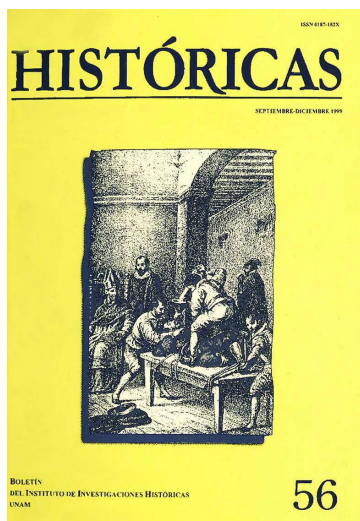




Artículo: Juan A. Ortega y Medina, Reforma y Modernidad, edición y presentación de Alicia Mayer González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999

Autor(es): Connaughton Hanley, Brian Francis

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 56

Año: 1999

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Connaughton Hanley, Brian Francis. "Ortega y Medina, Juan A. Reforma y Modernidad. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 56 (1999): p. 47-51. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3939>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es/>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

y su familia, tales como la "Información de méritos y servicios de Diego Muñoz Camargo [el poblador]" y padre de nuestro historiador, que nos permite conocer múltiples asuntos: datos sobre la familia, en qué forma pedían recompensa a la corona los soldados que le habían servido y cómo era el proceso de petición y rectificación de datos para dictar la aprobación o no aprobación de la súplica recibida.

No de menor importancia resultan los dos testamentos presentados, de la esposa y del hijo del historiador, pues respectivamente nos permiten conocer no sólo la fórmula del documento, sino asuntos que preocupaban a los moribundos: que se les enterrara tal vez con un hábito de alguna familia religiosa, que se cantara una serie de misas por el descanso de sus almas...

Por otra parte, nos parece que como edición anotada debió precisar asuntos que apenas apunta Diego Muñoz Camargo, agregar fechas cuando aquél no las proporciona y corregir equívocos.

Así, si Muñoz Camargo menciona casi de paso la rebelión del Perú provocada con motivo de la implantación de las leyes nuevas,¹⁴ pudo haberse agregado a pie de página una brevísima reseña del conflicto y, en la misma línea, de permitir una lectura más clara, pensamos que se debió corregir al autor cuando dice que Jerónimo de Aguilar tuvo por mujer a Malintzin. En fin, de cualquier forma resultan ser muchos más los aciertos que las omisiones y celebramos que el libro haya llegado a nuestras manos. □

Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, edición y presentación de Alicia Mayer González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999 (Serie Historia General 19).

Brian Connaughton

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Es particularmente grata la lectura de este libro para los que tuvimos el gusto de conocer en plan cotidiano al doctor Ortega y Medina. Vienen los recuerdos de sus decires, y se asoman los intereses que él no perdía la oportunidad de expresar. Para los que lo conocimos ya de persona grande, aunque vigorosa, es un descubrimiento encontrar al hombre culto pero arrojado y con apenas escondidos compromisos políticos que este texto revela.

Aquí tropezamos con un hombre que soñó con una España liberada de lastres me-

dievales, pero casada para siempre con lo mejor de sus seculares ideales, y quien proyectó su inquietud sobre la herencia viva de América Latina. Hondamente impresionado por las energías renovadoras que venían del norte de Europa y del norte de este hemisferio, las estudió pero guardó una distancia crítica que permitiera rescatar lo mejor del legado propio sin obligarse a cargar con bagajes ajenos indeseables.

Las energías del norte las identificó Ortega con la Reforma protestante del siglo xvi y sus mutaciones secularizantes posteriores.

¹⁴ *Ibidem*, p. 254.

Apartándose de fidelismos y prácticas cotidianas de las creencias religiosas, Ortega y Medina se convenció —como Max Weber y otros— de que las convicciones de fe se traducen en comportamientos humanos de larga duración que afectan por igual a creyentes, escépticos y no creyentes. Al hallar así el poder de innovación del norte en sus orígenes religiosos, se vio obligado a avocarse a su estudio a fondo y a la contrastación entre tales orígenes y los propios de España y la América que surgió de sus proyecciones colonizadoras. Lo que más le inquietó fue el activismo productivo que resultó del protestantismo, su “ascetismo intramundano” vinculado con la noción de vocación personal, especialmente en la variante calvinista, y la carencia de tal semilla en la herencia católica hispánica (p. 125).

De hecho, el libro comienza con un par de capítulos que nos ubican en la honda inquietud que despertaban en el autor los manantiales político-religiosos de la herencia hispánica. Desde allí vemos su profundo rechazo de la “teohistoria española” (p. 30). El autor dice con evidente pesar que “La conjunción político-eclesiástica trenzó el cáñamo y la seda de la civilización y cultura hispanas; a esta apretada y varia urdimbre responden por igual glorias y abyecciones, éxitos y fracasos, amores y odios, arte y ramplonería.” (P. 29.) De ahí la historia de España y de América Latina quedó enmarañada en conquistas y cruzadas. El localismo español fue arrasado por un impulso que lo superaba y lo llevaba al imperio mundial cristiano. Escribe el autor:

El español secularizaba lo espiritual, pero al mismo tiempo espiritualizaba lo seglar hasta un grado tal que el equilibrio por fuerza habría de romperse en perjuicio de las dos tendencias y, desde luego, con gran daño para las aspiraciones y realidades humanas. España comenzaba a hacer así esa carrera tan desorbitada en la historia, que tan absurda resultaría entonces como nos parece también hoy. [P. 49.]

Lo peor para nuestro autor es que la carrera imperial ahogó los barruntos de lo nuevo y moderno en España, alejando al país de corrientes, como el erasmismo, que se abrían a una confraternidad cristiana más amplia y abierta:

la tolerancia, la comprensión y la libertad espiritual que luchaban por abrirse paso fueron desterradas —especialmente en la península— y el teísmo universal se convirtió en flor de invernadero, y, por lo mismo, de difícil trasplante para España, ya por entonces demasiado intoxicada popularmente de fanatismo, razón por la cual la doctrina sólo pudo arraigar a la larga entre los estadistas, secretarios y consejeros de los que rodaban por los caminos de Europa siguiendo a la carroza viajera del incansable emperador, y entre alumbrados, espiritualistas y frailes prerreformistas y cisnerosianos. [P. 52.]

Al descarrilarse el proyecto de Carlos V de una abierta y fraternal *Universitas Christiana*, España como otros países europeos acabó por encerrarse en un nacionalismo cuanto peor en el caso ibérico porque el país se encandilaba con “la intransigencia soberbia, la pertinacia contumaz, valga el pleonismo: hasta el último hombre, hasta la última peseta” (p. 61).

Y no es que España no fuera atraída por el deseo de renovación que recorría la Europa cristiana. Al contrario, Ortega reconoce que se había adelantado al resto de Europa en la liquidación de los abusos clericales y en la renovación de los valores espirituales bajo el cardenal Cisneros. Mas esto sucedía “dejando incólume el principio de autoridad e intactas las asunciones teológicas: una poda del árbol en vez de su desmoche” (p. 71). Se remachaba “el eslabón de la tradición católico-medieval antes que romperlo” (p. 72). Se fortalecía “el medievalismo unificador” frente al resto del mundo. “España no huía de la Edad Media, más bien la ludía, vulcanizaba y remozaba dejándola como nueva de reluciente” (p. 72).

Estas duras palabras de reproche parecen reflejar una crisis de identidad profunda y constante en nuestro autor. No se dejaba de amar lo propio pero se le hallaba enrumbado irremediabilmente por caminos equivocados. Había que buscar los medios de enderezar su caminar, criticando inmisericordemente sus yerros y señalando los aciertos del hermano gemelo europeo que deambulando por otros senderos había hallado una salida del “escorzo antiprogresista, antimoderno y decadente” que parecía caracterizar a todo lo hispánico (p. 183).

Y, sin embargo, por más que no se quisiera, existía la España de los altos principios y de la entrega total. Es imposible leer este libro sin reconocer la marcada nostalgia del autor por las alturas morales del antiguo proyecto hispánico. Mientras más reconocía Ortega en la Reforma protestante los orígenes del capitalismo, más se acentuaba tal nostalgia, como se ve cuando nos señala “la extraordinaria carrera hacia la actual civilización capitalista tan cuantitativamente esplendorosa y materializada como indiferente y glacial, a pesar de todo, hacia los auténticos valores del hombre en cuanto a tal” (p. 150).

Poco antes Ortega y Medina nos había remarcado otras tantas cosas similares:

- En cuanto al espíritu trabajador y frugal del protestante, el autor asienta que “Lo que comenzó poseyendo, según descubriera Weber, un sentido espiritual se convirtió en una máxima de insana ambición y sórdida avaricia.” (P. 128.)
- Sobre el trabajo llevado a la organización industrial se dice que “Cuando haga su aparición el maquinismo el hombre se convertirá en un especialista: es, a saber, una tuerca más del complicado engranaje: el hombre al servicio de la máquina y no, como debiera ser, al contrario.” (P. 130.)
- Ante la vulgarización y secularización del mensaje protestante, agrega Ortega que

“Cuando el capitalista moderno perdió necesariamente el rastro moral no le quedó otra cosa sino la inercia del ahorro y de la acumulación insaciable, amén de una descarada y casi cínica justificación de su codicia.” (P. 131.)

- Sobre la incesante acumulación que desataban las nuevas fuerzas, frente a la convivencia en un mundo desigual, el autor condena que “El calvinismo, sin declararlo explícitamente, excusa el despojo del prójimo –individuo o nación– fundándose en un supuesto o efectivo incumplimiento del precepto divino.” (P. 133.)

Celebra Ortega con Troeltsch que los principios calvinistas produjeran empresarios, pero lamenta profundamente que “no produjeron ni tan siquiera un solo corazón generoso y humanitario”. Sufría el calvinismo, según su parecer, de “incapacidad amorosa” (p. 138-139).

Mas no porque Ortega y Medina veía los bemoles que se daban en la herencia protestante dejaba de deslumbrarse por sus aciertos. Era sincero en su reconocimiento no sólo de un nuevo ascetismo, que lo atraía, sino en su apreciación de cualidades revolucionarias que el protestantismo desataba. Ese rompimiento con el sometimiento a Roma y ese giro radical hacia la lectura de la Biblia y la inspiración personal consecuente conducían según su juicio a importantes valores occidentales –sustento de la Modernidad– como la libertad, el individualismo, la idea del gobierno como nacido de un pacto, la noción de la perfectibilidad del hombre y la sociedad. Veía en el “sacerdocio universal” del protestantismo el fundamento de la igualdad moderna y en el ensalzamiento de la vocación y la riqueza el nuevo *status* del trabajo y de la propiedad privada. Decía con toda claridad, por ello, que “El protestantismo al eliminar los obstáculos católicos permite el nacimiento del nuevo mundo, de la Modernidad.” (P. 190.)

Y renacía en este contexto el profundo recelo que guardaba Ortega hacia la herencia del catolicismo hispánico. Castilla, la forjadora de la España moderna, no había sido más que

una inmensa mesnada de tradición gótica pastoril y guerrera más ansiosa de botín y más dispuesta a descargarse en empresas aventureras y conquistadoras de espíritu medioeval lucrativo que a desarrollarse en el paciente, dedicado y villanil esfuerzo productivo que sus artesanos y los famosos telares castellanos, leoneses, murcianos, valencianos y sevillanos prometían". [P. 186.]

"Castilla no intentó nunca romper con la tradición escolástica en materia económica: economía y moral siempre anduvieron machiembrados; el bien común estuvo encima del bien privado, y la teoría del precio justo muchas veces olvidada y vilipendiada jamás fue desechada." (P. 187.) En suma, el hombre hispánico había permanecido "fossilizadamente medioeval y en plena y católica poquedumbre" (p. 197).

Vea el autor que se partía de Calvino hacia todos esos pensadores y personajes de valores occidentales que ponían al hombre en el centro del universo, como "el primer actor y autor del cambio [...]". El eterno recelo del católico hacia el mundo había sido superado; el universo entero estaba a la disposición del hombre". En esta óptica hasta Juan Calvino y Carlos Marx se acercaban en la mente de Ortega, porque "Con su doctrina predestinatoria, Calvino, y Marx con su materialismo dialéctico, fundamentaron el optimismo del hombre que con paso firme y arrogante pisa seguro sobre la faz de la tierra." (P. 165.) Para Ortega y Medina era difícil y quizá totalmente prescindible esconder una profunda alegría que semejante desarrollo le producía, pues según sus palabras "la reforma protestante hizo del hombre occidental un ser nuevo y original" (p. 196).

¿Cuáles fueron las vivencias no sólo intelectuales sino vitales que hicieron que esta

alegría burbujeara a través de todo este texto? ¿Cuáles fueron las experiencias en la guerra civil española, así como antes y después, que volvieron la preocupación por la modernidad española e hispánica el eje mayor de toda una vida de pesquisas históricas? Otros aquí presentes lo sabrán mucho mejor que yo. Lo que sí puedo afirmar es que en México Ortega y Medina encontró que se compartía su preocupación. Citaba con gusto a Pablo González Casanova en *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* (México, El Colegio de México, 1948) y a Leopoldo Zea en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (México, El Colegio de México, 1949) (p. 170-171). Con Zea aprendió que personajes latinoamericanos, como el chileno Francisco Bilbao, habían criticado la "raíz católica" de América Latina porque "sin el libre examen [...] no era posible establecer la base dogmática de la libertad política" (p. 171, nota 198). Sentaba categórico Ortega y Medina:

Ellos (José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao) observaron que el atraso y la decadencia de Hispanoamérica en relación con el adelanto de las potencias anglosajonas (Inglaterra y Estados Unidos) se debía precisamente a que España y su imperio se habían preservado incontaminados, contrarios a los vientos reformistas, renovadores y revolucionarios. El eclecticismo de rumbo liberal e ilustrado de los hispanoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX tuvo que ser, sin duda, una postura filosófica en constante desequilibrio y crisis, un verdadero atolladero. Mora, Lastarria, Sarmiento, Bilbao, etcétera, son ejemplos de una contradicción dolorosa, de una dificultad espiritual desgarrante. [*Ibid.*]

Ortega y Medina, sin haber llegado aún a los cuarenta años, en esta su primera obra ya había hallado una comunidad académica con la cual discutir los orígenes del dra-

ma moderno de lo que algunos han llamado el "subdesarrollo" o el "antidesarrollo" de América Latina o lo que más recientemente hemos llamado la crisis de la transición a la democracia. Cabe señalar en este contexto que desde un principio el autor entendió que no se trataba simplemente de acceder a la mayor riqueza que detentaban o a las modas que ostentaban las potencias de Occidente. De hecho, eso se estaba dando de alguna manera y el autor reconocía que vulgarmente "no importa si protestante o católico, pues años más o años menos no significan una diferencia notable, se vive para trabajar, para acumular riqueza y gozarla; y no se trabaja, como debiera de ser, y como aun hoy desmayadamente el catolicismo recomienda, para vivir" (p. 192). No, no se trataba sólo, o principalmente, de eso, sino de la lucha por abrirse y romper la tendencia al encerramiento en un comportamiento ancestral socialmente "concensuado" pero con indudables características nocivas. Se trataba de rescatar críticamente lo mejor de lo propio en medio de una detallada y pertinaz crítica de todas sus insuficiencias. Su método era siempre la crítica en el marco comparativo. Situado entre dos realidades contrastantes, Ortega y Medina, simultáneamente, proyectaba un rechazo total a la medianía moral que veía desarrollarse a partir del matiz protestante que estudiaba y —como hemos señalado ya— bregaba por un acercamiento a aquellos valores protestantes que, según su análisis, subyacían regios en la transición a la Modernidad.

Hoy, que se discute el fin de la historia o su deambular sin rumbo fijo a partir de la caída del Muro de Berlín, que algunos historiadores en medios electrónicos, como H-México, reclaman la creación y convalidación de un paradigma que dignifique la historia y le dé un sentido mayúsculo en la vida de las personas, no deja de llamar la atención la obra de Juan Antonio Ortega y Medina, quien supo dirigirse en sus estudios a algo tan básico y trascendente en toda civilización como es el *ethos* que motiva las acciones de los miembros de la sociedad en su fuero más íntimo. Él supo ubicar sus pesquisas dentro de un debate que trascendía fronteras nacionales, sin jamás perder la entereza que hizo siempre aterrizar los frutos de sus estudios dentro de la problemática de lo propio. Hoy, que la historia y los historiadores buscamos el sentido de nuestra vocación y de nuestros esfuerzos, en un mundo confuso, tenemos a alguien que logró hallar significación trascendente en los comportamientos más inmediatos a partir de sus nexos con lejanos orígenes en el siglo XVI. Ortega y Medina hallaba sentido en la larga duración cuando muchos de nosotros aún no avizorábamos una vida profesional. Creo que aquí, para concluir, tenemos un modelo de cómo del dolor de lo vivido y del amor crítico por lo cercano podemos acceder al sentido de la historia en su más rica vertiente comparada, aun en la compleja coyuntura que nos toca hoy vivir, cuando todos los absolutos han caído a tierra. □

