómez Robledo, “Mis recuerdos de Gaos”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, México, Libros de México, 1969, p. 71.

naron más lúcidamente sobre el significado de América y su intrínseca relación con la identidad española”.³⁶ La obra *Idea y experiencia de América*, escrita por Gómez Robledo, refleja la fuerte influencia que dejó en él Gaos. Algo de lo que fue su magisterio y la experiencia junto al gran maestro transterrado lo asentó en el artículo *Mis recuerdos de Gaos*, al que ya hice algunas referencias, publicado en *Cuadernos Americanos* en 1969, con motivo del fallecimiento del inmortal filósofo exiliado, “Pero allí me esperaba, contra toda esperanza, el nuevo calos-frío: el que me produjo el magisterio de Gaos, quien por entonces iniciaba sus cursos regulares en la facultad [...]”.³⁷

Gómez Robledo acudía a las sesiones impartidas por José Gaos en Mascarones, las lecturas en griego, realizadas por el maestro, sobre los grandes filósofos de la antigüedad, influyeron a tal grado en su ánimo que se vio impulsado a tomar con mayor dedicación los cursos de griego para alcanzar un dominio indiscutible de aquel idioma. Aspecto relevante fue la estrategia de Gaos apegada a despertar la reflexión filosófica, no sólo como reproducción de las ideas consagradas del saber heredado, sino como producción innovadora y original, un dar a luz a las ideas al más puro estilo socrático, cosa que por otro lado dejaba en claro aquella posibilidad que veía Gaos en la innovación dentro de la filosofía, no era ésta un producto acabado, sino una constante reelaboración de nuestra idea de la realidad. Esto lo vio y entendió muy bien Gómez Robledo al decir:

Si algo constante hubo en la enseñanza de Gaos, era su reiterada afirmación de que la filosofía era fundamentalmente una experiencia personal, y nunca la trasmisión de nociones prefabricadas. A provocar esta experiencia sobre el documento verbal de quienes la habían tenido en grado eminente, tendía todo su magisterio: no a que el

³⁶ Antonio Estella Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, España, Anthropos, 1989, t. II, p. 33.

³⁷ Gómez Robledo, *Mis recuerdos de Gaos...*, p. 69.

alumno aprendiera filosofía, sino a que la produjera por sí mismo, como su propio fruto vital. Gran mayéutico fue siempre Gaos, y por esto, gran maestro.³⁸

La constante referencia a la filosofía griega y lo particular de sus contenidos, siempre exaltando a sus dos más fieles amores, Platón y Aristóteles, dan una idea clara del espíritu clásico de Gómez Robledo. Pero lo significativo de ello fue que relacionara el respeto por la sabiduría helénica con las enseñanzas de Gaos, considera en su magisterio la encarnación de lo dicho por Platón sobre las comunidades filosóficas, de corte hermético y selecto.

Siempre que en el curso de los años he leído y releído la Carta VII he pensado, siempre también, que la cátedra de Gaos fue en mi vida el trasunto más fiel de la comunidad filosófica que allí describe Platón: este acercarse y frotarse de las almas, en torno al mismo correlato intencional, mirándolo y remirándolo por todos sus aspectos, hasta que de repente, después de haber franqueado todas las barreras de nombres, imágenes y representaciones secundarias, “acaba por brillar la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas”. No puedo declararlo más (Platón mismo no lo hizo), pero creo que algo de ello, lo viví yo en lo que para mí fue el clímax del curso de Gaos: la lectura y meditación del libro XII de la *Metafísica* aristotélica; la visión del universo todo prendido a él, no por ningún mandato sino por el amor, del Pensamiento puro. Si nos faltaran los Evangelios, creo que bastaría ese solo documento para mantener intacta, contra todo y sobre todo, nuestra fe en el hombre.³⁹

El trasunto nos dice Gómez Robledo, la reproducción de la comunidad reunida en torno a Platón la vivió con ferviente intensidad en las memorables cátedras de José Gaos. En ellas, y por obra del ejercicio reflexivo asciende de las apariencias al mundo de las

³⁸ *Ibid.*, pp. 70 y 71.

³⁹ *Loc. cit.*

esencias, al de las ideas eternas y universales. Gaos traductor del griego, utilizando su propia interpretación de los clásicos aportaba luz sobre los temas imperecederos de la filosofía. La lectura que hace de Aristóteles conmueve a Gómez Robledo hasta lo sublime, mirando en ello delicadezas inspiradoras, vuelos exaltados que alcanzan la cúspide del espíritu humano, sólo comparable con su otra grande pasión, el amor hacia la revelación divina heredada en los textos evangélicos. De esta amistad por la filosofía clásica griega y cristiana no sólo da constancia el alumno, el discípulo, sino que el mismo maestro ofrece testimonio de ella. Así lo refiere Gaos en su *Filosofía mexicana de nuestros días*, cuando comenta el trabajo doctoral de Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*. “Este último punto lleva a Gómez Robledo a ponerle final a su obra con unas espléndidas páginas de ‘alegato’ a favor de la educación sobre la base del Humanismo grecolatino y cristiano-medieval en general y el filosófico en particular”.⁴⁰

Con qué cariño y respeto guarda en su memoria Gómez Robledo las enseñanzas de Gaos, la exaltación de su legado y el influjo en él no se lo escatima para nada. Nos preguntamos, ¿no es acaso el homenaje que canta en honor al recuerdo del maestro, prueba suficiente de su discipulado?

A Gaos, en suma (y a Frangos por la parte formal) soy deudor de la iniciación en un mundo de representaciones y valores con un “centro divino”, como decía Jaeger, y con irradiaciones a todo cuanto es noble y bello. Dudo que a otra filosofía que no sea ésta, pueda llamarse, como lo hizo Sócrates en el último día de su vida terrestre, “suprema música”.⁴¹

La intimidad con el maestro, el ejercicio de la reflexión estimulado por él, desarrollaron en el alma de Gómez Robledo el sin-

⁴⁰ José Gaos, “Filosofía mexicana de nuestros días”, en *Obras completas*, México, UNAM, 1996, t. VIII, p. 210.

⁴¹ Gómez Robledo, *Mis recuerdos de Gaos...*, p. 71.

gular hábito filosófico, la costumbre de mirar el mundo y la vida desde los ojos inquisitivos de la filosofía. Nada pobre es semejante herencia, y sí muy significativa para el deudor de tan bellos legados. “En la cátedra, en suma, en el seminario, y luego, conforme fue creciendo la confianza, en su casa, en aquellas inolvidables tardes sabatinas, fue Gaos infundiendo en unos, o corroborando en otros, el hábito filosófico”.⁴²

Con las más bellas palabras entona los recuerdos del maestro Gaos, y ofrenda en su memoria la comparación de éste con aquel otro guía espiritual, de quien tomará la inspiración para escribir las páginas con las que ganaría la inmortalidad nuestro filósofo de Atemajac. Es Platón el ideal del filósofo, quien se refleja materialmente en la persona y obra de José Gaos, y es tan alto el aprecio que siente por ambos, el primero inmortal hace siglos ya, y el segundo, recién ingresaba al espacio reservado para los grandes espíritus, que se aventura a proponer cierta comparación, que, desde luego, es testimonio del homenaje que el discípulo hace al maestro apenas desaparecido.

Para amar y servir a la sabiduría nació, vivió y murió José Gaos, y no ha de faltarle, ahora que ha entrado en la eternidad, la recompensa condigna: la de ver cara a cara lo que aquí pudo apenas rastrear en “espejo y enigma”. No podemos, en su tránsito, dejar de decirlo sus amigos que en lo mismo creemos y esperamos. Murió escribiendo: *scribensestmortuus*. De Platón lo dijo, recogiendo la tradición, Marco Tulio; y por lo que hasta ahora sé, parece que fue así, con estricta literalidad, la muerte de Gaos. Murió, como cumple a todo genuino intelectual, con la pluma en la mano.⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 72.

⁴³ *Ibid.*, pp. 72 y 73.

5. LA HISTORIA DE LAS IDEAS
EN LA *IDEA Y EXPERIENCIA DE AMÉRICA*

La historia de las ideas comparte junto a la filosofía platónica el entramado teórico que da fortaleza a los argumentos expuestos en *Idea y experiencia de América*. Podemos preguntar, ¿es la misma metodología propuesta por José Gaos la que da estructura al texto de Gómez Robledo? O bien, ¿es una propuesta con algunas variantes de lo que era en ese momento la historia de las ideas la que expone Gómez Robledo? Diremos que a las dos preguntas se responde de manera parcialmente afirmativa, es decir, reparando en ciertas precauciones. Gaos inspira a Gómez Robledo para escribir su libro, e incluso como él lo refiere “reflejan fielmente la didáctica gaosina”.⁴⁴ Pero no sólo es la enseñanza de Gaos la que estructura su texto, en él está presente la influencia de Platón, y la clave para ello se encuentra en el concepto “ideas”.

Denominación ciertamente feliz, porque en esta disciplina no se trata precisamente del suceder singular en cuanto singular —encargo propio de la historia sin ulterior clasificación— ni tampoco de explorar el núcleo de una idea con sujeción a los caracteres de universalidad e inmaterialidad propios del mundo eidético, sino, con toda propiedad, de mostrar el engarce de entrambos orbes, asistiendo al despliegue de la realidad fenoménica, pero transida de idealidad, o, si se prefiere, a la encarnación de la idea en el agitado curso del devenir histórico.⁴⁵

En los conceptos anteriores, se ve claro en qué sentido asume Gómez Robledo el término o noción “ideas”, de ellas se exalta sus características de universalidad e inmaterialidad, atributos o propiedades exclusivos del “mundo eidético”. Como se ha expuesto en renglones arriba, las ideas son producto o consecuencia de una

⁴⁴ *Cfr.*, nota 33.

⁴⁵ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2001, t. 10, p. 327.

circunstancia, siguiendo a Ortega y Gasset, son creadas a partir del contexto histórico y vital, si pensamos en José Gaos. La idea, según estos principios, no es una entidad autónoma independiente de la historia y el mundo fenoménico, es la expresión auténtica de un pensador en respuesta a su contexto y determinaciones inmediatas. Se encuentra siempre unida a un momento y circunstancia. Sin embargo, Gómez Robledo no se orienta sólo en ese sentido de la circunstancialidad; respeta el abordaje histórico de la idea, su encarnación y distinción en la realidad material, pero no comulga con un origen fincado exclusivamente en ello. Es la encarnación de la idea, la *forma* dándole perfiles y sentido a la materia bruta, inerte.

Esos conceptos tienen su origen en la filosofía de Platón, a ella debe la alusión a las ideas transitando en el mundo a manera de reflejo del universo ideal-conceptual descubierto por el gran ateniense. ¿Qué se sigue de lo anterior?, una peculiar interpretación de la historia de las ideas, y digo peculiar porque utiliza el mobiliario conceptual platónico para darle cause a la idea dentro del mundo material, es; “buscar la armonía entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad [...]”.⁴⁶ La vinculación de ambas esferas, conduce necesariamente hacia una metafísica. Un planteamiento ontológico brota repentinamente de las afirmaciones de Gómez Robledo. Para él, la historia de las ideas tiene un rostro metafísico-ontológico. Y el terreno más fértil para recrearse con esta metodología que nos permite construir una visión particular del mundo, es América en tanto idea y orbe.

Hay un ser de América, hay una idea de América, y la historia de las ideas en su particular concepción es capaz, como método de análisis, de dar cuenta de ello. Pero no apuremos este tema, pues es el motivo del ulterior capítulo. Cerremos con las siguientes palabras del filósofo de Atemajac:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 328.

Ahora bien, si hay una realidad propicia para que, con ella como objeto material, un americano, un habitante del nuevo mundo, cultive la historia de las ideas, esa realidad es, sin sombra de duda, América. Y lo es no sólo por ser ella la circunstancia inmediatamente circundante del hombre americano, sino también —y esto ya no es tan obvio para todos, y acaso sea lo principal— porque América en cuanto entidad histórica, vale decir la América poscolombina, nació y se constituyó por obra y bajo la dirección de una Idea, unitaria o plural poco importa, pero en todo caso como resultado del impacto más grandioso que conoce la historia, del mundo eidético sobre el mundo fáctico.⁴⁷

⁴⁷ *Ibid.*, p. 328.

III. LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE AMÉRICA LATINA EN EL TEXTO: *IDEA Y EXPERIENCIA DE AMÉRICA*

1. ¿A QUÉ LLAMAMOS METAFÍSICA?

En el texto *Idea y experiencia de América*, Gómez Robledo expone una concepción metafísica de lo que para él es América. Dicha concepción está sostenida por el término *Idea*. Es decir, de América existe una idea. La idea de América no como construcción derivada de las experiencias que se tienen de esta zona y espacio concreto, sino idea como forma conceptual que contiene los aspectos más fundamentales, y que se sostienen por sí mismos, no son, lo repetimos, generalización de un esfuerzo intelectual que procura construir lo universal, sino idea pura y atemporal, independiente, comunicando el ser al hecho, al fenómeno, a la realidad sensorial. Esto es, una esencia que corresponde a América. Esta idea es la esencia de América, y el discurso encargado de expresar lo que es, su reflejo conceptual-lingüístico, comprensivo y racional. Una concepción semejante se sustenta en toda una construcción teórica de la realidad. Esa construcción es eminentemente metafísica, pues ubica la causa en una dimensión inmaterial accesible por la vía del intelecto. Por lo tanto, el escenario o entramado sobre el que Gómez Robledo piensa a América es de corte metafísico.

De tal suerte, y atendiendo a lo dicho, es preciso explicar lo que es metafísica como concepto general, para ir dilucidando las cate-

gorías latentes que dominan el pensamiento de Gómez Robledo. Y de ahí, establecer a cuál concepción metafísica particular pertenecen sus reflexiones, pues existe la metafísica en sí y las posturas y teorías metafísicas en particular.

2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO CLÁSICO DE METAFÍSICA

Se sabe que el término metafísica¹ fue acuñado por Andrónico de Rodas en el siglo I antes de nuestra era al designar los libros escritos por Aristóteles en temas, “Andrónico de Rodas (siglo I a.C.), filósofo griego; miembro destacado del Liceo, fue en buena medida responsable del establecimiento del canon, aún hoy leído, de las obras de Aristóteles” [...].² Los había aquellos que trataban del mundo natural y físico, y otros que designó como los que eran objeto de la filosofía primera. Estos los puso en un lugar más allá de los textos de física. Dicha asignación coincidiría con el tema de esos libros: los de una realidad inmaterial y fundamental de lo sensible y fáctico, aquello que estaba antes de lo físico.

Conocida es la anécdota del arrumbamiento en una bodega de la obra salvada de Aristóteles y de su azarosa disposición. El hecho habría dado origen a un término que calzaba perfectamente con los

¹ Aquí seguimos la opinión de la tradición transmitida en la mayoría de los manuales de historia de la filosofía. Sin embargo, en los últimos años se han presentado pruebas que ponen en conflicto la idea de que fue Andrónico de Rodas quien acuñó el término metafísica. Esto implica que el singular término y su contenido conceptual era conocido desde antes. “Las bases en que se apoyaba esa interpretación se han venido parcial o totalmente abajo a raíz de algunos estudios detallados sobre los catálogos que conocemos de las obras de Aristóteles. De tales estudios se desprende que el título de *Metafísica* podría ser anterior no sólo a Nicolás, sino también a Andrónico, e incluso es muy probable que hubiera ya figurado en un catálogo de Aristón de Ceos, de fines del siglo III a. de J. C., del que presuntamente proceden los famosos catálogos de Diógenes y del Anónimo”. Giovanni Reale, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, España, Herder, 1999, p. 11.

² Robert Audi, *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004, p. 57.

temas de que tratan los escritos que simplemente se encontraban “detrás” de los ocho libros de la *Física*, y que corresponden a una investigación sistemática acerca de lo que está “detrás”, “más allá” del ente sensible. “Detrás”, “más allá” en el sentido de “lo que da cuenta de la estructura sensible y deviniente de las cosas, en general”. La meta-física —se dice en esta línea de tradición— trata de los principios del ente en cuanto tal.³

¿A qué refiere entonces el concepto metafísica?, ¿cuál es el objeto de su investigación? Es un estudio filosófico, que averigua el fundamento último de algo. Ese fundamento es concebido como algo que escapa a la percepción sensorial pues ella no satisface en su puro acto o dinámica lo que las cosas son partiendo del registro que de ellas se hace. Lo que las cosas son no está determinado por su cualidad material sino por su causa y finalidad. Esa causa y finalidad da cuenta de todos los objetos sensibles que comparten las mismas características. El proceso de abstracción que es sustraer las características compartidas y proyectarlas en un concepto generalizador es darle palabra a esa causa y fin que las cosas poseen. El concepto generalizador se encuentra en un nivel metafísico pues es inmaterial.

Que la causa y fin sea también una realidad sólo captada por el razonamiento nos indica que no es susceptible a los sentidos y que es metafísica.

La Metafísica, si es posible, es una ciencia auténtica. Es además la más elevada y la más perfecta de todas las ciencias. La Metafísica merece, en efecto, ser llamada ciencia rectora, en cuanto que su objeto, que es el ser universal, considerado en toda su pureza inteligible, está presente en todas partes, y por eso los enunciados de la Metafísica valdrán universalmente (analógicamente, se entiende) de todo lo que es o puede ser de cualquier manera. La Metafísica es también, por lo mismo, la ciencia más libre, por presentarse liberada de la servi-

³ Humberto Giannini Íñiguez, “De la metafísica a la ontología”, en Juliana González y Eugenio Trías [eds.], *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta, 2003, p. 30.

dumbre de lo sensible, es decir de todo lo que la materia introduce de opaco y de accidental (por tanto de irracional) en los objetos del saber; y dependiente solamente (en su constitución formal, pero no en sus orígenes empíricos) de la pura mirada del espíritu.⁴

En consecuencia, todo aquello que se vincule con la razón de manera pura, ya sea como expresión o captación es inmaterial y metafísico.

Punto medular es el que señala Jolivet, la posibilidad de un saber liberado de la tiranía de lo sensible. Esta superación proyecta el saber metafísico hacia el reino de lo universal. Es esa la última región de aspiración para el conocimiento, a la que sólo se llega por la vía del ejercicio reflexivo, es decir del intelecto puro.

El segundo motivo esencial en la formación del concepto dogmático de la metafísica se refiere al modo y al método de su conocimiento. Teniendo por objeto al ente y al sumo ente, “algo por lo que todo el mundo tiene interés” (Kant), la metafísica es una ciencia de dignidad máxima, la “reina de las ciencias”. En consecuencia, también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal el conocimiento “matemático”. Este conocimiento constituye la ciencia racional y *a priori* en el más alto grado, por ser independiente de todas las experiencias contingentes, es decir, es la “ciencia racional pura”.⁵

Así, la metafísica es ciencia estricta y exclusiva de la razón.

En el texto, *Introducción a la metafísica*, Jean Grondin, ofrece una breve, pero esclarecedora catalogación de lo que algunos de los más importantes filósofos han dicho sobre esta rama de la filosofía.

⁴ Regis Jolivet, *Tratado de Filosofía III. Metafísica*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1957, p. 21.

⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, p. 16.

Hay una ciencia que trata del ser en cuanto ser.

Aristóteles, *Metafísica, IV, 1*

La filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, medicina, mecánica y moral.

Rene Descartes, *Carta-prefacio a Los principios de la filosofía*

La metafísica es sin duda el más difícil de los conocimientos humanos; sólo que nadie ha escrito nunca una.

Immanuel Kant, *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y moral*

Un pueblo sin metafísica es como un templo sin sanctasanctorum.

G. W. F. Hegel, *Prefacio a la primera edición de la Ciencia de la lógica*

La metafísica pertenece a la “naturaleza del hombre”. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental de nuestro ser. Es nuestro ser mismo.

Martin Heidegger, ¿Qué es metafísica?⁶

Decimos entonces que la metafísica parte de una concepción básica, y ésta es que el mundo o realidad, todo lo que percibimos con los sentidos, es una manifestación material tangible que no puede ser explicada por sí misma. En ella no se encuentran los datos determinantes de lo que es, sino que existe paralelamente un mundo de sentido, el cual no es material ni es susceptible de ser captado o experimentado. Este mundo, su marcha y ritmo, es sólo asequible a través de la razón, o luz natural del entendimiento. Ese mundo de sentido es mayor en dignidad e importancia para el ser humano que así concibe la realidad, que el mundo fáctico. La importancia y dignidad radican en que ahí se encuentra la explicación última de lo que cada cosa es. Es decir, su verdad. El mundo de sentido, es el del ser de los entes concretos. Y el ser de los entes concretos es su verdad. Verdad o realidad primerísima que por

⁶ Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, España, Herder, 2006, p. 13.

ser tal es intemporal en tanto que no cambia, pues al ser realidad pura y última no puede haber nada más allá de ella. Por tanto, no hay movimiento hacia algo más, se queda tal y como es, pues es realidad absoluta.

De tal manera, la metafísica es el enfoque filosófico sobre esos principios o formas fundamentales. Lo metafísico es el ser de las cosas. La metafísica es el estudio sobre esos seres. Con acierto lo concibe Grondin al decir:

Ignorando por completo el término de metafísica, Aristóteles le dio a esta materia el nombre de “filosofía primera”, no sólo porque a ella concernía el primero de todos los objetos, el ser, sino también, e incluso, sobre todo, porque hablar del ser era también preguntarse por el principio de todo lo que es. Después, toda filosofía que se precia de serlo se define por una tesis sobre el ser y su fundamento, y sólo puede ser filosofía en la medida en que lo hace. Aun cuando el tema principal puede no haber sido siempre el del ser —por otra parte, a Dios gracias—, toda filosofía es metafísica en la exacta medida en la que trata de un ente, una cuestión o un objeto, considerado por ella más fundamental que todo lo demás (la naturaleza, la razón, Dios, el sujeto, los valores, la historia, el hombre, la felicidad, la justicia, el sentido).⁷

En efecto, es la filosofía primera la que investiga el fundamento último de todo. Y siempre que de metafísica se hable es preciso retornar al texto clásico de Aristóteles, pues ahí se especifica magistralmente el ritmo de tal filosofar, su proceso y horizonte:

Toda introducción a la metafísica debe partir de ese texto fundacional de Aristóteles. Define la ciencia que estudia el ser en cuanto ser por su pretensión de universalidad: mientras que las demás ciencias tratan de un ámbito de objetos bien delimitado, habría una ciencia más global, pero que Aristóteles deja aquí sin nombre.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

Que sea Aristóteles el primero en hablar sobre los principios, y en discurrir sobre el ser, es claro que no:

Los físicos de Jonia, que pretendían explicarlo todo por el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado, se plantearon, a su manera, el problema ontológico: intentaron describir, por oposición a las apariencias, la realidad fundamental. Sin embargo, no habían sabido despejar esta realidad en toda su pureza. La realidad quedaba, en estos filósofos, completamente envuelta en determinaciones empíricas. Es Parménides el primero que, en una intuición que señala —para el pensamiento occidental— la aparición de la especulación metafísica [...].⁹

Ciertamente ya desde Parménides existe una tendencia a tratar la cuestión. Y Platón centrará gran parte de su filosofía en temas metafísicos al indagar sobre el origen del mundo y los principios del conocimiento. Su teoría de las formas es una explicación epistemológica con altísima elevación metafísica. Sin embargo, Aristóteles va a puntualizar este procedimiento reflexivo denominándolo filosofía primera o filosofía sobre los primeros principios. Y eso es ya un avance significativo, pues ubica y pone límites a este particular ejercicio especulativo.

Después de lo dicho veamos con mayor detalle algunas ideas vertidas por Aristóteles en su *Metafísica*. Esto nos permitirá completar una noción más precisa de lo que esta singular rama del pensamiento filosófico es.

Así, cerramos nuestro breve recorrido por el lugar que entramos, la especulación aristotélica sobre los primeros principios. De tal suerte contaremos con parte del material necesario para comprender a qué nos referimos cuando señalamos la dimensión metafísica de América Latina.

Para Aristóteles el que se ejercita en la adquisición de las causas de cada cosa es el sabio, y la sabiduría es la máxima ganancia del

⁹ Joseph de Finance, *Conocimiento del ser, tratado de ontología*, Madrid, Gredos, 1971, p. 9.

sabio, pues ella es el conocimiento de las causas más fundamentales de cuanto existe. Alcanzar esas causas es un proceso gradual, se asciende hacia ellas, se va despegando en cada momento y conclusión de las bases empíricas para intentar alcanzar las definiciones permanentes.

Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.¹⁰

Sabio es quien se dedica a la reflexión sobre los principios, y libre es la ciencia primera, pues no tiene como objeto algo ajeno a ella. No es esclava de ninguna utilidad, es libre ya que se debe a sí misma. El saber, en tanto saber puro, es su característica. Y tiene por objeto al ser en tanto ser. El avance que se logra inicia con el asombro. Esta duda primera que motiva a una búsqueda insistente arroja respuestas parciales, que cada vez necesitan explicaciones de mayor hondura y estabilidad. Cuando las explicaciones fincan sus raíces en la parte material de la realidad tienden a cambiar, pues el movimiento es parte intrínseca de lo concreto. Y el movi-

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, I 2, 982 b 12-28.

miento produce el cambio. Por lo tanto, dichas explicaciones son cambiantes, inestables.

Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser.¹¹

El conocer el ser de las cosas en tanto causa de que sean, es también conocer su verdad. Mientras la causa sea más fundamental, el conocimiento que de ella tengamos garantizará la verdad que sobre la cosa poseemos. En consecuencia, dar razón de las causas es poseer la verdad de la cosa cuya causa conocemos. La verdad es un conocimiento fundamental. Es sabiduría, pues tenemos idea de lo que son los principios.

Quien conoce los principios y se esfuerza en conocer los más elevados es el sabio, el filósofo. Éste en la especulación investigativa y libre, reflexiona sobre aquello que da sentido y otorga posibilidad de existencia a las cosas.

Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo.¹²

¹¹ *Ibid.*, II 1, 993 b 24-30.

¹² *Ibid.*, IV 2, 1003 b 15-19.

Hay quien investiga partes de la totalidad y conoce causas parciales referentes a la porción que investiga. Esas son las ciencias particulares. Sin embargo, el estudio de la totalidad y subsecuentemente el conocimiento de las causas primeras corresponden al ejercicio especulativo del filósofo. “Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y éste es el filósofo”.¹³

Importante en grado alto es la investigación del filósofo, pues la verdad como conocimiento de la realidad última es el objeto que persigue. La busca sin cesar, escala trabajosamente una montaña que tal vez será inconquistable, pero asciende y en cada esfuerzo consigue algo y comprende aún más, “En efecto, el que opina, comparado con el que sabe científicamente, no se halla saludablemente dispuesto en orden a la verdad”.¹⁴

El objetivo lo tiene bien claro, el conocimiento del ser en tanto ser. El éxito de tal empresa es casi imposible. Sin embargo, va conociendo las causas y en ello la verdad.

La capacidad especulativa de Aristóteles, como encarnación del filósofo auténtico, lo lleva a ubicar el principio absoluto en una forma metafísica fundamental. Lo proyecta verbalmente con el nombre de Motor inmóvil, “Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven, y el primer Motor es inmóvil él mismo”.¹⁵

De tal suerte esa especulación lo lleva a situar así al ente primero, sin embargo y atendiendo al punto medular que deseamos desentrañar, la metafísica como ciencia de los primeros principios expresa la necesidad de conocer la esencia de su objeto de análisis. Y esa esencia raya en lo inmaterial, en las entidades suprafísicas.

¹³ *Ibid.*, IV 3, 1005 b 10-13.

¹⁴ *Ibid.*, IV 4, 1008 b 28-30.

¹⁵ *Ibid.*, IV 8, 1012 b 28-30.

La física como conocimiento de la realidad material, de su dinámica y fenómenos, es inferior a la que indaga las causas primeras. “Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal [...]”.¹⁶

Es pues claro el acento que pone Aristóteles a la metafísica como ciencia primera. La física no alcanza a cubrir las expectativas que el filósofo tiene sobre el conocimiento más verdadero y universal. Las causas generales son aquellas que persigue, y se adquiere su conocimiento a través de un ejercicio eminentemente teórico.

Ya dijimos antes que para alcanzar dichos principios el filósofo asciende reflexivamente de lo básico cognoscible hacia lo supremo y principal. Este proceso parece ser inevitable si lo que anhela es comprender la realidad absoluta o total. Dicha comprensión sólo es posible a través de la ciencia máxima y del origen, es decir, la sabiduría en el más pleno significado.

Hay acuerdo general en que ciertas realidades sensibles son entidades. Comencemos, pues, la investigación por éstas. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y esto es lo que hay que hacer: al igual que, tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles (por naturaleza), y poco o nada hay en ellas de “lo que es”. No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas

¹⁶ *Ibid.*, VI 1, 1026 a 27-30.

totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando a través de éstas, como queda dicho. [...]. Y, en primer lugar, digamos algunas cosas acerca de ella atendiendo a las expresiones: que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice (que es) por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste “ser músico” ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, (tu esencia es) lo que, por ti mismo, eres.¹⁷

De las citas anteriores se desprenden algunos puntos fundamentales para el propósito que nos hemos fijado. Primero, la metafísica es la ciencia de los primeros principios y éstos son de orden inmaterial, pues van más allá del estudio de la física como análisis de la dinámica material y tangible. Segundo, se parte del conocimiento empírico que es más cercano a nosotros y a nuestros sentidos, es decir más inteligible de manera inmediata, pero menos inteligible en orden a la naturaleza. De ellos se asciende de lo inmediato inteligible (empírico) hacia lo más difícil y complicado de entender para nosotros, pero de mayor inteligibilidad por naturaleza. Esto es, lo más fácil de comprender para nosotros es lo que menos grado de ser posee, y su inteligibilidad es menor por naturaleza. Lo que más trabajo nos cuesta comprender es aquello que contiene un mayor grado de ser, y su inteligibilidad es mayor por naturaleza. De ahí se infiere que la esencia como expresión mayor del ser de algo sea de difícil adquisición, pues nos obliga a emprender un sinuoso camino teórico-especulativo. Pero, cuando podemos hablar de la esencia, entonces conocemos lo que es en sí de aquello que referimos, en definitiva, poseemos claridad y lucidez, y nos hacemos con la verdad. Tercero, es entonces la esencia de aquello que hemos decidido investigar, la que nos refiere la verdad de ello. Esta esencia, es, desde luego, un principio inmaterial al no estar fincada ni determinada por las bases empíricas.

¹⁷ *Ibid.*, VII 4, 1029 b 5-15.

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine “ciencia de la Verdad”. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno (que hay en éstas), sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente.¹⁸

En conclusión, la idea general de la metafísica se define con las características expuestas arriba, y Aristóteles muestra hábilmente qué es y en qué radica su objeto de análisis.

Si afirmamos que parte de la intención que Antonio Gómez Robledo nos participa en su texto *Idea y experiencia de América* tiene un propósito metafísico, éste será el de hablar de esa esencia que hemos referido con las particularidades señaladas. Una esencia de América Latina en específico, que es inmaterial y metafísica; de la que habla desde una metafísica (ciencia de los primeros principios).

Primeros principios en este caso de lo que América Latina real, tangible y sufrible es. Pero a esa esencia llega y la describe con el método filosófico-metafísico de Platón. La esencia, entonces, como realidad última e inmaterial la ubica desde la dimensión categórica enseñada por Platón. Es pues la esencia de América Latina su ser. Y el ser o esencia de ella es una idea, ya que para Platón las ideas o más propiamente, formas,¹⁹ son las esencias que contienen el *en sí* de algo.

¹⁸ *Ibid.*, II 1, 993 b 19-23.

¹⁹ En relación a la teoría de las ideas de Platón, Grube dice lo siguiente: “[...] pero se hace necesaria una observación ya desde el principio: es de sobra conocido, aun cuando nunca se repetirá demasiado, que la palabra idea en este contexto es una transliteración altamente engañosa, y no una verdadera traducción, de la palabra griega *idea*, la cual, juntamente con su sinónimo *eidos*, es aplicada a menudo por Platón a estas realidades supremas. La traducción más aproximada sería ‘forma’ o ‘semblante’, es decir, el ‘aspecto’ de una persona o cosa. Hemos de ver cómo se desarrolló probablemente el significado de la palabra. Baste por el momento decir que ‘teoría de las formas’ resulta mucho más próximo al griego [...]”. G.M.A Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1994, p. 19.

3. LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE PLATÓN COMO FUENTE TEÓRICA DE LA OBRA

Es la filosofía de Platón, especialmente su metafísica, la que está detrás de la obra de Gómez Robledo. En ella encuentra el armazón teórico para darle sustento y forma a su reflexión. Pone a prueba la capacidad de respuesta que la teoría es capaz de ofrecer. Además de ser bastante singular su propuesta, pues una doctrina de calado idealista la utiliza para entender un fenómeno de características históricas y materiales.

En definitiva, una teoría con perfiles tan claramente espirituales resulta de sobrada utilidad para los fines trascendentes a que un ser humano aspira. Gómez Robledo encuentra ahí la respuesta a su inquietud filosófica entrañablemente unida con una religiosidad serena y apacible. Esa visión de la realidad ofrece respuestas únicas a su circunstancia, y a la dimensión social y política en que vivía. Busca un sentido que no se determine por la inmediatez de la experiencia. ¿Qué mejor oportunidad que su situación concreta para probar la filosofía que con tanto amor adoptó?

Espléndida en el sentido que hemos descrito resulta la definición hecha por José Antonio Miguez en la introducción a las obras completas de Platón publicadas por Aguilar.

La teoría de las ideas es el núcleo principal de la doctrina platónica y el de más significado religioso y metafísico en el conjunto de toda la obra [...]. La teoría de las ideas, decíamos, tiene sentido religioso y metafísico, por cuanto liga al hombre con su pasado —mejor, con la realidad de su alma— y le hace solidario de un mundo de esencias permanentes e inalterables. En esta teoría se implica claramente el problema del origen del hombre y de su destino y la reflexión moral y especulativa sobre lo que el hombre mismo debe ser y debe a la vez conocer. ¿No parte Platón del hecho primigenio de la reminiscencia, que es un remontar la vida a su fuente más pura, dejándola así enlazada, y en el punto mismo de partida, a ese mundo de formas inmuta-

bles, real aspiración del filósofo que ama el estado de virtud más alto y el ser uniforme, eterno y absoluto, que constituye la meta inteligible?²⁰

O bien, sobre el mismo tenor se encuentra lo dicho por el erudito venezolano Juan Antonio Nuño, quien, al igual que Miguez, señala la impronta metafísica en la teoría platónica, y alude de semejante manera a esa actitud del filósofo de buscar la verdad, el principio, como actividad primordial en su quehacer:

Por lo menos en dos momentos de la evolución registrada en el pensamiento platónico adopta éste formas de innegable expresión metafísica. Primero: los filósofos se distinguen de los simples curiosos, mirones o amantes de espectáculos, así como de los aficionados a la técnica y de los hombres prácticos, según observa Platón en *República* (476a ss.), porque los primeros son capaces de “preferir lo que es, la esencia en cada una de las cosas” (480a), mientras que los otros “contemplan muchas cosas bellas, pero no ven la belleza en sí no soportan que se hable de la belleza en sí como algo real” (479e-480a). En consecuencia, sólo los que aceptan conocer las cosas en sí mismas como reales merecen ser llamados “amigos de la sabiduría”, mientras que los que niegan la posibilidad de ese conocimiento quedan relegados al papel de simples “amigos de la opinión”. Segundo: en la escala del conocimiento humano hay grados que tienden hacia un conocimiento superior a todos, el conocimiento *noético*, propio de la ciencia dialéctica, que tiene por objeto único e inmediato lo que Platón denomina “formas” o “ideas”.²¹

Sin embargo, se puede aducir que: ¿para los años en que Antonio Gómez Robledo escribió su *Idea y experiencia de América* ya se encontraba atrapado por la filosofía platónica? A esa cuestión respondemos con Nemesio González Caminero, quien, al hacer la

²⁰ Platón, *Obras completas*, introd. de José Antonio Miguez, Madrid, Aguilar, 1981, p. 72.

²¹ Juan Nuño A., *El pensamiento de Platón*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963, pp. 73 y 74.

nota crítica sobre el libro de nuestro autor, titulado, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, dice:

En resumidas cuentas, el Platón que Gómez Robledo ha dibujado en su libro es el mismo que presentía en sus años universitarios: es decir, el primer representante del humanismo occidental, como le llamaban Méndez Plancarte y Alfonso Reyes, maestros de nuestro platonista, [...].²²

Esa referencia hecha por Nemesio González deja en claro la importancia de Platón en la formación filosófica de Gómez Robledo, su pasión por el ateniense, y la influencia que desde una etapa temprana alcanzó en su obra. Y sumemos que el libro referido nos será útil para exponer, en lo tocante a la teoría de las ideas, de qué manera reflexiona y expone Gómez Robledo la filosofía que utilizó para dar forma a su *Idea y experiencia de América*.

Ya comentamos antes el impacto que tiene el concepto de *idea*, su relación con el ser y la esencia desde la filosofía de Platón. Lo dicho por los filósofos José Antonio Miguez y Juan Nuño, nos abre el panorama sobre el sentido y finalidad de la teoría de las ideas.

Sin embargo, reforcemos ahora esas citas añadiendo lo que otros reputados especialistas han dicho, comparándolo con las reflexiones expuestas por Gómez Robledo.

Por ejemplo, David Ross, en su ya clásico libro *Teoría de las ideas de Platón* dice:

La esencia de la teoría de las Ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de “universales”, que son por entero diferentes de las cosas sensibles. Cualquier uso del lenguaje implica la aceptación, consciente o inconsciente, de que hay tales entidades [...]. De creer a Aristóteles, el primer paso hacia la aceptación consciente de esta clase de entidades

²² Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, en *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996, nota crítica de Nemesio González Caminero, en Apéndice VII, p. 207.

fue dado por Sócrates, al poner su atención en la búsqueda de las definiciones [...]. Platón estudió que lo común a todas las búsquedas de definiciones era la suposición de que había cosas tales como universales. Vio también que la diferencia objetiva entre universales y particulares respondía a la diferencia subjetiva entre ciencia y percepción sensible. Los sentidos nos ofrecen un mundo de hechos particulares cuyas cualidades se presentan ligadas y confundidas de un modo casi inextricable. Si nos abandonáramos solamente a los sentidos, nunca seríamos capaces de desentrañarlas ni de dar con una comprensión clara de la estructura del mundo.²³

Existen entidades inmateriales y eternas. Ideas o formas existentes y universales que dan sentido y sustento a las cosas materiales y a los fenómenos perceptibles sensoriales. En estos últimos no radica la realidad primera, el ser o esencia. Ésta es la forma, el ser son las ideas, unificadoras de toda expresión particular, que se corresponde con la esencia.

Otra voz importante en el tema de la teoría de las ideas es la del erudito canadiense George Grube quien en su destacado estudio *El pensamiento de Platón*, dice:

“La teoría de las Ideas” es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas. [...] puesto que toda ciencia lleva a cabo su cometido en la medida en que posee un objeto propio, deberá existir una realidad determinada como objeto de una ciencia determinada; pero este objeto ha de ser necesariamente eterno, un modelo eterno, más allá de las realidades particulares sensibles, ya que éstas no pueden ser objeto de conocimiento en sentido riguroso. Las cosas particulares, así como los acontecimientos dentro del mundo físico, suceden conforme a este modelo. Tal modelo es la Idea.

²³ David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 266 y 267.

Los objetos de la ciencia existen. Ahora bien, la ciencia se ocupa de algo que está más allá de los seres particulares, pues éstos son infinitos en número e indeterminados, mientras que la ciencia se ocupa de lo determinado. Hay, por tanto, ciertas realidades más allá de las cosas particulares, que son las Ideas.²⁴

El conocimiento real y verdadero siempre se enfoca hacia una cosa, y debe de ser preciso y determinado, pues no puede perderse en la multiplicidad de objetos y eventos ocurridos en el mundo sensible o material. La ciencia en el sentido más propio del término, como conocimiento racional por excelencia, tal y como es descrito dentro del horizonte de los estudios platónicos, apuntará a entidades no mudables, esto es a esencias atemporales. Tales esencias resultan ser, desde luego, las ideas eternas. Pero además de esto, Grube ofrece una ligera variante, que es comprensible cuando se filosofa partiendo de las afirmaciones contenidas en los diálogos donde las formas o ideas son el sustento de todo lo visible. Dicha variante o consecuencia lógica es el “acontecimiento” como resultado, reflejo o suceso de la idea. No sólo los objetos inanimados se inspiran en los modelos, sino también los eventos protagonizados por la acción humana recurren a la inspiración que brota de la reflexión y el recuerdo, en términos platónicos, de las ideas.

Dentro de nuestra breve exposición sobre algunos autores clave para comprender la concepción platónica de las ideas, no debemos omitir al erudito, filósofo y uno de los más grandes historiadores de la filosofía griega, quien logró con su obra *Historia de la filosofía griega*, que todo el que se introdujera con seriedad en la dimensión de aquel pensamiento, tuviera que hacer referencia necesaria a su monumental trabajo, por supuesto hablamos de W.K.C. Guthrie. Autor que en relación con la singular temática platónica de las ideas dice:

²⁴ Grube, *op. cit.*, p.19 y ss.

Las formas son modelos, no en el sentido limitado de un criterio de reconocimiento, sino como modelos perfectos que los particulares de este mundo intentan, con éxito incompleto, reproducir. [...] Las formas no sólo están en las cosas, comunicando su carácter mediante su presencia o asociación, “o de cualquier otra forma”; existen también aparte y “por sí mismas”. La existencia se divide en dos categorías, la visible-perecedera contrapuesta a la invisible-eterna, llamada también divina. Las formas pertenecen a la segunda, son captadas por la inteligencia, no por los sentidos, eternas e inmutables, simples y uniformes, y el término “ser” pertenece en sentido propio solamente a su esfera.²⁵

El ser se encuentra en las formas o ideas, y la inteligencia o razón es la facultad humana capaz de captarlas. Con esta afirmación de Guthrie, unida a las referencias de los otros autores, es suficiente para poder construir una idea clara de lo que la doctrina de las ideas de Platón implica. Lo que intenta explicar con ella y de qué manera es útil para interpretar el mundo y sus fenómenos. Vemos también cómo los especialistas citados coinciden casi sinópticamente en lo que respecta al sentido general de la doctrina.

Revisemos en seguida de qué manera interpreta Gómez Robledo la citada doctrina, filosofando a la altura de los mejores exégetas de la obra platónica, con visión rigurosa y acertada, al tratar este tema vinculándolo con la influencia de Parménides.

Nuestro platonista encuentra dos aspectos básicos al interior de la teoría de las ideas: la necesidad de una permanencia atemporal del ser, y la comprensión y aceptación de ese ser sólo por el sendero racional, desechando los sentidos como ruta legítima de conocimiento. Esto nos lleva a afirmar que al hablar de la idea de América tenía en mente una esencia captable sólo por la vía racional.

²⁵ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1998, t. IV, pp. 346 y 347.

Algo, sin embargo, quedó como legado permanente del pensamiento de Parménides, y de tal importancia, por cierto, que, al pasar a la filosofía posterior, se convirtió en uno de los momentos determinantes de la teoría platónica de las ideas. Que el ente hubiera de ser no uno, sino múltiple, estaba bien; pero lo que ya no pudo ponerse en duda, de ahí en adelante, es que todo aquello, sea lo que fuere, de que pueda predicarse plenamente la razón de ente, debe ser algo permanente y por completo exento de todo devenir, pues de otro modo no podrá ser objeto de conocimiento, es decir de “saber”, en el sentido más propio y riguroso del término. En segundo lugar, y por el hecho mismo de haber lanzado tan gentil desafío al testimonio de los sentidos, Parménides impuso el otro postulado, no menos trascendental, de que esa realidad permanente tiene que ser aprehendida por la mente y no por la percepción sensible, que nos pone en contacto tan solo con lo que es mudable y perecedero. No hacen falta mayores reflexiones para darnos cuenta de que uno y otro postulado han informado la concepción que de la ciencia se ha tenido hasta hoy en el mundo occidental, por lo menos mientras en las leyes científicas se vio algo más que aproximaciones estadísticas o simples generalizaciones de la experiencia. Qué sea, precisamente, lo permanente y qué lo transitorio, o cuál haya de ser, exactamente también, la función del entendimiento en la constitución de la ciencia, de todo esto se disputó interminablemente en la historia de la filosofía; pero a todos los disputantes fue común la concepción de la ciencia como operación noética con un correlato sustraído de algún modo a las contingencias empíricas: ya la esencia misma, ya, por lo menos, una ley de regularidad inmutable en la producción y sucesión de los fenómenos. Con este trasfondo filosófico, en suma, buscando afanosamente una doctrina que pudiera salvar conjuntamente la ciencia y la moralidad, y que fuese más plausible que las precedentes, fue entreviendo Platón, como tal solución salvadora, la teoría de las ideas, del modo que suelen describir los historiadores de la filosofía [...].²⁶

²⁶ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1993, pp. 126 y 127.

El ser es una entidad inmaterial, en él no hay cambio, es permanente. No se mueve, es incorruptible. Esto es la esencia, la forma. Su descripción efectiva es la verdad. La teoría de las ideas se ajusta así a la realidad como principio explicativo y justificante de lo que ésta es, y de sus brotes impredecibles propios de la existencia material y móvil. La teoría de las ideas ofrece sustento permanente, sustancia y significación, otorgando a la razón la jerarquía máxima en la adquisición de la verdad. Sabiduría y conocimiento real es aproximación a la esencia, a la idea. Describirla es cargar el discurso con ciencia imperecedera.

Así, la posibilidad de adquirir un conocimiento verdadero y estable es característica de la propuesta filosófica de Platón como lo dice Gómez Robledo.

Lo que, en cambio, es ya desde este momento conquista definitiva, es que, en todas las cosas, y de algún modo imbibido en ellas, hay un núcleo entitativo invariable. Y lo que está también, larvado aún, pero ya bien perceptible, es que sólo este núcleo, y no los accidentes fenoménicos que lo circundan y se van sucediendo sin cesar, es el solo y único objeto del saber o de la ciencia, o simplemente del conocimiento por antonomasia.²⁷

Muy bien lo ve nuestro filósofo al indicar que sólo aquello que denominamos como esencia o forma resulta el objeto máximo de conocimiento. Es ello el anhelo mayor de nuestras aspiraciones intelectuales, alcanzando así la posibilidad de construir un discurso verdadero. Es esa, claramente, una de las grandes conquistas del pensamiento de Platón.

Para concluir con el punto sobre lo que es la teoría de las ideas según la opinión de algunos de los autores más versados, dentro de los que se encuentra nuestro autor, afirmamos que: es patente la coincidencia de interpretación relativa a la teoría de las ideas, en tanto concepción metafísica, expuesta por cada uno de los espe-

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

cialistas citados. Gómez Robledo coincide sin vacilar con los otros escritores reconocidos en el nivel mundial, que son más o menos contemporáneos a él.

De tal manera que desde las interpretaciones analizadas se deduce que las ideas, en tanto formas supremas, esencia y principio de los objetos son el fin perseguido por los amantes de la sabiduría, los filósofos. La búsqueda de dichas entidades es una auténtica expresión de pensamiento metafísico. En ellas se puede encontrar la explicación de los fenómenos, eventos o acontecimientos ocurridos en el mundo fáctico. Ellas nos orientan hacia una realidad paralela a la perceptible-sensorial. Dicha realidad tiene un valor ontológico superior a aquella que denominamos material-temporal. Pero, sobre todo, y esto es lo que a nosotros nos interesa, en la idea de algo (sea objeto, fenómeno, situación o circunstancia) se puede encontrar el sentido y fin de lo que ese algo es. Es decir, su ontologicidad marca el por qué es y para qué es. ¿Esto que implica?, que, si se visualiza América como fenómeno del cual se predica una esencia o idea, y dicha estructura es proyectada a partir de un horizonte teórico constituido por las categorías filosóficas acuñadas por Platón, entonces se está hablando de un principio metafísico formal de lo que América como fenómeno concreto y empírico es. Es decir, su sentido y fin.

4. CONEXIÓN DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS CON LA IDEA DE AMÉRICA

Veremos ahora las características de la relación conceptual entre la teoría de las ideas y la idea de América que se ofrece en el prólogo de la obra *Idea y experiencia de América*.

En esa parte ensaya Gómez Robledo, con lucidez singular, de qué manera la teoría platónica sirve de cimiento y explicación de lo que es América como forma inmaterial.

Ahora bien, si hay una realidad propicia para que, con ella como objeto material, un americano, un habitante del nuevo mundo, cultive la historia de las ideas, esa realidad es, sin sombra de duda, América. Y lo es no sólo por ser ella la circunstancia inmediatamente circundante del hombre americano, sino también —y esto ya no es tan obvio para todos, y acaso sea lo principal— porque América en cuanto entidad histórica, vale decir la América poscolombina, nació y se constituyó por obra y bajo la dirección de una Idea, unitaria o plural poco importa, pero en todo caso como resultado del impacto más grandioso que conoce la historia, del mundo eidético sobre el mundo fáctico.²⁸

Se respeta el texto de Gómez Robledo si afirmamos que en la cita expuesta deja en claro al menos dos puntos. Primero, el objeto idóneo para desarrollar la historia de las ideas es América; y es realidad favorable no sólo por corresponder al sitio donde se encuentra ubicado el que teoriza sobre ella, sino que además es en este continente en el que nace aquella visión y metodología con toda su particularidad novedosa y significativa. Así se da una forma de relación bicondicional donde América y la historia de las ideas se corresponden en relación recíproca de manera necesaria. Es decir, el objeto de estudio más significativo de la historia de las ideas es América, y en América surge esta peculiar visión y sus métodos de análisis. Si se piensa a América como realidad social y cultural en algún momento surgirá la cuestión de la historia de las ideas como aportación teórica de este continente. Y si pensamos en la historia de las ideas notaremos que es América el objeto preferido, o de los más importantes dentro del horizonte de su reflexión.

En consecuencia, se puede afirmar que uno de los discursos más comprensibles y homogéneos de lo que es América lo aporta la historia de las ideas; y dicho discurso se construye a través del método o métodos que ésta conlleva. Pero, recordemos, el método

²⁸ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2001, t. 10, p. 328.

considerado aquí es el que corresponde a la muy particular visión que Gómez Robledo tiene.²⁹

En efecto, no hay historia de las ideas que sea absolutamente ajena a la concepción raíz y causal fuera de América. De lo cual se infiere, sumado a lo dicho arriba, que la historia de las ideas le da palabra al ser de América. Y dicha historia necesita del ser de aquella para darle sentido profundo a su análisis, pues con ello prueba la realidad ontológica de su origen y finalidad reconociendo en América su condición metafísica expresada en la existencia material. Y en contrapartida América concreta requiere de un análisis semejante para expresar su ser.

Segundo punto, el cual se acompaña de: “y esto ya no es tan obvio para todos, y acaso sea lo principal”, es que de América existe una idea, ¡claro está! Una idea al modo platónico, y no una idea como concepción abstractiva determinada por la experiencia de vivencias semejantes. De ahí que ya no sea tan obvio el punto, pues América nace históricamente por obra de la intuición de una idea, idea rectora del aspecto y perfiles que irán constituyendo materialmente lo que denominamos con ese nombre. La idea o forma de América, perteneciente a la dimensión eidética, como arquetipo o modelo guía, insufla o impacta en la materia concebida geográficamente, históricamente, políticamente, antropológicamente, etc. Ahora, ¿cómo se patentiza la idea? A través de la mano, simbólica y empíricamente hablando, del ser humano, de su voluntad, de su acción, de sus deseos, de su lucha y de su amor por la vida en su entorno. Veamos lo siguiente para comprender mejor cómo se hace manifiesta la idea.

Podrá alguno decir que la idea o imagen de una situación vital mejor ha sido siempre el incentivo motor de cualquier traslado del hombre a través de tierras y mares, y que, en este sentido, nada hubo de insólito en el descubrimiento y población de América. A lo cual diremos no

²⁹ *Vid supra*, capítulo II, apartado 5.

más que aunque tal haya sido el caso en las representaciones subjetivas de la mayoría de los soldados y colonos, había mucho más, incomparablemente más, en los dirigentes o simplemente en los teóricos de la empresa americana, así en Inglaterra como en España, y en las mentes europeas en general, a quienes preocupó, de un modo o de otro, el hallazgo y formación del nuevo mundo. Si algún dato seguro nos ha dado el conocimiento histórico que tenemos todos del asunto, y que en parte explicaremos después, es que españoles, portugueses e ingleses aportaron aquí no simplemente “por ver” —como decía Heródoto que viajaba él— ni simplemente por lucrar, como un fenicio, sino, con todo ello, en ejecución de un designio político —política a lo divino o política a lo humano— muy configurado y muy maduro, de las cortes, iglesias y universidades europeas. Si hay, en suma, algo cierto para nosotros, es que a la gesta americana la preside una Idea; que no es aquella, en modo alguno, fruto exclusivo del empirismo circunstancial, y por mucho que pudiera luego la experiencia colectiva apartarse de la Idea o aun contradecirla abiertamente.³⁰

La idea rectora se hace presente a través de las acciones humanas, y en la empresa viajera de los primeros colonizadores se expresa esa idea conduciendo las aspiraciones e ilusiones que los guiaba. Un modelo, una esperanza que se constituía por el acceso a una realidad mejor. Llamémosla una intuición utópica, pues si bien no sabían los perfiles exactos de aquello que buscaban sí sabían, por obra de esa inquietud, que los atraía algo mejor, si no bueno en sí, tal vez bueno para su travesía. En efecto, de dicha intuición, y respondiendo en congruencia con la enseñanza platónica jerarquizada de un saber superior más a la mano para los dedicados a la reflexión y la ciencia de gobierno, Gómez Robledo sugiere que los últimos (los pensantes) vieron más, mucho más de lo que tan grandioso descubrimiento implicaba. Y lo vieron porque su intuición era más perfecta en el sentido de ser más clara o lúcida, que la de los simples viajeros.

³⁰ *Ibid.*, p. 329.

Un “diseño político” les orientaba, una idea atravesada por todo lo que en política es importante, la integración de un nuevo orbe, leyes, principios que, en una sociedad ya viciada por prejuicios, como lo era la europea, no era posible poner en marcha con cabalidad. Era la fundación de un mundo nuevo lo que estaba en el escenario, y la posibilidad de concretar el proyecto había sido detonada por la intuición de la idea primigenia. Idea *a priori*, idea innata, idea de América que es expresada como su esencia. ¿No acaso eso dice cuando afirma? “a la gesta americana la preside una Idea; que no es aquella, en modo alguno, fruto exclusivo del empirismo circunstancial”.³¹ Es el concepto de idea platónica quien presta su voz a Gómez Robledo, ¿qué duda cabe? Así lo confiesa en las líneas que siguen.

Fue así como en cierto momento de su vida decidió el autor de este ensayo acometer por su cuenta el cumplimiento de aquella esperanza, procurando al efecto organizar su experiencia de una década en diversos organismos interamericanos bajo la luz central de la Idea arquetípica. Este hilo director es bien visible desde el primer capítulo, como lo es también el predominio que en el decurso de la obra va ganando el material empírico sobre la pura esencialidad de la Idea americana. Ésta, con todo, no llega a desdibujarse —por lo menos esta ha sido nuestra intención—, y por ella la parte histórica no va más allá de la visión, en cierto modo estática, del actual sistema interamericano, decantación temporal de la Idea. [...] De este modo, y si este libro es así el producto —híbrido acaso ¿qué más da?— de la experiencia vivida de los años maduros y de técnicas con que el autor hubo de familiarizarse estrechamente para ganar el pan suyo y el de sus hijos, con hábitos filosóficos adquiridos en la juventud, resulta de todo ello que esto que aquí se ofrece tiene asimismo la ambición, si no la dimensión lograda, de ser una filosofía, una filosofía del panamericanismo, o mejor aún, del americanismo.³²

³¹ *Vid supra*, nota 29.

³² *Ibid.*, pp. 330 y 331.

La idea de América, el cumplimiento de ella, es parte del motivo inspirador que lleva a nuestro filósofo a ingresar en el servicio público, y a emprender acciones bajo la luz del “arquetipo”, de la “esencialidad”. Si bien la forma primera aparenta desdibujarse, nunca aniquilarse, por la incesante voluptuosidad de las descripciones empíricas, fenoménicas dentro de su trabajo, como él concede, siempre se mantiene viva. Pero, además, nos revela dos aspectos fundamentales que desde ahora formulamos para responder a las sospechas que ya a esta altura suponemos están presentes en la mente del lector. ¿En qué circunstancia se hace manifiesta la idea arquetípica?, y ¿qué se persigue con la expresión de esa idea? Respondemos al primer aspecto que: Gómez Robledo identifica la manifestación de la idea de América en la construcción y planteamientos del sistema interamericano vigente en su tiempo, “decantación temporal de la Idea”.

El desarrollo de esta temática la abordaremos más adelante, es suficiente hasta aquí con su señalamiento. Segundo aspecto, la intención de explorar la idea y su vinculación con la realidad empírica es construir una filosofía del panamericanismo “o mejor aún del americanismo”. Que lo logre o sólo deje bases para una proyección posterior es cosa que se puede discutir, pero lo que no es tema de debate es la intención puesta en su trabajo. Añadamos por último su insistencia, que para la intención nuestra es provechosa, de afirmar que los hábitos adquiridos en el filosofar guían su ensayo. ¿Esto que implica? Sin más, que la reflexión sobre la concepción platónica de las formas es guía indudable de su pensamiento. Muy honesto es al aceptarlo cuando dice, pleno de aquellas concepciones, lo siguiente:

Hacer filosofía de las relaciones interamericanas era también otra tentación apremiante para quien, no pudiendo ya tener el solaz de explorar en sí misma la Idea de América, proseguía por lo menos, en fuerza de su trabajo, en comercio con ella en una de sus refracciones más o menos distantes de su núcleo esencial, pero en todo caso de

singular interés. Quien en su juventud pudo participar, en años inolvidables, de la visión solar de las Ideas, y se vio después forzado a volver a la caverna del servicio público, quiso por lo menos salvar los hábitos que de aquellas dichosas vivencias le habían quedado y aplicarlos a la contemplación de la sombra que en el antro se proyectaba de la Idea en sí, sombra que, con respecto a la Idea de América, es toda esa experiencia colectiva e histórica que se conoce con el nombre de panamericanismo.³³

Qué mayor testimonio se puede exigir al autor que esta confesión de su adherencia a la filosofía de Platón. Denota con ello el vínculo indudable con su escrito presente. La idea de América, ahora ya pensada como una forma más de las intuitas por Platón, se encarna, se hace historia y temporaliza en el panamericanismo. Y hacer filosofía de ello es sacar a la luz su ser, es darle voz a la esencia de América.

Ahora bien, y aunque de menor rango sin duda que la filosofía de América o de la idea americana en cuanto tal, la filosofía de las relaciones interamericanas es también empeño muy digno de perseguirse, no sólo porque su objeto es de suyo un objeto noble, por más que a menudo haya sido desfigurado, sino porque la filosofía, como siendo el saber natural más alto, puede aplicarse a cualquier objeto, y a todos los ennoblece y transfigura en la luz de la formalidad que es propia del saber filosófico. Filosofar, en efecto, no es sino inquirir por las supremas razones y principios del ser en general, de todo y cualquier ser: lo divino y lo humano, la idea y la materia, la naturaleza y la historia. De todo puede y debe hacerse filosofía, porque filosofía es nada más, y nada menos, que perseguir, con afán indeficiente, lo más último y radical de las cosas.³⁴

Filosofar por supuesto nos da esa posibilidad de llegar a conocimientos más ciertos, más seguros y estables. Filosofar es pasión por

³³ *Ibid.*, p. 331.

³⁴ *Loc. cit.*

la verdad, y Gómez Robledo lo indica correctamente al afirmar que hacer filosofía de las relaciones interamericanas es sacar a flote la forma, la idea y esencia latente de lo que es América. Saber lo que es América es acceder a una estructura ontológica, que por su estatus es principio fundante con carácter axiológico semejante al de cualquier universo geográfico que se intente instaurar como cima de la cultura. Lo que participa del ser en *sí*, y que posee un ser o un en *sí*, ostenta sustancia, tiene principio y finalidad. No es consecuencia del azar, ni de las puras y escuetas circunstancias.

Filosofar sobre el panamericanismo no es sino hacer con él lo mismo que con el mundo en general hicieron los primeros filósofos, aquellos llamados presocráticos que nos trazaron la pauta eterna de todo filosofar auténtico: buscar el ser debajo de las apariencias, o en otra expresión también de ellos, indagar cuál es el arxé o elemento primordial que explica y da razón de la tornasolada y mudable realidad fenoménica.³⁵

¿Qué está detrás del fenómeno concreto? ¿Para qué y por qué surge el panamericanismo?, se pregunta Gómez Robledo. Dudas legítimas y reveladoras de una mente filosófica. Cuestiones que, en el camino complicado de la reflexión, apuntan hacia un principio y génesis del hecho en *sí*, a la idea o esencia de América. Pero son los años templando el espíritu y ensanchando la conciencia en el estudio de la paradigmática filosofía griega, con Platón a la cabeza, quienes detonan el deseo de descubrir el principio, el ser del tema americano.

Pues otro tanto aquí mismo y con igual rigor: ¿cuál es el ser íntimo, el elemento primordial, cuáles las últimas razones y primeros principios que laten bajo toda esa balumba de tratados, convenciones, organismos, conferencias, etcétera, etcétera, que se ofrecen a la mirada ingenua como constituyendo el panamericanismo? ¿A qué obedece

³⁵ *Ibid.*, p. 332.

todo ese movimiento, de qué ha nacido y cuál debe ser su suprema finalidad, ya que el fin es no sólo una, sino aun la principal de las causas? Está bien que los políticos y los diplomáticos a quienes no interesa por lo común sino la manipulación de lo inmediato y para sus fines muy concretos, no se preocupen mayormente por calar hondo bajo la superficie, pero el pensador y el filósofo no pueden excusarse de hacerlo.³⁶

Los filósofos tienen la obligación de buscar los principios, no así los políticos mundanos de lucidez escasa. Pero no obligación condicionada por una fuerza externa, sino por su puro amor al saber, a la verdad. Con este objetivo en mente es preciso allanar el camino hacia la esencia, hacer a un lado el cúmulo farragoso de situaciones, de eventos o manifestaciones que son la faceta de lo móvil, lo perecedero. A la vuelta de semejante empresa se encuentra la verdad deslumbrante emanando de la forma, de la idea fundante que contiene en sí los rasgos permanentes de lo que es América. Y nada ocioso o carente de valor hay en ello.

Una especulación de este género no es en manera alguna un juego del entendimiento, sino que satisface un doble requerimiento, tanto teórico como práctico. El primero, por cuanto la verdad, así a secas, no es, como lo dice el bello término griego revitalizado por Heidegger, sino un desvelamiento de la realidad, un sacar a luz lo que anda oculto en el afán cotidiano y en el tráfico interhumano; y siendo así, no podremos jamás aprehender esto que tanto nos importa: la verdad del panamericanismo, si no inquirimos por su motivación radical. Ella sola nos dirá si detrás de aquella fachada espectacular hay verdad o mentira, o por ventura ambas cosas que tan mezcladas han de andar en todos los negocios humanos hasta el Día del Juicio. Y en segundo lugar, en lo que mira al efecto práctico de esta filosofía, baste decir que este ir anhelantemente tras lo escondido y último, se hace, entre otras cosas —lo dijeron también los griegos, nuestros eternos maestros— por “salvar las apariencias”, frase inmortal que ha llegado a ser

³⁶ *Ibid.*, p. 332.

máxima de la hipocresía, pero que en su origen no significó sino lo que dice: cómo conservar lo que vemos y tenemos aplicando también nuestra inteligencia a lo que no vemos, pero de lo cual depende aquello primero. Lo que quiere decir, en lo que hace a nuestro propósito, que más firmeza tendrá todo lo que de nuestra organización continental se ofrece a nuestra vista mientras más nos cuidemos de conocer y fortalecer los últimos principios que la sustentan. A esto van, y no a otra cosa, esas filosofías. Claro que jamás han de entenderlo de este modo los llamados hombres prácticos, pero así es.³⁷

Ejemplares son las palabras que nos regala Gómez Robledo en las líneas precedentes. La filosofía, nos indica, no es un bonito juego de abstracciones que sirva para vestir discursos y propuestas. Ella influye tanto en el mundo teórico como práctico. Ordena y da sentido ahí donde es aplicada. Alcanzar la verdad en el ámbito especulativo es una hermosa presea, conocer la realidad sustancial, última y siempre vigente es el objetivo mayor en la dimensión teórica. La intención de conocer la verdad, verdad metafísica, formal, la idea, lo en sí, guía el esfuerzo reflexivo. La mundanidad y su inseparable movilidad están mezcladas y arraigadas bajo el dominio de la confusión, nada es seguro ahí, nada es estable. El error es el paraje insuperable, el grave escenario en que se introduce quien guía sus acciones e interpreta el mundo basado sólo en la experiencia. Dar razón de la forma, de aquella que promueve al panamericanismo, de la esencia de América, garantiza aciertos y es útil para tomar decisiones.

Pero ¿qué otro efecto práctico brinda dicho filosofar? Al conocer la sustancia de lo material es posible rescatar el mundo empírico y reconocer que detrás de él hay un ser, un sentido, un fin. Y es en el fin y el sentido donde se encuentra lo más valioso del efecto práctico del filosofar, pues se constituye en guía segura, en método inmejorable para vislumbrar una realidad justa y equitativa, y por supuesto una existencia dichosa. Pues recordemos que, en ideas

³⁷ *Ibid.*, pp. 332 y 333.

del gran preceptor de Platón, Sócrates, cultivar la sabiduría es andar por el camino correcto hacia la felicidad.

[...] para Socrates, la *virtud* es saber; de esto se desprende que es *felicidad*. Actuar con plena conciencia, conocer el bien y realizarlo aun a costa de la propia vida, significa en efecto —para Sócrates— realizar lo mejor que hay en nosotros; y esta realización es nuestra verdadera felicidad.³⁸

Esta filosofía, este saber, eterno a los ojos de Gómez Robledo, le orienta, le inspira en su reflexión.

Así entonces, la esencia de América se expresa en la realidad concreta y social que son las instituciones interamericanas. Filosofar sobre ellas, atendiendo a su fin, es retornar reflexivamente a la idea fundamental que les da sentido.

[...] enfocar el panamericanismo, sin dejar de hacer amplio caudal de todo su material empírico, desde el punto de vista de la realización histórica de la Idea de América en las actuales instituciones jurídico-políticas interamericanas, cuya filosofía, por ello mismo, resulta necesariamente del recurso expreso y reiterado a la idea ejemplar.³⁹

La intención de Gómez Robledo, es mostrar esa idea o forma de América expresada en el hecho concreto de las instituciones jurídicas. Que dichas instituciones agoten todo el contenido fundamental de lo que la idea es, por supuesto que no lo afirma. Y muy mal haría si así reflexionara pues lo empírico o sensible jamás agota la potencia de la idea. Ahora, él se queda en su análisis en una fecha o época concreta que se remonta a diez años atrás de la publicación de su obra, “[...] este ensayo se queda, por decirlo así, diez años atrás, o sea en la reflexión sobre el orden jurídico-político interamericano, tal como quedó configurado en la conferencia de

³⁸ Ludovico Geymonat, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 46.

³⁹ Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 333.

Bogotá”.⁴⁰ Esa decisión la toma pensando que para el momento de su escrito el sistema interamericano no se había encaminado hacia una situación más completa o perfecta, al contrario decayó en relación a su estado original. Y para justificar el por qué la forma ideal puesta en marcha en las instituciones jurídicas, siendo modelo y principio perfecto, no había logrado el desarrollo esperado, se hace eco de la filosofía de Heráclito donde el movimiento y cambio, no necesariamente hacia el bien y la completud, son una constante del ser situado:

[...] alusiones esporádicas a acontecimientos posteriores, obedece a que, en opinión del autor, de entonces a la fecha no sólo no se ha dado paso alguno adelante en el perfeccionamiento del sistema interamericano, sino que, todo lo contrario, han ocurrido retrocesos sustanciales, como, sin ir más lejos, las conocidas infortunadas resoluciones de Caracas y el último fiasco de la Conferencia Económica de Buenos Aires. Contingencias como éstas no son para sorprender, ni menos para desanimar, si tenemos presente que la realidad empírica está en constante flujo y reflujo, en alternativa pleamar y bajamar, con respecto a sus arquetipos ideales. Pero cuando son éstos, y no aquella, lo que de preferencia se ha querido escutar, es por ventura más acertado pasar en silencio ciertas defecciones de la realidad, que la esperanza por lo menos —este “verde embeleso de la vida humana”— se obstina en fingir como circunstanciales y pasajeras.⁴¹

Hasta aquí la relación de la Teoría de las Ideas con la idea de América. Pasaré ahora a analizar en qué consiste ese ser de América y a reflexionar sobre la demostración que de él realiza en la dimensión concreta nuestro autor. Aunque, acepto que la descripción de dicho ser ha quedado expuesta en importante medida con lo dicho hasta aquí, siempre que comprendamos el fundamento teórico utilizado por Gómez Robledo.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 334.

5. PORMENORES SOBRE EL *SER* DE AMÉRICA

Abrimos este apartado teniendo en mente la reflexión de Gómez Robledo sobre los contenidos que describen lo que es el ser de América, y cómo ese ser se expresa en los fenómenos concretos analizados por el autor. En el capítulo, La Idea de América, de su libro *Idea y experiencia de América*, se extiende con reveladora claridad sobre cómo concibe la idea concentradora que define a nuestro continente. Si bien ha dejado en claro que América tiene un ser, una esencia que da sentido al fenómeno material, y que parte de ese ser o idea inspira la concepción del orden interamericano; que este orden pugna como vástago espiritual del ser primero de América en la conciencia de grandes intelectuales de nuestro continente, se abre paso y guía sus acciones políticas y filosóficas para conseguir una realidad más idónea y perfecta, será hasta el capítulo señalado donde se introduce en el tema de los detalles que dan razón de aquél ser. De tales ideas, y nunca de una mera descripción fenoménica, se desprende su afirmación que dice:

Algo más, pues, ha habido en América; algo que no se puede reducir a los conocidos factores naturales aglutinantes (por más que cuente con ellos evidentemente); algo que no pertenece ya a la naturaleza, sino al espíritu, y que está en la raíz de nuestro sentimiento tradicional de peculiaridad.⁴²

Hay algo de América, algo que no está determinado por la enorme pluralidad material que la compone. Y entiendo dicha pluralidad como toda manifestación o expresión sensible que se pueda referir, ya sea natural, geográfica, política, cultural, etc. Ese algo, es la esencia, el ser, o bien la idea. Realidad metafísica que se desdobra en el discurso de Gómez Robledo trayendo para sí aspectos que en su conjunto comienzan a delinear con faz más nítida lo que es América en sentido conceptual. La forma se patentiza, se

⁴² Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 336.

muestra en un sentimiento compartido, presente en la historia del continente. Parte del sentimiento puede ser descrito como aquello que nos hace sentir distintos, autónomos como unidad y universo humano, con identidad específica vinculada al nombre de América. Pero América no sólo como nombre o especificidad nominal, sino como esencia y forma.

Tal sentimiento, o su contenido mejor dicho, es por supuesto inexpressable en cánones definitorios, y lo único que puede hacerse es mostrar si acaso cierta formalidad uniforme que pueda quizá cubrir contenidos diversos cuando no antagónicos. Para decirlo de una vez, y después de haber pensado en esto largos años, la vivencia de peculiaridad americana, común a nosotros, a nuestros héroes de la Independencia, a los descubridores y aun a los predescubridores, radicaría en ver en este nuevo mundo un territorio propicio, por decirlo así, a la realización de valores que, por uno u otro motivo, no han alcanzado en el antiguo su plena encarnación en la historia.⁴³

No se deja de sentir como lector cierta frustración por la precaución teórica de Gómez Robledo. Su cuidado inicial hace pensar que retrocede en su filosofar al abordar con cierta tibieza un tema que ha sido expuesto en su aspecto más espinoso y discutible, la realidad de un ser de América. Este ser, se va manifestando o mostrando gradualmente. Sin embargo, el sentimiento con el que se vincula es de complejísimo acceso; por eso una definición completa del mismo resulta increíble o demasiado aventurada.

De tales razones sólo nos queda reconocer lo consciente que es nuestro autor de lo indescifrable que resulta el carácter humano. Sin embargo avanza, y lo hace con singular arrojo al afirmar: “Para decirlo de una vez, y después de haber pensado en esto largos años, la vivencia de peculiaridad americana, [...] radicaría en ver en este nuevo mundo un territorio propicio[...]”.⁴⁴ América

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Vid supra*, cita 43.

es una región propicia, la idea, como forma utópica, permítase la expresión, orientó los sueños de los viajeros y la esperanza se volcó hacia una posibilidad, la de encontrar un mundo mejor, un espacio idóneo, donde belleza natural y moral estuvieran presentes. Entonces, el ser de América se filtra en la conciencia de los hombres dispuestos a la reflexión. Reflexión creativa y detonante de aventuras, de viajes que se orienten hacia una realidad geográfica y humana donde se viva más feliz.

La formalidad descrita, que circunscribiría la vivencia que estamos considerando, es susceptible por supuesto de recibir los contenidos más dispares, según sean los valores preferentes en la visión de un hombre o de una época, y cuya realización, de consiguiente, sea máximamente deseada dentro del ámbito americano. Bolívar, por ejemplo, que poseyó como nadie el sentimiento de la americanidad, fue sobre todo sensible a los valores de la libertad y la justicia. A su clarividente intuición sacrificó su vida, y su corazón latió hasta el fin por la incorporación de ambos en la realidad americana. El mismo Libertador, con todo, y sin mengua de su poderosa originalidad, era también un heredero. Todo gran señor y todo gran espíritu lo es, y una y otra cosa era cumplidamente el Libertador. Sobre él gravitaba la poderosa herencia doctrinaria, literaria, política, que en tan dilatado tiempo había ido fraguando la conciencia de americanidad, y es de creerse además que con su alta cultura y experiencia cosmopolita, Bolívar estaría bien imbuido en ella. Sin este trasfondo será incomprendible el pensamiento bolivariano, y lo será también el panamericanismo si en verdad queremos ir más allá del mero epifenómeno de conferencias, tratados, convenciones y demás instrumental análogo, para esforzarnos por intuir hasta dónde podamos las raíces emotivas e intelectuales de ese entusiasmo tan espontáneo y tan reiterado por el regionalismo americano.⁴⁵

Qué difícil y escabroso trabajo es el de unir lo espiritual con lo material en un discurso razonable, coherente y con suficiente cre-

⁴⁵ Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 337.

dibilidad. Gómez Robledo se esfuerza para conseguirlo, y los resultados surgen con lentitud. Aquí apela a su particular metodología de la historia de las ideas al plantear la forma, lo en sí, siendo en el mundo. El ser situado, afectado por la costura temporal e histórica del sujeto que se prende de la forma. Se ciñe a ella cubriéndole con su propia visión y circunstancia. Sin embargo, la forma no se difumina o no es nunca, como podría pensarse desde un historicismo ramplón, relativo y escéptico. Existen valores universales, y los de justicia y libertad despuntan en la americanidad defendida por el Libertador Simón Bolívar. Uno de esos espíritus ilustres, llenos de sensibilidad para captar la forma, lo estable como característica distintiva del ser. Si la idea de América se constituye parcialmente por ser un principio que integra dentro de sí la contextura de una realidad más perfecta, dentro de ella deben de estar los valores de justicia y libertad, pues éstos no se pueden atribuir a una existencia social imperfecta.

Dicha existencia social resultaría precisamente imperfecta por no participar de tales valores que son derivables de una idea general del Bien. Decir lo contrario sería afirmar que lo imperfecto es perfecto en tanto participa de lo Bueno por vía de la libertad y la justicia. La idea o el ser de América tiene una perfección en tanto participa de lo Bueno por vía de la justicia y libertad. ¿Cómo se pretende llegar a semejantes ideales?, ¿a través de qué medios o estrategias? Eso tiene que ver con la circunstancialidad del sujeto que pretende se concreten aquellos modelos formales de orientación. La realización del modelo intuido por Bolívar estará determinada por su tiempo y circunstancia. El gran aporte del Libertador será haber captado la forma. Eso es lo que nos dice Gómez Robledo cuando afirma: “Bolívar, por ejemplo, que poseyó como nadie el sentimiento de la americanidad, fue sobre todo sensible a los valores de la libertad y la justicia”.⁴⁶

⁴⁶ *Vid supra*, cita 44.

Pero Bolívar fue un eslabón más dentro de la cadena receptora del ser de América constituida por notables espíritus que lo intuyeron tiempo atrás. La forma en sí, se fue manifestando de esa manera, y Bolívar que la captó fue estimulado por ello. Así, el pensamiento bolivariano tiene sentido, sólo sobre ese entramado al igual que el panamericanismo, teniendo como objetivo un lugar mejor.

Con agradable elocuencia nos lo dice Gómez Robledo, aclarando aún más estos puntos, siempre apoyado en la poderosa lógica de la filosofía de Platón.

Después de todo, el panamericanismo no es, en el mejor de los casos, sino una concreción parcial, la concreción jurídico-política de lo que podríamos llamar —como se viene llamando en los estudios este género— la Idea de América, con tal que tomemos esta palabra “idea” no simplemente en la estrecha acepción psicológica que ha acabado infortunadamente por tener, sino en la noble significación platónica que tuvo un día, o sea como entidad ejemplar y regulativa de la realidad empírica, entidad aprehendida además no sólo con la razón, sino —como lo dijo también Platón— “con toda el alma”.⁴⁷

Un lugar mejor, en el que haya justicia y libertad. Un mundo más pleno y dichoso. Eso representa la idea de América, y no es artilugio de una fantasía desbordada y voluptuosa, sino el contenido inmanente de la forma. La intuición de esa idea, idea en sentido platónico tengamos esto en todo momento presente, promueve la creación de un plan. De una disposición realizable al cobijo de principios legales o jurídicos que le den legítima salida. Ese subterfugio es el panamericanismo, materialización que representa una parcialidad de la idea toda de América.

Explíquese el fenómeno como se quiera, lo cierto es que América —y no así ninguna de las otras partes del mundo— se ha desarrollado

⁴⁷ *Ibid.*, p. 337.

históricamente en función de una idea, de su Idea, y que nuestros mayores próceres han cifrado justo su gloria en haber sido agentes de enlace, demiurgos como si dijéramos, entre la Idea y la historia.⁴⁸

Los próceres como son llamados por Gómez Robledo, con sus acciones y propuestas, con su visión y entrega a la lucha que arroje como resultado la instauración de aquella amada dimensión feliz; son la voz, el instrumento de la idea regulativa que se muestra gracias a la intuición del espíritu. Siendo el Libertador uno de los más preclaros y sensibles en esta empresa.

Ahora bien, esta función utopista, de profundo sentido creador, llega cabalmente a su apogeo a raíz del descubrimiento de América. La utopía, en efecto, es más enérgica, más constructiva, cuando se tiene (momento por cierto único) la certeza del nuevo domicilio de la ilusión juntamente con el desconocimiento de sus pormenores, en forma tal que se franquea de pronto ¡y con qué inmenso escenario!, un refugio de inmensurable vastedad a los ideales que una y otra vez habían sido dolorosamente coartados por la realidad conocida.⁴⁹

Hermoso significado éste que señala Gómez Robledo para América. Es ella la manifestación concreta de la utopía que resulta la ideación de un lugar mejor. Una realidad donde valores entrañables y amados por el ser humano se actualizan como parte del ser de aquella. Aquí, ellos son acto y no sólo potencia. Son realización y no sólo posibilidad. Y si aún no están siendo es el mejor de los lugares posible para que lo sean. Pues el ser de América es descripción utópica. ¿Entonces América ya era antes de ser descubierta? Dentro del horizonte teórico planteado por Gómez Robledo, donde la filosofía platónica es orientación de su filosofar, sí.

América ya era formalmente antes de ser descubierta, y la postulación de ideas utópicas eran anamnesis, recuerdos, que el alma

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 338.

ya tenía, de aquella forma social perfecta. Ninguna otra realidad geográfica conocida por los seres humanos cumplía como manifestación material de la idea utópica. Y en ningún otro lugar se veía una mejor posibilidad para la realización de aquellos valores. Recordemos que lo concreto no es perfecto como lo conceptual, lo concreto está siendo, lo conceptual es. Lo concreto participa de algunas cosas de su ser no de la totalidad del ser en sí. Así, la idea de América se corresponde más con el discurso utópico que con la América sensible y material, ya que esta última es dinámica y no permanente.

Hombres de ese linaje, pues, dan libre emisión, en cuanto saben de América, a los sueños de perfeccionamiento humano que les llenan el alma; y si llaman utopías a sus construcciones ideales de la ciudad perfecta, es sobre todo, según creemos, por eludir precautoriamente el cargo de estar censurando las instituciones políticas existentes, pero bien claro está que América es la motivación de sus lucubraciones y el lugar donde querrían que tuviese lugar la implementación de sus sueños. Por algo la utopía por antonomasia, la Utopía de Santo Tomás Moro, se cumple literalmente, según está bien averiguado, por obra de don Vasco de Quiroga en las orillas del lago mexicano de Pátzcuaro.⁵⁰

El espacio con mejor disposición, idóneo, que integra características que permitan el establecimiento de una situación más favorable para la vida es América. La idea, su ser, se compone de esa característica. Los visionarios, aquellos que detallan el boceto, lo colorean, lo completan con bella ejecución y construyen el cuerpo sobre la base intuitiva, son quienes desarrollan conceptualmente la utopía, que da como resultado la lista de pormenores y detalles. De tal manera que sobre la base fundamental y ontológica liberan su imaginación, se permiten ensayar con la especulación que en su compuesto total arroja la estructura acabada del lugar ideal.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 339.

La idea de América se integra así con la utopía como el esqueleto con la carne, tejidos y músculos que den nacimiento al cuerpo organizado. La utopía con su dosis de intuición que evoca a la forma, es el otro mundo, crítico, que pone en cuestión por sus características a la realidad vivida.

Es la contraparte dialéctica que en el ejercicio reflexivo comparativo aniquila la suciedad reinante en las ciudades concretas. Es lo perfecto tirando hacia sí de lo carente para orientarlo. Para atraerlo e infundir en ello el anhelo de la perfección, de la justicia y la libertad como valores necesarios para la ascensión hacia el Bien. La utopía es la crítica más aguda a las injusticias de las sociedades gobernadas por la tiranía disfrazada y el despotismo hipócrita enmascarado de buenas intenciones. Por tales rasgos es América, en México a orillas del lago de Pátzcuaro,⁵¹ un ejemplo del lugar sede de la ciudad utópica, de la *Utopía*, escrita por el gran humanista inglés Tomás Moro, así lo afirma Gómez Robledo, ahí se encarna la inspiración, ejemplo de las primitivas motivaciones de aquellos espíritus iluminados.

⁵¹ Fue Vasco de Quiroga, como lo señala Gómez Robledo, un humanista capaz de ver en las comunidades indígenas que visitaba la posibilidad de instaurar el modelo utópico pensado por Tomás Moro. En los trabajos del maestro Silvio Zavala sobre Quiroga, podemos encontrar suficiente información al respecto. Aquí traemos algunas líneas referentes a su investigación. “Los descubrimientos geográficos proporcionaron a la tendencia naturalista y depuradora del Renacimiento una ocasión de ejercicio: Europa, por su vejez, se estimaba difícilmente corregible; pero la humanidad descubierta, desnuda, sencilla, ingenua, podría vivir de acuerdo con la anhelada perfección. Moro menciona en su *Utopía* los viajes de Américo Vesputio y los pueblos del Nuevo Mundo. Entre los españoles fue acogida fervorosamente esta orientación, germen de la doctrina del buen salvaje, que había de lograr su expresión última en Rousseau. Ello explica por qué en relación estrecha con las premisas culturales esbozadas, un magistrado español concibió el proyecto de ajustar la vida de los indios al esquema ideal de la *Utopía* de Moro. [...] Mas las fuentes que, según confesión repetida de Quiroga, influyeron decisivamente en sus proyectos fueron las *Saturnales* de Luciano y la *Utopía* de Moro.” Cfr. Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 2007, pp. 11 y 12.

La Idea de América es, pues, desde la invención del hemisferio, la de un domicilio predilecto de las mejores esperanzas humanas; la de un asiento donde pueda florecer algún día la humanidad soñada por aquellos utopistas: continente de concordia opuesto al continente de discordia que por aquellos mismos años cobraba tremenda realidad como fruto de la Reforma protestante y la liquidación de la idea imperial en el antagonismo agresivo de las nacionalidades.⁵²

Era América el horizonte antagónico dialéctico de una realidad insufrible en la Europa de los años del descubrimiento. El ser de nuestro continente es claro y sencillo, un espacio mejor. Tal y como dicta la regla lógica de: a mayor extensión, menor comprensión, y a mayor comprensión menor extensión. Así, el ser, en tanto entidad primera, es extenso y universal, lo que hace de la enunciación de sus características algo simple y breve.

Tal cosa fue posible, ante todo, porque la empresa española estuvo transida de la idea cristiana de la evangelización para implementarla lo cual fue preciso poner por obra una serie de disposiciones de todo género, restrictivas unas, imperativas otras, en todas las cuales se fue plasmando una estructura típica del nuevo mundo. Querámoslo o no, en la raíz del sistema americano está la concepción cristiana según la cual estas tierras debían ser, por sobre toda otra consideración, teatro de la predicación evangélica, con la consiguiente cultura moral que el Evangelio había traído al mundo.⁵³

A la idea de América, como esencia simple que refiere a aquel lugar mejor, se añade la concepción cristiana de la evangelización, la buena nueva de un reino superior en dignidad y sabiduría traído de la mano de Cristo, grave portador de los misterios de un Dios comprensivo y siempre presente. Un mensaje tan elevado no siempre es comprendido correctamente, y las disposiciones humanas con toda su intrínseca falibilidad se orientan no siempre por el

⁵² Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 339.

⁵³ *Ibid.*, p. 340.

recto saber, sino por pasiones y deseos propios de su naturaleza. Característica que en su conjunto estropea las nobles intenciones o incluso encubre intereses oscuros con un rostro de legitimidad y preocupación honesta. Puede decirse todo lo anterior y más aún, pero lo que no se debe de omitir es el señalamiento expreso de Gómez Robledo. La construcción de un espacio ideal, en el caso de América, sus detalles y precisiones unidos al principio formal de su ser, está atravesada por el espíritu cristiano en su intención legítima, es decir, con una moral y vida de bienaventuranzas.

Ese divorcio, en fin, entre la teoría y la práctica, aun dado caso que en la política indiana haya sido tan absoluto como se pretende, no afecta sensiblemente a nuestro actual propósito, que es sólo el de mostrar el nacimiento de una idea que es de suyo autosuficiente. En las investigaciones históricas es de gran momento sin duda decidir, si es posible, hasta qué punto fueron o no letra muerta las normas éticas y jurídicas trazadas a la evangelización americana, pero aquí debe bastarnos con cobrar conciencia del hecho de que un esquema ideal fue contemplado por mentes tan responsables en tanto número, que pudo ser transmitido a las generaciones posteriores como una realidad tan genuina por lo menos como la realidad empírica, como un hontanar inexhaustible de inspiración para la acción futura.⁵⁴

La evangelización en su sentido moral y ético, en tanto principio teórico formal va unido a esa idea de un lugar mejor, es parte del conjunto de características que en suma forman toda la armazón utópica. Que en la realidad concreta las cosas no fluyen como en la forma se vislumbran es un hecho irrefutable. Pero, en el sentido que nuestro autor toma la enseñanza evangélica ella es parte constitutiva, y acaso necesaria, de una construcción ideal que contemple lo que sería una vida en sociedad más digna y feliz. Es decir, no se debe excluir de ella. Ahora, ¿había o hay algo especial en América que es detonante de la imaginación utópica? Nuestro

⁵⁴ *Ibid.*, p. 341.

autor afirma que sí, y toda la reflexión mencionada no hace más que apoyar esta tesis.

Dicho en otros términos: tanto el poder político como el poder intelectual de la época —hablando por supuesto en general—, tanto la corona como la universidad española, vieron en el nuevo mundo no una mera prolongación geográfica de la acción emprendida en otras partes, sino el teatro de una experiencia formidable e inédita, y esto es lo que aquí nos importa apurar.⁵⁵

“Experiencia formidable e inédita” dice el autor, no comparable con otras empresas realizadas en horizontes distintos, he ahí su novedad, la marca inconfundible de algo diferente, de complejión única, pero, de características notables que hacían de América concreta el sitio más cercano a la idea de un lugar mejor, o bien, como lo hemos estado afirmando, dicha idea es simplemente el ser de esta región. Pues acaso, y en el proceso de captación intelectual de la forma, ¿no es lo que le “importa apurar”?

Las Casas sostuvo que el “único modo” de llamar a los infieles a la religión verdadera, no podía ser otro que la persuasión pacífica dirigida a seres libres e iguales. El que esta actitud prevaleciera, significaba un triunfo de todo lo nuevo sobre todo lo antiguo: el triunfo de la Buena Nueva contra la supervivencia del Antiguo Testamento en quienes, como el cronista Oviedo, defendían que “la pólvora contra los infieles es incienso ante el Señor”, o contra el helenismo trasnochado de quienes, como Sepúlveda, no concebían que los bárbaros dejaran de serlo. Las Casas, por el contrario, como apunta Hanke, no creía en “una barbarie estática y sin esperanza, sino en la movilidad social”. Un solo modo, pues, un solo camino: el pacífico, y en el seno de una comunidad de igualdad radical entre sus miembros, por grandes que pudieran ser las diferencias culturales. Tan lejanas raíces como ésta tiene nuestra idea tan familiar, y aparentemente tan obvia, de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 341.

que América debe ser continente de paz, domicilio de la democracia, “tierra de libertad”, como dice el preámbulo de la Carta de Bogotá.⁵⁶

La cita concentra las dos escuelas básicas dentro de la formación espiritual de Gómez Robledo. Formación que le permite proyectar en su discurso su entender e inteligencia sobre lo que para él es América. Las categorías del helenismo y el judeocristianismo se integran así para dar salida a su muy personal interpretación. Acorde con ese ritmo de ideas tenía que aparecer la memorable figura del obispo de Chiapas el venerable Bartolomé de las Casas, otro de los denominados demiurgos de la idea de América según Gómez Robledo.

Bartolomé imbuido por la doctrina de Cristo, postula el valor de la igualdad como parte constitutiva de un lugar mejor, unido a los de justicia y libertad que defenderá Simón Bolívar siglos después. Espíritus claros, de inteligencia lucidísima captaron la forma, el ser, y lo defendieron con sus reflexiones y lucha singular. Demiurgos sí, por ser el eslabón de enlace entre el mundo eidético formal con el empírico material.

Así pues, creemos justa la conclusión del historiador norteamericano Lewis Hanke al afirmar que “la insistencia de Las Casas y de otros en el valor esencial de los indios y en su derecho a la justicia, ha tenido influencia permanente en la formación del mundo en que hoy viven todos los americanos que hablan español”. Y en otro lugar califica la hazaña española en el nuevo mundo como “uno de los mayores intentos que el mundo haya visto de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria”.⁵⁷

Duro trabajo el de instaurar toda una normatividad en un contexto social que ya tiene para sí su propia estructura conceptual y legal. ¿Cómo conseguirlo sin violentar la realidad de aquella orga-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 344.

nización social con cimientos culturales bien definidos e identidad lograda? Por muy visionarios de la idea de América que fueran parecía imposible no atentar contra la estabilidad de aquellos pueblos. Esta situación desde luego, y de que otra manera podía ser, se mostró claramente en la dimensión empírica. Sin embargo, el reconocimiento de la dignidad natural de los habitantes nativos, y su defensa insistente por parte de Bartolomé, demuestra que no era el propósito rescatarlos de una realidad atrasada o inhumana, sino que ellos, en tanto seres humanos indiscutiblemente, habitantes de América, participaban anticipadamente de los valores atribuidos a su ser, en un lugar mejor, donde justicia, libertad y ahora igualdad existiesen en alguna medida, o por lo menos alguno de ellos, pues digámoslo de nuevo, la realidad material no se corresponde enteramente con la forma metafísica.

En consecuencia, no es legítimo creer que los conquistadores les inventaron el ser de su mundo, pues este ser ya estaba presente en su realidad, y figuras tan destacadas como un Bartolomé, sólo dieron voz a la esencia del orbe recién descubierto. En apoyo de esta afirmación podemos esgrimir las reflexiones propuestas por otro de aquellos notables espíritus, iluminados ¿por qué no?, relatores de la esencia de América, el incomparable padre del derecho internacional Francisco de Vitoria. Él comprendió muy bien el aspecto de los valores intrínsecos a la idea de un lugar mejor, por eso apelando a la noción de libertad en su selección primera dice:

Cuestión Primera. - Volviendo a nuestro asunto, y para proceder con método, preguntaré en primer término si estos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente; esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas, y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás. [...] Argumentos para la afirmativa. - Contra esto diremos que ellos estaban pública y privadamente en pacífica posesión de sus cosas, y, por lo tanto, mientras no se demues-

tre lo contrario, deben ser tenidos por verdaderos señores y no puede despojarseles de su posesión, sin justa causa.⁵⁸

Vitoria lo entiende a la perfección, en estas tierras los valores singulares de la idea de América estaban presentes en las comunidades, por ello el reconocimiento que hace. El ¿por qué veían aquí la mayor cercanía con la idea de un lugar mejor?, tiene que ver con la experiencia de su propia realidad en crisis, sí. Pero, consta otra particularidad singular existente en ese ser que sólo se corresponde con nuestra geografía, y esto es lo que tratamos de recuperar. El medio, lo que expide nuestro mundo americano, su naturalidad, su alma, es lo que intuyeron los próceres como lo afirma Gómez Robledo para ver aquí el cumplimiento de la realidad más próxima a la forma y su consiguiente expresión utópica.

Pero en cambio, el tema sobredicho sí aparece esta vez en toda su pureza —con pureza mayor aún que en la declaración de Monroe— en Francisco de Vitoria, al negar juntamente el dominio temporal del papa y el dominio universal del emperador; al sostener que el continente americano no era *res nullius*, y que no estaba abierto a los españoles sino para los fines de la predicación evangélica y del comercio lícito, Vitoria, anticipándose a Monroe en varios siglos, negaba que América pudiera ser objeto de ocupación originaria por parte de cualquier potencia europea, con inclusión, por supuesto, de España y Portugal.⁵⁹

La restricción que Francisco de Vitoria reconoce debe de existir hacia América como un lugar de nadie muestra lo que él veía aquí, un espacio con soberanía fincado en la libertad intrínseca a la idea de América. No se puede y no se debe de intentar dominar lo que participa de un valor tan elevado como la libertad. Y en esta intui-

⁵⁸ Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios, y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa, 1975, pp. 38-40.

⁵⁹ Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 346.

ción y reconocimiento se adelanta varios siglos Vitoria a Monroe, afirma Gómez Robledo:

Vitoria, en efecto, inspirándose en las relaciones imparciales que habían llegado a su noticia, comienza por establecer el hecho inconcuso de que los indios no eran, ni mucho menos, una masa humana amorfa y trashumante, sino que, por virtud de la organización política que habían alcanzado, todo lo rudimentaria que pudiera ser, eran verdaderos señores de sus tierras, *veri domini*, así en derecho público como en derecho privado. Por esto no podían ser los suyos territorios de nadie en el sentido jurídico de la expresión, *res nullis*; y Vitoria no vacila en declarar (lo que en aquellos tiempos debió de ser una afirmación sorprendente) que los españoles no tenían más derecho contra los indios de que éstos tendrían contra los españoles si ellos a su vez hubiesen sido descubridores de Europa.⁶⁰

Qué gran revés es el que propina el insigne teólogo de la Universidad de Salamanca a las intenciones de querer pasar por encima de lo que tiene un principio más allá de la convención humana. Esto lo veían pensadores de su talante, auténticos filósofos, que, para Platón, son quienes se aproximan en el proceso reflexivo y anamnético a la verdad, al ser de los objetos, al entramado ontológico que está detrás de lo visible. Este valor fundamental de la libertad, latiendo en el interior de la forma de América, lo defiende muy bien Gómez Robledo cuando dice:

Tan antiguo abolengo tiene el principio de la igualdad jurídica que nos es tan caro, y que es uno de los pilares del auténtico panamericanismo. Lo que en África se tiene por orgullo, o sea el hecho de que haya una república, Liberia, cuyo nombre mienta justo la manumisión de los antiguos esclavos, se tendría por afrenta en América, “tierra de libertad”. Tierra no de liberación, sino de libertad constitutiva, originaria y por derecho propio.⁶¹

⁶⁰ *Ibid.*, p. 347.

⁶¹ *Loc. cit.*

La igualdad jurídica, la libertad como fundamento axiológico de América concreta se reconoce desde antiguo por parte de un sector de la intelectualidad española, los teólogos defensores de nuestra dignidad nativa lo ven sin mácula, muy lúcidos ellos. Pero esta intuición aguda que capta la forma, nos sugiere el autor, no fue exclusividad de los grandes espíritus, si bien ellos la registran con mayor perfección, también se hace presente “en la misma teoría política del Estado español”. El reconocimiento de una cierta autonomía, las consideraciones especiales hacia la región nuestra dan prueba de que se veía aquí, gracias al ejercicio de la reflexión, la peculiaridad de valores ya señalados.

Es cierto que, como quedó apuntado, la peculiar dignidad de América nunca fue reconocida plenamente en España sino por la universidad y por los grandes teóricos en soberana independencia del poder político; pero sería injusto no hacer entrar en este sucinto inventario de los motivos genéticos de la solidaridad americana, la misma teoría política del Estado español (cualquiera que haya sido su aplicación efectiva) por lo menos en la época más fecundamente creadora de los Reyes Católicos. Aquel primer esbozo de sistema americano que vemos en las Relecciones de Vitoria, aquella primera decantación de la Idea de América, no estuvo sólo confinado al umbroso recinto de una cátedra universitaria, con haber sido esta cátedra, como lo era la universidad de aquel tiempo, baluarte del espíritu y tribuna europea. El sistema lo encontramos también, en rasgos muy sombríos, pero muy firmes, en la estructura misma del Imperio español, así como en ciertas disposiciones, unas unilaterales, otras por la vía de la contratación internacional, que definen entre todas un sistema especial de gobierno y cierta autonomía o por lo menos cierta peculiaridad, para el nuevo mundo.⁶²

La afirmación y reconocimiento de valores tan caros como la libertad por parte del Estado español son prueba de que se veía aquí un vínculo con aquellos valores, y esto nos autoriza a afirmar

⁶² *Ibid.*, p. 349.

que la idea era el principio y fundamento, lo que daba origen al fenómeno del lugar concreto. Recordémoslo, la forma que es anterior a la realidad material se muestra así en esta región que sería llamada América, sus atributos no son invento de la imaginación española, son realidad atemporal que corresponde a la idea.

Al reflexionar se llega al ser, como se mencionó, y las mentes filosóficas más proclives a ello exponen la estructura ontológica en sus trabajos con mayor precisión y hondura. Sin embargo, al ser determinados valores algo atribuibles a la idea de América, entonces se pueden ubicar ciertas características, aunque no se sea filósofo de formación. Ejemplo de esto es lo que subraya Gómez Robledo en relación a lo que consideraba el Estado español sobre América. Su autonomía correspondiente a la participación que tiene de la libertad queda así reconocida.

Respondiendo a la idea de que los dominios americanos no debían ser, en el designio original de la corona española, territorios coloniales de que la metrópoli pudiera disponer a su arbitrio para sus propios intereses, se decretó desde temprana hora, por cédula de Carlos V, lo que con toda razón se ha llamado la inalienabilidad de América, y se puso tanto énfasis en esto que el emperador no sólo se obligó a sí mismo a no enajenar jamás estos territorios, sino que gravó de nulidad absoluta lo que en contrario se hiciere por sí o por sus sucesores. Y por si todo esto fuese aún poco, el gobierno español dio con el tiempo fuerza contractual a lo que hasta allí había sido declaración unilateral, incorporando al efecto en el tratado de Utrecht la siguiente estipulación: “Ni el rey católico ni otro alguno de sus herederos o sucesores podrá vender, ceder, pignorar, transferir o separar por cualesquier otros medios de la corona de España en favor de los franceses o de otra nación alguna, cualesquiera tierras, dominios o territorios pertenecientes a España en América”. Y es muy de notar que como en el mismo tratado se consagró la pérdida de Gibraltar, América reafirmaba su personalidad e integridad en forma que la propia España habría deseado para sí.⁶³

⁶³ *Ibid.*, p. 351.

La autonomía de América que menciona insistentemente Gómez Robledo, el lugar que se le asigna dentro de los tratados que el Imperio español venía realizando, dan nota de aquél reconocimiento fincado en la captación de su esencia, América era y es, por definición, algo peculiar. Y en lo concreto, en el territorio como objeto de reflexión se empata lo que es, en tanto forma metafísica y ontológica, con lo que está siendo como evento. Esta personalidad que “la propia España habría deseado para sí”, queda registrada en los datos traídos aquí.

La inmersión en el conjunto de elementos que dan testimonio de lo que era América, incluso antes del relato de los conquistadores, en el orden de los valores, tiene la intención de mostrarnos que a su estructura ontológica le corresponde la definición de ser un lugar mejor. Y recordemos que a nuestra geografía concierne ese ser pues en ella, y por obra de no sabemos que misterio captado por la intuición, se detecta la vinculación con la forma muchas veces repetida aquí. Ningún otro lugar, ningún otro espacio, cumple en orden a la experiencia con esa característica que refiere al lugar mejor, más dichoso para la vida. Esta peculiaridad se encuentra emparentada con su naturaleza como fin y como disposición de atributos físicos sólo en ella encontrados. Así, analizar la idea y su expresión, es el objetivo de Gómez Robledo, intentando superar la complejidad del problema y las objeciones pertinentes que se le puedan hacer. Por ello dice:

No es por cierto a la corrupción de la idea de América y al ensombrecimiento de nuestra peculiaridad a lo que hemos querido aludir en estas páginas, sino a la idea misma, fulgurante en su hora mejor, y de la cual es una decantación histórica nuestro sistema regional. Libertad, justicia, paz, tolerancia, igualdad, son nombres de unos cuantos valores que, juntamente con otros, aparecieron desde un principio vinculados al destino de América. Y no se trata en todos ellos sino de valores profanos; pero también, como sabemos, fue entrevista América como asiento providencial aun de los valores de lo sagrado, en cuanto que el hecho de toparse de pronto con esta gentilidad dócil y

amable parecía indicar, como decía un político a lo divino, que “el Señor quiso recobrar en el nuevo mundo lo que en el viejo perdía”. En este sentido, y no solamente por el mero hecho material, llamaba Las Casas “hazaña divina” al Descubrimiento, y Mendieta por su parte veía en él “no negocio humano ni caso fortuito, sino divino misterio”.⁶⁴

Como vemos no se conforma Gómez Robledo con señalar los aspectos que dan razón de las características más deseables que se pueden atribuir a ese espacio idóneo; libertad, justicia e igualdad que responden más a una valoración moral y natural. Éstos son enriquecidos con otros de distinta naturaleza y no menor elevación. Aquellos que hicieron se vieran en América “asiento providencial aun de los valores de lo sagrado”. ¿La tierra prometida, acaso, es lo que en esta América nuestra se veía? Idea enarbolada en los textos bíblicos.

Para que con tan alta estima se considerara a nuestra geografía influyó la personalidad “dócil y amable” de sus antiguos moradores. Esa condición animó la creencia de estar ante un lugar mejor para la vida, viéndose así la materialización de la idea portentosa, principio y forma, de un lugar ideal. Y el genuino espíritu cristiano, con toda su representación humanitaria que le caracteriza, despojado de la institucionalización doctrinaria y dogmática, de discursos aberrantes y manipuladores contrarios a la esencia de la escuela heredada por su fundador, contribuía a comprender lo que la idea de América es.

6. APUNTES SOBRE LA IDEA DE AMÉRICA,
EN EDMUNDO O'GORMAN Y LEOPOLDO ZEA,
A TRAVÉS DE *LA IDEA Y EXPERIENCIA DE AMÉRICA*

Si observamos cuidadosamente las ideas tratadas en el apartado anterior, se puede inferir que la unión de principios y categorías

⁶⁴ *Ibid.*, p. 352.

platónicas y judeocristianas, en una visión global, es parte de la metodología preferida de Gómez Robledo. Es esto una convicción en él, y no renuncia ni evade la oportunidad que le sea propicia para defenderla. Así lo deja ver, al confesarlo por medio de su actitud, cuando aprovecha una ocasión idónea para hacer observaciones críticas a Edmundo O’Gorman, otro importante estudioso de la idea de América.

En esta interpretación providencialista no ve Edmundo O’Gorman sino “vivencias caducas” o un “montón de escombros”, de donde lo más que puede sacarse, según él, son materiales para las “construcciones inmanentistas del presente”. Creemos que es mucho generalizar, pues en la humanidad contemporánea están tan actuales y militantes las vivencias religiosas por lo menos como las ateas, y no hay que hacer, por ende, mutilaciones arbitrarias, ni pensar que para los americanos de hoy sin excepción sean simplemente mitologías decrépitas las razones más profundas que para amar a América, tanto como la amaron, tuvieron los primeros padres y fundadores de la americanidad.⁶⁵

La postura crítica asumida por Gómez Robledo hacia una visión menos ideal y más cargada a la fenomenicidad, como origen de lo que es América se comprende perfectamente, ya que en ella se descarta por completo la raíz metafísica del fenómeno.

Quiero decir que en modo alguno se trata de una investigación orientada por una idea previa acerca de la finalidad trascendente o inmanente del devenir histórico. Aquí no campea ni un providencialismo religioso, ni una teleología idealista, porque no en vano nos ha enseñado la experiencia que tales sabidurías exceden los límites del entendimiento humano.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 352 y 353.

⁶⁶ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Lecturas mexicanas, 1984, p. 11.

Una propuesta así no encaja con la de nuestro autor, que como hemos visto está directamente vinculada con la metafísica y epistemología platónica. La intención de Gómez Robledo es demostrar que el ser de la entidad material y del fenómeno no se desprende de *a posteriori* de su condición temporal, sino que hay elementos constitutivos del evento, que, en su pertinente reflexión, apuntan hacia una realidad ontológica-metafísica previa a su instauración perceptible. Esta idea básica orienta su texto, de ahí que no podía pasar por alto una propuesta que, casi contemporánea a la de él, afirmaba un origen opuesto para América.

En el sistema del universo e imagen del mundo que acabamos de esbozar, no hay ningún ente que tenga el ser de América, nada dotado de ese peculiar sentido o significación. Real, verdadera y literalmente América, como tal, no existe, a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser. Colón, pues, vive y actúa en el ámbito de un mundo en que América, imprevista e imprevisible, era en todo caso, mera posibilidad futura, pero de la cual, ni él ni nadie tenía idea, ni podía tenerla.⁶⁷

En la reflexión de O'Gorman impera por supuesto la evidencia, el dato histórico movido por su condición de relación con la realidad material, como fundamento, atravesada por un cierto sentido. Así, al plantear el origen de la idea de América pone el acento en el hecho material detonador, es un relatar los eventos, pero no en su pureza fenoménica, sino que se ven éstos con una intencionalidad.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 79. Recordemos que la primera edición de esta obra es en 1958, aunque O'Gorman afirma que la idea central la venía pensando desde 1940. Esta situación nos sugiere que Gómez Robledo tenía en mente los trabajos de O'Gorman cuando publicó su *Idea y experiencia de América*, también en 1958, más allá de que lo mencione en su libro. Tal vez sea sólo especulación, pero creo que el texto de nuestro autor juega las veces de una contra argumentación a la propuesta fáctica del origen de la idea de América encontrada en el libro de O'Gorman.

Estamos en presencia, pues, de una estructura ontológica que, como la humana, supone un soporte corporal de una realidad espiritual. Vamos a concluir, entonces, que no sólo se debe desechar la interpretación según la cual América apareció al conjuro de un mero y casual contacto físico con unas tierras que estarían constituidas —no se explica cómo y por quién— en el ser americano, sino que debemos substituir tan portentoso acontecimiento por el de un proceso inventivo de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor.⁶⁸

Esa intencionalidad es la que le permite interpretar los hechos y no sólo describirlos. Acometer la historia, en este caso la particular de América en tanto fenómeno y en tanto idea, teniendo en mente una intencionalidad en ella, es hacer una filosofía de la historia. Ahora, la idea de América que resulta de ese particular método la podemos describir como que nuestro continente tiene un ser, pero un ser que deviene posterior al hecho y fenómeno concreto. Es, si se permite, una inducción.

Muy distinta es la concepción de Gómez Robledo, pues trata de ir más allá del hecho como punto de partida de la idea, él invierte los papeles y establece que la idea es el principio del hecho. Es decir, que existe un fundamento que es el ser *a priori* del evento material. Y cuando se lleva a cabo el análisis de la historia del origen de América se debe de tener presente aquel principio regulador inteligible. Hacer eso es, como en el caso anterior, una filosofía de la historia. Sólo que aquí se parte de una deducción.

Desde luego la diferencia sustancial en las propuestas de ambos pensadores radica en sus bases epistemológicas, cada uno ocupa categorías interpretativas y conceptuales distintas. Si bien a la zaga de lo defendido por O'Gorman se ubica una idea como fundamento de América, esta idea no tiene una base anamnética como en Gómez Robledo, sino que es constructo de una ideación ya arraigada en la mente de los conquistadores, descubridores, invasores o como se les desee llamar. Pero, esa idea deviene de la experiencia

⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

pasada de estos viajeros, no tiene un origen metafísico inmaterial e independiente del ser humano. Sin embargo, y a pesar de que O’Gorman apuesta por una visión más científica, diremos a lo positivista, reconoce que hay en ella una cierta oscuridad o incompletud que permite se ensayen con su propuesta elucubraciones de orden metafísico: “Esto no impide, sin embargo, que quien así lo quiera, pueda leer detrás de nuestras descripciones una intención divina o unos propósitos cósmicos”.⁶⁹

Ahora, y desde luego, el recurso que ocupa nuestro autor cuando se apoya en los principios cristianos tiene una intención ética o moral como base de lo que se vio en América. Es ella asiento de los anhelos más sublimes del ser humano en lo que hace a la vida feliz y en comunidad. Y esta valoración se intuyó, se detectó, correspondía a nuestra geografía, de ahí que no acepte las afirmaciones de O’Gorman en relación a esto, como juicios donde se ve en ello algo caduco, o inoperante y obtuso.

Por otra parte, no debe pasarse por alto el hecho bien conocido de la secularización de ciertos valores, los cuales, aun en esta nueva condición, desconectados de su motivación originaria, continúan influyendo en la conducta individual y colectiva. Si fuesen hoy del todo caducas las vivencias que un día animaron al misionero y al colonizador, no se explicaría el que las repúblicas americanas, con absoluta unanimidad y sin reserva alguna, hayan suscrito en la reunión de consulta de Panamá (1939) la célebre Resolución IX sobre “Mantenimiento de las actividades internacionales dentro de la moral cristiana”. ¿Sería concebible una declaración semejante dentro de una agrupación de tan resuelta heterogeneidad hasta en las últimas apreciaciones axiológicas, como son las Naciones Unidas?⁷⁰

En consecuencia, América ya era partícipe de los nobles valores enunciados, en ella se encontraban latentes, pues su disposición

⁶⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁰ Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 353.

material o natural se veía era la idónea para la realización de los proyectos utópicos. Los valores cristianos tenían así una tierra promisoría en la que se podrían realizar.

Con lo dicho podemos reconocer ciertos aspectos muy claros dentro del horizonte conceptual que Gómez Robledo nos propone, y la recurrencia a la concepción de O’Gorman por la que nos hace transitar, permite dejarlos más despejados. Lo que para Edmundo O’Gorman es proyección e invención del ser, determinado por la experiencia e historia de los conquistadores, para Gómez Robledo es captación o contemplación de un ser metafísico e inmaterial llevada a cabo por aquellos (los conquistadores) y por los sabios y teólogos que los acompañaban. En consecuencia, es por las razones aducidas que afirma:

No faltará quien piense, por otro lado, que todas estas consideraciones sobre lo que podríamos llamar el ejemplarismo eidético, son hasta cierto punto impertinentes para el estudio de un fenómeno que, como el panamericanismo, pertenece incuestionablemente al orden específico de la realidad fáctica, y que son ellas, en definitiva, consideraciones platónicas. A lo cual podemos tan sólo responder que ésta ha sido precisamente nuestra intención, con tal que, por supuesto, se tome el platonismo por lo que es verdaderamente —y no por sus caricaturas arbitrarias— o sea la actitud de quien rehusa dar el menor paso en la acción sin haberse embebido primero en la contemplación de la Idea. No obstante, nuestra [...] simpatía por Aristóteles, creemos que en ciertos puntos de la crítica a su maestro anduvo el Filósofo corto de visión, como cuando con desenvuelta ironía preguntaba en qué podría ser mejor un general por el hecho de que su espíritu estuviese abierto a la contemplación de la Idea del Bien. ¿Pues cómo no va a serlo, aun tomado estrictamente en su oficio, si ha de dirigir a la victoria no a un rebaño de carneros, sino a un conjunto de hombres, y si ha de comportarse humanamente también con el adversario? Lo mismo, y con mayor razón, dígase del gobernante y del hombre de Estado.⁷¹

⁷¹ *Loc. cit.*

El contemplar las ideas, introducirse en ellas y quedar impregnado en su influencia, garantizan, en la óptica de nuestro autor, el conocimiento de la verdad. Es la esencia formal quien guía las reflexiones del sabio, y la captación de ella es lo que le da certeza de que su conocimiento es seguro e innegable.

Introducir la idea de América en un discurso que defiende su contenido a la luz de aquellos principios es abrirse camino hacia lo que esta región es en sí. Se podrá objetar, ¿por qué esta región, y no mejor otro lugar, se identifica con dicho ser? A esto se responde recurriendo a la filosofía de Platón donde el hecho material participa de la idea eterna, y no la idea se ajusta al hecho, así quien filosofa sobre los principios de las cosas se percata que dichos principios son inmateriales, eternos y perfectos y que el hecho u objeto concreto dependen de esos principios. América es así la expresión material de la idea universal expresada en términos simples como un lugar mejor para la vida. Y la construcción de tratados y acuerdos que defiendan y procuren la vivencia de una realidad así están orientados por el principio que, como dijimos antes, participa de la idea general del Bien. Por eso Gómez Robledo marca la pertinencia de la orientación máxima que es la idea de aquél Bien. Concepto, recordemos, clave al interior de la filosofía de Platón:

[...] nadie puede negar que el americanismo será tanto más fecundo cuanto con mayor penetración y entusiasmo aprehendamos esas esencias que constituyen la más profunda razón de ser de nuestra agrupación regional. Con ellas en la mente y en el corazón, salvaremos nuestra peculiaridad continental, hoy sobre todo en que podría parecer fatal la rendición a las decisiones que emanan de dos o tres centros de poder en el mundo. Creemos, por ejemplo, que pocas veces habrá empezado una asamblea interamericana con mejores auspicios que cuando Alfonso Reyes, uno de los grandes intuitivos de la idea de América, la desplegó como en un fresco magnífico ante los delegados a la séptima conferencia internacional americana, y concluyó su discurso, en nombre de la delegación mexicana, con estas palabras: “América es el nombre de una esperanza humana [...]. El destino de

América está en seguir amparando los intentos por el mejoramiento humano y en seguir sirviendo de teatro a las aventuras del bien”.⁷²

Muy pertinente resulta la cita anterior para los objetivos que Gómez Robledo persigue. Deja en claro que el conocimiento de lo que somos, nuestro sentido y fin, el saber nuestra identidad, así como lo que nos hace diferentes radica en el discernimiento y reflexión de la esencia, la forma que es en sí el ser de América. Y no sólo es satisfacción intelectual, sino que la dimensión emocional se inunda de esto y quedamos así plenos de nuestro propio reconocimiento. La visión de una realidad fantasmal sin identidad, ni bases morales, y resentimientos casi insuperables por ser producto de una invención, queda aniquilada. Nuestro ser es independiente, autónomo, y axiológicamente igual al de cualquier orbe en el mundo. Esto, permite el reconocimiento de nuestra dignidad, que es refugio sólido ante los embates de poderes material y capitalmente consolidados. Regirse por ella y ampararse en su sentido es respetar la individualidad reclamando el lugar que a nuestro mundo americano le corresponde. De ahí que: “América es el nombre de una esperanza humana [...]. El destino de América está en seguir amparando los intentos por el mejoramiento humano y en seguir sirviendo de teatro a las aventuras del bien”.

Esta visión utópica que se le concede a América también se encuentra presente en la obra de otro insigne pensador latinoamericano, Leopoldo Zea. De su reflexión echa mano cuando nos dice:

América —ha escrito el pensador mexicano Leopoldo Zea— es una creación europea. América surge como realidad dentro de la vida cultural europea en una de las grandes crisis que sufre esta cultura. El descubrimiento del continente americano se origina en la ineludible necesidad que siente el europeo de un mundo nuevo. El azar no cuenta para nada en esta aventura. Europa necesita de América, por esto la descubre. Colón no se ha tropezado con ella debido a un azar;

⁷² *Loc. cit.*

la encuentra porque buscaba una tierra donde podrían ser realizados todos los sueños y esperanzas del hombre [...].⁷³

Sin embargo, recordemos que la utopía es la construcción posterior, intelectual, que se elabora a partir de la base fundamental captada intuitivamente y que hemos visto se define como un lugar mejor para la vida, definición por supuesto correspondiente al ser de América.

Ahora, la recurrencia a la idea de Leopoldo Zea sobre América, que nos transmite Gómez Robledo, nos sugiere una mayor empatía conceptual con éste que con O'Gorman. Pero, a pesar de ello, podemos encontrar diferencias sustanciales y es que Leopoldo Zea se acerca más a las bases teóricas pensadas por O'Gorman que a las utilizadas por Gómez Robledo. La obra que nuestro autor tiene en mente de las escritas por Zea, es la de *América como conciencia*, es de ahí de donde saca su cita, y si revisamos el lugar exacto, que es el capítulo IV, titulado, *América en la conciencia europea*, apartado 21, *América como creación utópica de Europa*, nos queda muy claro el perfil de sus categorías conceptuales.

Zea piensa también en América, al menos aquí, como una invención del genio europeo. Invención necesaria pues el horizonte de Occidente se veía de una tonalidad gris y desalentadora.

Pero antes no se le había ocurrido al europeo buscar tierras distintas a las suyas. Nunca antes había sentido el afán de desparramarse por tierras desconocidas. Antes de este momento histórico el europeo había mostrado un gran respeto por lo desconocido. Le bastaba su fe, por la fe le era todo conocido, no tenía necesidad de comprobar nada. Sin embargo, en un momento que se asemeja mucho al nuestro, dicha fe no le bastó ya. Un buen día se encontró flotando en el vacío. Falto de fe todo su mundo se derrumbaba, entraba en crisis. El ideal situado en lo alto se desvanecía, se alejaba tanto que se hacía inalcanzable. Era menester buscar nuevos ideales, nuevas creencias, rehacer el mundo.

⁷³ *Ibid.*, p. 354.

Pero también era menester buscar nuevos lugares donde colocarlos. Ya no podían ser colocados en el cielo. Gracias a la nueva física el cielo dejaba de alojar ideales para convertirse en algo frío e ilimitado; en un infinito muerto, mecánico. Ahora tendrían que situarse los ideales en otro lugar. Y este otro lugar no iba a ser más que la tierra, el mundo.⁷⁴

El derrumbamiento de su mundo europeo, la caída en una incertidumbre insoportable lleva a estos seres humanos a buscar horizontes nuevos, más prometedores. Una realidad así, desagradable, incierta, es el estímulo necesario para aventurarse a nuevas búsquedas. Pero, es la base material, la experiencia concreta el origen nativo para pensar una realidad mejor, y pensándola se aspira a conseguirla. En consecuencia, esta idea tiene sus raíces en el fenómeno concreto, “Era menester buscar nuevos ideales, nuevas creencias, rehacer el mundo. Pero también era menester buscar nuevos lugares donde colocarlos”.⁷⁵ La historia de Europa, su ritmo, su realidad social confrontada con sus deseos, estaban a la zaga de la empresa viajera.

El Continente Americano fue la tierra que mejor se prestó a servir de alojamiento de los ideales del europeo. América surgió como la gran utopía. América era la tierra nueva anhelada por el europeo cansado de su historia. En América, el europeo podía volver a hacer su historia, borrar todo su pasado, empezar de nuevo. Europa necesitaba desembarazarse de su historia para hacer una nueva. Era menester hacer una historia bien planeada, bien medida y calculada, en la que nada faltase ni sobrase. Era necesario un mundo nuevo sin liga alguna con el pasado.

La historia quedaría atrás, los errores se superarían en este nuevo mundo, esto era cosa de experiencia, de aprendizaje construido a partir de lo vivido. Era necesario reconstruir la historia, pero con objetivos diferentes. El tiempo concede al hombre la posibilidad

⁷⁴ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 63.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 64.

de rectificar los desaciertos. Pero, para conseguirlo hace falta la voluntad, la decisión de emprender una vida diferente y era eso lo que los europeos veían en la aventura al nuevo recinto, en la exploración que les hizo creer que los sueños son alcanzables.

La idea de un lugar mejor es la contraparte dialéctica de una existencia infeliz y poco prometedora. Para conseguirlo se requiere de la imaginación, del soñar despierto como dicen los amantes de lo onírico. De tal modo, la realidad concreta, con toda su circunstancialidad insufrible, induce el estímulo antagónico que da origen a los vuelos utópicos. Pero, si es la experiencia y la historia, dentro de un horizonte epistemológico la que determina el conocimiento y establece los contenidos de las ideas, ¿cómo se puede hablar con seriedad y certeza de imágenes paradigmáticas que poseen contenidos no recuperados de la realidad práctica y material? En este sentido, y por desgracia, la opción que nos deja esto es que los contenidos de la utopía surgen de un sueño, no hay sustancialidad pues es sólo imaginaria.

La imaginación del europeo colocó en estas tierras ciudades fantásticas, diseñadas conforme al ideal de un solo ingeniero. Legislaciones, Estados, costumbres y religiones ideales fueron colocados en este Continente; todo a la medida de sus no menos fantásticos moradores. América no era otra cosa que el ideal de Europa. En ella se veía lo que el europeo quería que fuese Europa. Fue el modelo conforme al cual había que rehacer al mundo occidental.⁷⁶

He aquí donde se concentra el punto importante que separa a Gómez Robledo de aquellos dos notables filósofos contemporáneos a él, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea. Ellos hunden su explicación del origen de la idea de América en la historia de Europa, en el hartazgo que sus moradores sentían por su realidad. Esa desilusión los lleva a buscar horizontes inexplorados para ellos, y a implantar ahí sus sueños e ideales.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

Sin embargo, ni O’Gorman, ni Leopoldo Zea indican específicamente el origen de aquellas estructuras conceptuales que ocupan la mente humana. Señalan los motivos empíricos, y la imaginación, “La fantasía europea siguió bordando fantasías sobre América. Ésta fue la más perfecta creación utópica de Europa”.⁷⁷ Hacer esto es incurrir en un psicologismo⁷⁸ imaginativo como fuente de la idea y ser de América.

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ Sabemos el problema fundamental en que nos introduce la temática del psicologismo. Al menos desde la filosofía, afirmar que el origen de ideas definitorias o conceptos que engloben lo que algo *es* tiene una raíz eminentemente psicológica, (y no porque se exprese abiertamente esto, sino porque el análisis de las reflexiones apunte a dicho origen) hunde el sentido de lo que se afirma en un relativismo e incertidumbre del todo nociva para las aspiraciones de la filosofía. Y, ¿por qué es nocivo?, por la necesidad de verdad objetiva que se pretende alcanzar por medio del filosofar, y que no sólo es su fin supremo, sino que es el motivo más original y primitivo de este saber. En ello descansa la posibilidad de su existencia, y toda la historia de la filosofía contiene detrás de ella este principio que es fuente del progreso humano. Emilio Silva de Castro dice en su libro, *Filosofías de hoy y filosofía perenne*: “Se define el psicologismo, de un modo general, como una tendencia a hacer derivar todas las ciencias de la psicología, que constituiría así el centro del saber. En sentido más estricto, el psicologismo pretende reducir los objetos de las ciencias normativas —lógica, gnoseología, axiología, ética, etc.—, a procesos y vivencias subjetivas y productos psicológicos que derivarían de factores y leyes psicológicas, emanadas solamente del desenvolvimiento psíquico”. *Cfr.* Emilio Silva de Castro, *Filosofías de hoy y filosofía perenne*, México, Librería Parroquial, 1990, p. 74 y ss.

Sabemos que uno de los más serios críticos al psicologismo fue Edmund Husserl, él en su libro *Investigaciones lógicas* nos dice: “Hemos indicado ya que un desarrollo consecuente de la concepción de las leyes lógicas, como leyes de los hechos psíquicos, conduciría por fuerza a interpretaciones esencialmente falsas de las mismas. Pero la lógica imperante ha rehuido por lo regular la consecuencia en este punto como en todos los demás. Casi diría que el psicologismo sólo vive de inconsecuencias y que quien lo piensa con rigor hasta el fin ya lo ha abandonado, si el empirismo extremo no suministrase un ejemplo notable de cuánto más fuertes pueden ser los prejuicios arraigados que los más claros testimonios de la intelección. Con impávido rigor saca las más duras consecuencias; pero sólo para tomarlas sobre sí y unir las en una teoría llena de contradicciones.” *Cfr.* Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1, España, Alianza Editorial, 2006, p. 87 y ss. Punto básico en la crítica de

Pero, además, si a estos autores los leemos, en los puntos señalados, con la óptica de la máxima aristotélica que sugiere que es el filósofo el que busca los primeros principios de las cosas, y que es su afán encontrarlas y explicarlas, entonces sus concepciones pierden sustancialidad filosófica, pues no definen puntual y satisfactoriamente cómo surgen y de qué están constituidas aquellas ideas utópicas que ocupan la mente de los viajeros, sólo sugieren que éstas son la contrapartida de su realidad.

A diferencia de ellos, Gómez Robledo deja más en claro este punto, pues al hacerse de la teoría platónica de las ideas como base explicativa del ser de América, fundamenta su contenido en la intuición de la forma metafísica y universal de un lugar mejor para la vida. De esto anterior, se deduce que la concepción de Gómez Robledo es epistemológicamente más completa que la de los otros dos filósofos (Zea y O'Gorman) y, por tanto, más filosófica.

Y se suma a lo anterior que, cuando se concibe la idea de América como invención o creación de la fantasía, se incurre en afirmar que su ser es una construcción psicológica. Además, que al reflexionar de esta manera se cae en conceptos aberrantes y relativismos, pues la posibilidad de conocer la verdad se resbala a través de discursos tan dispares como decir que algo es bueno por un lado y que es malo por otro. Hacer eso genera incertidumbre sobre lo que se pretende definir, que es en este caso la idea.

Por ello nuestro autor nos indica que no todo ha pintado tan bien para la idea que de América se ha tenido en la historia. Han

Husserl al psicologismo es su caída en el relativismo extremo. No hay ciencia válida posible, ni conocimiento objetivo, ni verdad cuando lo ocupamos como punto de partida del conocimiento. Todo se vuelve parcial, vinculado sólo al sujeto individual que mira. Si la idea de América, como ser, está sujeta a la imaginación y condición histórica solamente, como su origen, entonces se cae en terrenos eminentemente psicologistas. Esto implicaría que hay sólo relativismo en un discurso que trate de capturar dicho ser. Por eso afirmamos: en Gómez Robledo se habla de captación del ser; en Edmundo O'Gorman de invención por supuesto, y en Leopoldo Zea esto último, además de historicismo, que se encuentra entretejido en su discurso.

existido detractores que, falseando, al menos eso parece a primera instancia, lo que debe de ser una definición congruente y objetiva que tome como base el análisis filosófico encaminado a desentrañar las primeras causas, la idea y ser de América han dicho:

Verdad es que, andando los años, la Idea de América no se ostentó siempre con ese nimbo de esperanza radiante que, como hemos visto, es la más profunda raíz de todo genuino americanismo. En ciertos publicistas europeos mal informados o mal aconsejados, aquella idea fue contradicha, o para hablar con más exactitud, mudada en la idea de un continente sin esperanza. Fue, como se sabe, la propaganda de hombres como el naturalista francés Buffon y el abate prusiano Cornelio de Paw, para los cuales América era el continente inmaduro, cuando no degenerado, donde, nada en absoluto, ni plantas, ni animales, ni hombres, podían prosperar ni menos alcanzar la perfección que a cada ser corresponde de acuerdo con su especie. A esta labor detractora, sin embargo, supo oponerse brillantemente una verdadera legión de estadistas, científicos y pensadores americanos: en Norteamérica, Thomas Jefferson; en Hispanoamérica, los mexicanos Clavijero y Teresa de Mier; los peruanos Dávalos y Unanue, el granadino Caldas; el centroamericano Cecilio del Valle; Moxó y Molina en Chile, todos ellos hacen la más cálida apología de la naturaleza y del hombre americano, y muestran, habida cuenta del tiempo en que muchos de ellos escribieron, cómo América ha cobrado conciencia de su madurez política y de su destino providencial en el mundo. Mas con estos nombres entramos ya en una época en la cual, reactivada por [la] revolución de independencia, la Idea de América puede ya desplegar, sin mayor embarazo, todas sus virtualidades latentes.⁷⁹

En lo que respecta a lo dicho por nuestro autor queda claro que no tiene el mismo valor epistemológico la captación de la idea que la expresión de una idea, aquí se presenta de forma latente la diferencia sustancial entre una idea que tiene una base psicológica puramente, y la operación mental racional a través de

⁷⁹ Gómez Robledo, *Idea y experiencia...*, p. 355.

la que se capta la forma. La ideación como producción subjetiva de una definición necesariamente incurre en equivocaciones, pues al interior de su contenido se presentan aspectos derivados de una subjetividad, digamos enferma o padeciente, de emocionalidades y prejuicios. De ahí que, y en oposición a esto último, tomando el hilo argumentativo que intenta poner en claro el ser de América, se afirma que a ella corresponde un destino providencial. Y los demiurgos, como lo señaló Gómez Robledo, no cesan de aparecer en la historia singular de nuestro continente. Ellos son empuje incesante, promotores incansables del autoconocimiento que de nuestro orbe se puede tener. En ello radica la emancipación, pues saber lo que se *es* libera de lo que con intención no siempre honesta se pretende sea desde fuera.

CONCLUSIÓN

Se cree que todo inicio tiene un fin, ese fin puede ser total o parcial, según sea lo que se comenzó y su respectivo desarrollo. Desde esta noción me corresponde terminar la presente investigación apelando a la idea de un fin parcial, pues lo dicho aquí, lo acepto, abrió más puertas que cerrarlas. Tal vez esto sea normal pues es característica de los seres humanos ser incompletos y, por ende, imperfectos. A partir de ahí, ¿por qué habría de cumplirse en un trabajo de esta naturaleza una condición distinta?, es decir, ¿por qué deberíamos de llegar a una construcción que no necesita enmienda o añadido alguno? Eso sería un exceso de confianza o de soberbia, o ambas cosas.

La pregunta pertinente, eje y motivo de mi trabajo fue, ¿en qué consiste el ser de América en la reflexión de Antonio Gómez Robledo expresada en su libro *Idea y experiencia de América*? En respuesta, ahí puntualiza lo que es nuestro continente como forma o concepto.

Desde luego, definir lo que es nuestro mundo americano es un trabajo muy difícil, y no sólo por querer decir lo que somos en sí, sino que, aceptémoslo, toda definición resulta compleja pues por mucha atención que pongamos siempre habrá elementos que se escapan a nuestra consideración. Esto es más común, claro está, si lo intentamos a partir de la experiencia.

La característica variable de la materialidad y de la realidad sensible, así como el empirismo que intenta explicar el mundo desde ahí, demuestran lo complejo que es englobar algo partiendo de su propia fenomenicidad. El ejercicio teórico que formula explicaciones partiendo de lo universal integra lo indeterminado en una concepción específica que impone límites, dando forma y sentido a lo que en apariencia y textura no lo tiene. He ahí la grandeza de la idea como principio, pues retorna al ser humano la posibilidad entrañable de conocer la verdad.

En esa visión universalista defendida por un sector del filosofar se inscribe Antonio Gómez Robledo, y la imagen que propone de América se expresa desde el horizonte de la idea como forma fundamental, eterna y universal.

Ahora, y no se veía cómo podría ser de otra manera, la vasta producción teórica de Antonio Gómez Robledo me llevó a entender la importancia de este autor y lo olvidado que se encuentra su trabajo en el mundo filosófico nacional y latinoamericano. Es tanto lo que dijo y escribió que englobarlo en pocas palabras resulta difícil, además de que la vida de alguien, en su incontable pluralidad y consistente cambio siempre ofrece facetas distintas. Sin embargo, eso no obsta para que se realice una aproximación a su personalidad y obra, y se pretenda conjugarlo todo a través de una estructura lógica que nos dé un perfil definido importante para comprender los motivos de su trabajo, y el impacto que éste merece. De tal suerte las motivaciones académicas e intelectuales de nuestro autor abordadas en los datos biográficos responden a una parte sustancial, que nos permite conocerle en su dimensión personal y vital, conectando esto con su aporte filosófico y especulativo orientado a responder un problema específico, ¿qué es América en tanto idea?

Resulta claro que cuando en la vida se tiene la necesidad, y tal vez casi siempre es así, de integrarse con prontitud a la dinámica social y vérselas con problemáticas nacionales que están gestando un cambio en la orientación de la política y un replanteamiento de

ciertas prácticas, se motiva en el protagonista de esa existencia una modificación de visión o comprensión de la realidad.

Antonio Gómez Robledo se enfrentó a una situación como la descrita, el movimiento cristero y su adhesión a éste, determinada en parte por su convicción moral fincada en la estructura familiar, le provocaron un despertar temprano hacia la vida política del país. Su convicción religiosa embebida de humanismo cristiano y de intuición filosófica propiciaron un descontento que lo llevó a condenar la expresión de prácticas contrarias a la justicia, valor muy caro en la configuración que hace del mundo nuestro autor.

Tema antiguo y de máximo aprecio dentro de la reflexión filosófica es el de la justicia. Este hecho tiene un eco trascendente en Gómez Robledo, pues le motiva a unirse para siempre a la filosofía y a buscar la defensa de lo justo a través de la práctica judicial, al formarse como jurista y promover con insistencia el estudio del derecho. Estos aspectos, que por cierto son clave en su identidad y dan la pauta de sus intereses, confirman lo importante que es la vivencia en la configuración de un espíritu filosófico como el de él.

Así, será en la realidad histórica donde se encuentre la materia prima del ejercicio filosófico, en ella están presentes los problemas que, irónicamente, originan una posibilidad contraria al ser del cuestionamiento, es decir, la solución, pues en la dinámica de lo que se afirma como realidad sensible, se presenta la tensión ineludible de los contrarios. Dicho fenómeno estimula el deseo de componer o arreglar algo que se concibe opuesto al acceso a una vida donde plenitud y felicidad estén presentes, ya que esto último es lo deseable y lo otro aborrecible. Esa condición circunstancial afectó profundamente el espíritu de Gómez Robledo. En su historia se confabulan los intereses que marcan su vida.

De tal suerte, comprender la situación vital de nuestro autor, y el contexto académico social donde maduran sus ideas, la influencia de maestros singulares como el español José Gaos, quien fue promotor de toda una escuela dedicada a profundizar en el tema americano, y la búsqueda de un pensamiento filosófico propio, nos

da la pauta para afirmar que en ese contexto se fermenta la idea peculiar que Gómez Robledo construye sobre América. Al tener de fondo las reflexiones de aquél singular movimiento intelectual, fértil de ideas, propuestas y explicaciones interesantes, decide inscribirse en la discusión; y ocupando las categorías del pensamiento clásico griego, a las que hace muy suyas, principalmente y para su intención, la teoría de las ideas de Platón, propone una concepción propia de lo que es América.

Así, pensando en lo visto, es comprensible afirmar que nuestro filósofo entra con una postura muy particular en la discusión sobre el tema de América, propone una metodología distinta para abordar el problema, aspecto que al final resulta una alternativa diferente a lo que de manera habitual se entendía por historia de las ideas. La propuesta de Gómez Robledo vitaliza aún más la metodología de la historia de las ideas, defiende un retorno a la idea como principio formal de la realidad, señalando en ella el ser del fenómeno empírico. Este punto tiene dentro de su reflexión una gran importancia, pues pone al ser pensante o filosofante, de frente a la verdad como estructura formal susceptible de ser conocida a través del ejercicio intelectual.

En consecuencia, los tintes de su discurso rompen con un reflexionar sobre el tema americano que se encontraba entrampado en un relativismo, nocivo para una filosofía de perfiles universalistas, fincado en el fenomenismo como base epistemológica.

Al demostrar la estructura ontológica de América le debate a toda postura que ve a nuestro continente, en su dimensión formal, como consecuencia de una invención. No somos el resultado de la imaginación de algunos espíritus geniales, nuestro ser no depende de ello, sino de un *en sí*, es una realidad independiente, y en esa medida tenemos, como continente, valor ontológico singular. ¿Esto que implica?, una revaloración de lo que somos como realidad geográfica, social y política. La realidad y la vida en América tienen un sentido fundamental, ser potencialmente el escenario de una vida más perfecta y feliz. En esta conclusión hace eco de la apuesta

profética del filósofo mexicano José Vasconcelos en su obra: *Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, pero argumenta para demostrar el ¿por qué? de ello. Supera los límites eminentemente literarios y estructura su discurso con la racionalidad de la filosofía.

En conclusión, la propuesta de Antonio Gómez Robledo está centrada en la importancia, siempre presente, que tiene la filosofía clásica griega para explicar el mundo y para resolver los problemas más sustanciales que se nos presenten. Pero, su visión no radica en defender una postura jerárquica de la filosofía, sino en demostrar que hay ideas brillantes que no son patrimonio de una sociedad lo cual le permita autodefinirse como superior a los otros, no. Esas ideas son riqueza de la humanidad misma, de los seres racionales capaces de encontrar respuestas sustanciales y verdaderas hasta donde pueda sostenerse esto. Esta visión horizontal de la humanidad está influida por el humanismo cristiano que irrumpe en las posturas verticales sociales y antropológicas para debilitarlas desde adentro y buscar la igualdad entre los seres humanos. Al defender la realidad ontológica de América y encontrar en su investigación que ésta se explicaba en términos tan loables como “un lugar mejor para la vida”, reivindica la realidad continental reconociendo un valor singular en ella. Así, toda producción teórica y racional, especulativa y crítica, generada en nuestro mundo, tiene por definición y fundamento todo derecho a ser llamada filosofía, pues ésta no es exclusividad de una geografía ontológicamente mejor o más apta.

Pero, además, la vida de nuestro autor, y el tejido circunstancial con el que está elaborada, demuestran el valor que tiene la historia en la configuración y sentido de lo que somos como sujetos temporales, y en esa condición de finitud se plantean estrategias y métodos como el de la historia de las ideas, que procuran dar cuenta de la funcionalidad del contexto para la producción de ideas y horizontes conceptuales que definan y expliquen la realidad. Que nos orienten para conseguir la instauración de escenarios más felices. Sin embargo, en esa orientación filosófica donde el tiempo y la

caducidad confrontan al ser humano con su propio aniquilamiento, se hace presente la dialéctica contrastante de permanencia y término, fin y trascendencia, la cual lleva a la reflexión a mirar hacia lo divino, como trofeo máximo que la ascensión estimulada por la sabiduría consigue. Si América tuvo Demiurgos que supieron intuir la idea fundamental de nuestro continente, no debemos desconocer que Antonio Gómez Robledo lo fue, y en méritos nada escatimables, de ello y de la filosofía perenne y eterna.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América, los transferrados de 1939*, México, FCE, 1998.
- _____ y Antonio Estella Monclús [coords.], *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, t. II, España, Anthropos, 1989.
- Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, CCyDEL-UNAM, 1992.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua Española*, Barcelona, Alfa, 1963.
- Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe a cargo de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012.
- Berr, Henri, *La síntesis en historia*, México, UTEHA, 1961.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía mexicana del siglo XX*, México, Torres Asociados, 2008.
- Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, trad. de Demetrio Núñez, pról. de José Ortega y Gasset, Buenos Aires, Sudamericana, 1942.
- Castellanos Pinzón, María de la O y Arturo Curiel [coords.], *Jalisco en el siglo XX, Perfiles*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Consejo Consultivo de Cátedras Empresariales/ACUDE/Gobierno del Estado de Jalisco, 1999. En http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal [coord.], *La filosofía en América Latina como problema*, México, Publicaciones Cruz, 2003.

- De Finance, Joseph, *Conocimiento del ser, tratado de ontología*, Madrid, Gredos, 1971.
- De Vitoria, Francisco, *Relecciones sobre los indios, y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa, 1975.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, t. II, España, BAC, 1972.
- Gaos, José, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979.
- _____, “Filosofía mexicana de nuestros días”, en *Obras completas*, t. VIII, México, UNAM, 1996.
- _____, “Historia de nuestra idea del mundo”, en *Obras completas*, t. XIV, pról. de Andrés Lira, México, UNAM, 1994.
- _____, *En torno a la filosofía mexicana*, pról. de Leopoldo Zea, México, Alianza editorial mexicana, 1980.
- Geymonat, Ludovico, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Giannini Íñiguez, Humberto, “De la metafísica a la ontología”, en Juliana González y Eugenio Trías [eds.], *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta, 2003.
- Gómez Robledo, Antonio, “Mis recuerdos de Gaos”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, México, Libros de México, 1969.
- _____, *Antonio Gómez Robledo. Imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1984 (Col. México y la UNAM, 46). En <http://app.jalisco.gob.mx/jalisco/jaliscienses/html/gomezRobledo.html>.
- _____, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1986.
- _____, *Sócrates y el socratismo*, México, FCE, 1988.
- _____, “Semántica y aporética del descubrimiento”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, UNAM, 1988.
- _____, *Doctoralis Oratio*, México, El Colegio Nacional, 1994.
- _____, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE, 1996.
- _____, *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996.
- _____, “Anacleto González Flores, El maestro”, en *Obras completas*, t. 10, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, “Ciencia y filosofía, aportación a una idea”, en *Obras completas*, t. 1, México, El Colegio Nacional, 2001.

- _____, “Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana”, en *Obras completas*, t. 3, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, “El pensamiento filosófico mexicano”, en *Obras completas*, t. 1, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, “Homenaje a Antonio Caso”, en *Obras completas*, t. 2, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, “La Filosofía en el Brasil”, en *Obras completas*, t. 3, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, “Meditación sobre la justicia”, en *Obras completas*, t. 3, México, El Colegio Nacional, 2001.
- _____, *Idea y experiencia de América*, en *Obras completas*, t. 10, México, Colegio Nacional, 2001.
- _____, “Mis recuerdos de Gaos”, en *Obras completas*, t. 12, México, Colegio Nacional, 2002.
- Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1994.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, t. IV, Madrid, Gredos, 1998.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973.
- Husserl, Edmundo, *Investigaciones lógicas, 1*, España, Alianza Editorial, 2006.
- Jolivet, Regis, *Tratado de Filosofía III. Metafísica*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1957.
- Morineau, Marta, “Antonio Gómez Robledo: vida y obra”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho en México*, México, IJ-UNAM, 2005, pp. 219-239. En <http://www.juridicas.unam.mx/public/obras/12a/rev/hisder/cont/17/cnt/cnt8.htm>.
- Nuño A. Juan, *El pensamiento de Platón*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Lecturas mexicanas, 1984.
- Ortega y Gasset, José, “Meditaciones del Quijote”, en *Obras completas*, t. I, Madrid, Revista de Occidente, 1953.

- _____, “Prólogo” a Émile Bréhier, *La historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1942.
- Platón, *Obras completas*, introd. de José Antonio Miguez, Madrid, Aguilar, 1981.
- Ramos, Samuel, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, t. II, México, El Colegio Nacional, 2011.
- Real Ledezma, Juan [coord.], *El magno magisterio de los Gómez Robledo*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 2009.
- Reale, Giovanni, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, España, Herder, 1999.
- Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Schaff, Adam, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974.
- Silva de Castro, Emilio, *Filosofía de hoy y filosofía perenne*, México, Librería Parroquial, 1990.
- Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM, 2000.
- Varios autores, *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000.
- Weischedel, Wilhelm, *Los filósofos entre bambalinas*, México, FCE, 1985.
- Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 2007.
- Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.
- _____, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956.

Estatus ontológico de Nuestra América: la filosofía de Antonio Gómez Robledo, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en offset el 16 de abril de 2020 en Desarrollo Gráfico Editorial, Municipio Libre 175, Nave principal, Col. Portales, Benito Juárez, Ciudad de México, C.P. 03300. Se tiraron 250 ejemplares en papel bond ahuesado de 90 gramos. La formación tipográfica, en Baskerville de 11/13 y 9/11 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos a cargo de Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de María Angélica Orozco Hernández.

AL INTERIOR DE LA HISTORIA de la filosofía latinoamericana, el tema sobre la definición de América Latina ha sido uno de los que mayor interés ha generado. El descubrir sus raíces y sentido ha ocupado la reflexión de nuestros más granados pensadores. Por ello, este libro pretende dar voz a una de esas mentes que con singular brillantez profundizó sobre la realidad ontológica de Nuestra América, y que incomprensiblemente no ha sido debidamente estudiado, nos referimos al maestro Antonio Gómez Robledo. Su agudo filosofar, nos guía en un viaje singular por las regiones del ser de Nuestra América al recuperar los aspectos más sustanciales del filosofar clásico, situándolos en una realidad concreta, para nada ajena al ritmo de la vida. Así, y con una particular propuesta de la metodología de la historia de las ideas, tan golpeada por la historia dominante del pensamiento filosófico, arroja luz sobre eso que tanto ha dado qué decir dentro de nuestra filosofía y reposiciona la dignidad de nuestro mundo.

ISBN 978-607-30-3067-0



32

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE