

---

## ¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman

Alfonso Mendiola

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63417>

DOI : 10.4000/nuevomundo.63417

ISSN : 1626-0252

### Éditeur

Mondes Américains

### Référence électronique

Alfonso Mendiola, « ¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 26 juin 2012, consulté le 20 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63417> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.63417

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 juin 2019.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# ¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman

Alfonso Mendiola

---

Por lo tanto, el historiador solamente puede escribir al combinar en esa práctica lo “otro” que lo hace caminar y lo real que sólo representa en ficciones. Es historiógrafo. Endeudado por la experiencia que tengo de esa práctica, quisiera rendir homenaje a la escritura de la historia.

Michel de Certeau

- 1 Este ensayo quiere reflexionar sobre dos párrafos de la obra de Edmundo O’Gorman. El primero se encuentra en *La invención de América* (1958) y el segundo en *Destierro de sombras* (1986). Estas dos citas siempre han guiado mi lectura del conjunto de su obra, y lo que pretendo en esta ocasión es elucidar el por qué de mi interés en ellas. Antes que nada debo decir que ambos fragmentos han atraído mi atención porque expresan una forma particular de hacer historia y, por otro lado, sin embargo me parecen contradictorios entre sí. A lo que me refiero con la contradicción que percibo entre estas dos frases es a lo siguiente: el primer texto expresa una concepción radical de la conciencia de la temporalidad moderna de la historicidad<sup>1</sup>, mientras que el segundo parece negar esa temporalidad. De antemano sé que nada exige que haya una unidad de pensamiento en una obra completa, pues ésta puede estar llena de contradicciones. Aún más, un autor puede estar en contra, de manera consciente, de lo que afirmó en un momento determinado dentro de su obra. Eso lo acepto. La inquietud que motiva el esclarecimiento de esas frases va en el siguiente sentido: considero que O’Gorman, a lo largo de sus investigaciones históricas, lleva hasta sus últimas consecuencias el pensar de manera histórica los eventos, y es por ello que el segundo extracto que analizaré me orienta para explicar su proyecto historiográfico.
- 2 La cita que extraigo de *La invención de América* es la siguiente:

Pues bien, es obvio que no vamos a incurrir en la ingenuidad de pretender que el mal proviene de alguna deficiencia mental de los historiadores que se han encargado del desarrollo del proceso, ni tampoco de alguna diabólica maquinación

que los hubiera obnubilado y descarriado (O'Gorman se refiere a que los historiadores sigan afirmando que se descubrió América). Proviene, eso sí, de **un previo supuesto en su modo de pensar** que, como apriorismo fundamental, **condiciona todos sus razonamientos** y que ha sido, **desde los griegos por lo menos**, una de **las bases del pensamiento filosófico de Occidente**. Aludimos, ya se habrá adivinado, a la **viejísima y venerable idea de que las cosas son, ellas, algo en sí mismas**, algo *per se*; que las cosas están ya hechas de acuerdo con un único tipo posible, o para decirlo más técnicamente: **que las cosas están dotadas desde siempre, para cualquier sujeto y en cualquier lugar de un ser fijo, predeterminado e inalterable**.

Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que *es una cosa*, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que **haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto**.<sup>2</sup>

- 3 El fragmento que tomo de *Destierro de sombras* es:

¿Cómo, entonces, superar esa contradicción? ¿Cómo mantener la inevitable transfiguración de la imagen india en imagen española y a la vez afirmar su alteridad como imagen novohispana? La contradicción, por supuesto, es lógicamente irreductible, pero es obvio que estamos en presencia de uno de esos nada infrecuentes casos en que se imponen **exigencias de índole vital** y en que, por tanto, no hay **respetos lógicos que valgan**. La solución, si así puede calificarse, no es, claro está, sino la de aceptar la contradicción como una realidad. Sea, pero en el momento que hemos comprendido eso advertimos que esa contradicción no es sino reflejo o expresión de **la paradoja constitutiva del ser histórico del hombre novohispano**: la de ser español y sin embargo de alguna manera ser otra cosa.

La novedad e importancia de este análisis estriba en que nos ha permitido discernir en el nombre impuesto a la imagen del Tepeyac nada menos que **el meollo del alma criolla: su inestable equilibrio ontológico**.<sup>3</sup>

- 4 La primera cita se refiere al hecho de que a pesar de que todo indica que Colón nunca supo que descubrió un continente desconocido hasta ese momento, sin embargo los historiadores de los siglos XIX y XX concluyen que descubrió América. O'Gorman sugiere que se debe a su postura ontológica como supuesto previo. Esto es, a la creencia de que existen cosas en sí. De su noción de apriorismo de los historiadores – su concepción de lo existente – se derivan varias cuestiones que es necesario resaltar. Primero, la ontología del historiador determina sus formas de inferencia lógica. Segundo, esa ontología – la existencia de una realidad independiente del observador – viene desde los griegos y ha llegado hasta el siglo XX. Dicho de otra manera, el pensamiento filosófico occidental ha sido ahistórico hasta fines del siglo XIX y principios del XX (los primeros esfuerzos por pensar históricamente se encontrarían en Dilthey y Heidegger). Tercero, en este extracto de *La invención de América* se hace patente su crítica permanente a una historiografía positivista.
- 5 Del segundo párrafo quiero resaltar la afirmación, que considero ahistórica, de querer encontrar un ser del alma criolla (¿hasta dónde aparece como identidad del mexicano?). Por supuesto, aquí utilizo el término ser en el sentido común de identidad, no en el heideggeriano (la distinción entre lo óntico y lo ontológico). Ni siquiera lo uso en el significado explícito que O'Gorman da al concepto de ser como dar sentido al ente. El mexicano, en su alma criolla, está constituido por su inestabilidad ontológica de querer ser español y ya no serlo. Mi postura es la siguiente: O'Gorman piensa radicalmente la historicidad, pero cuando trata de tematizar formas de identidad cae en un pensar esencialista, o regresando a la primera cita, en la ontología que entiende lo existente a la

manera de la cosa en sí. O retomando el párrafo de *La invención de América*, como si hubiera una imposibilidad de dejar de ser lo que se es.

- 6 Aquello que deseo plantear es la tensión, por supuesto de O'Gorman, pero básicamente de dos siglos, de intentar construir un conocimiento que asuma todas las consecuencias de ser histórico. Quisiera sostener que durante dos siglos – el XIX y el XX – se han venido dando varios intentos por asumir la historicidad, pero estos han terminado en una cierta imposibilidad. Esta dificultad de generar un conocimiento historizado es evidente a partir de la afirmación de O'Gorman: desde los griegos hemos pensado ahistóricamente, pues tenemos como *a priori* de nuestra comprensión de las cosas la noción de esencia y sustancia. Dicho de otra manera, ¿cómo sería factible que en dos siglos pudiéramos rehacer los conceptos que la cultura occidental ha usado durante más de veinte?

La hermenéutica en el sentido heideggeriano es, entonces, una especie de psicoanálisis filosófico. Y, puesto que el escapismo de la comprensión humana tiene para Heidegger también una dimensión histórica, otro aspecto de su método hermenéutico es desandar la tradición filosófica para rescatar el significado originario de sus conceptos. Para el último Heidegger este aspecto se volvió predominante: para comprender filosóficamente nuestra comprensión hay que comprender su historia.<sup>4</sup>

- 7 Esta última pregunta me permite aclarar el sentido que le doy a la posibilidad de que exista un diálogo entre la filosofía y la historia. Primero debe quedar claro que no me refiero a si dos disciplinas distintas puede entrar en comunicación, y menos si una de ellas, la filosofía, asume un papel normativo de la otra (como fue en el siglo XIX). Tampoco sostengo lo contrario, esto es, la historia debe colonizar a todos los saberes. Mi posición es la siguiente: de Dilthey en adelante, la filosofía misma hace un esfuerzo por generar conceptos que den cuenta de la conciencia histórica que apareció a fines del siglo XVIII. Por lo tanto quiero señalar que la filosofía ha hecho un trabajo importante por superar sus raíces conceptuales ahistóricas, y la forma de hacer historia de O'Gorman se da en medio de ese esfuerzo. Ese gran esfuerzo se puede situar en la filosofía de Heidegger. Podríamos marcar varios momentos por abrir la filosofía a una conceptualización histórica: Hegel, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Foucault y Derrida. Cada uno de ellos ha sido un paso en esa dirección, pero ninguno de ellos suficiente. En consecuencia, no es que la historia como ciencia, a partir de fines del XVIII, vaya -como una necesidad- en busca del pensamiento filosófico, sino que este último se ha visto obligado por la aparición de esta nueva experiencia de la temporalidad a reconstruirse. Dicho de manera más clara, la manera particular en que Edmundo O'Gorman hace historia se debe a su cercanía con ese esfuerzo de transformar el pensar occidental. Esto es, como dejar de pensar la cosa como algo en sí. Con lo anterior quiero mostrar que la fuerza de la escritura de la historia en la obra de O'Gorman se debe a su lectura de la filosofía heideggeriana. De alguna manera mi posición central se convierte en la siguiente: sólo en permanente diálogo con este tipo de filosofía (la que busca replantear los conceptos filosóficos heredados, esto es, destruir la metafísica occidental) es posible para el historiador alcanzar su objetivo (romper con esa herencia griega). Aunque este objetivo se puede expresar de manera paradójica: es indispensable, en la actualidad, pensar históricamente, aunque ello probablemente nunca sea posible. Dicho de manera más directa, el discurso histórico pretende decir lo indecible: la muerte.

## ¿Qué práctica “filósofo” y qué práctica “historiador” se entrecruzan en la obra de O’Gorman?

- 8 La operación historiográfica del autor de *La invención de América* está marcada por la obra de Heidegger. En particular la interpretación de *Ser y tiempo* (1927) hecha por Gaos. La cuestión sería ¿qué *Ser y tiempo* leyó O’Gorman? De alguna manera, como siempre en la investigación de la historia, sólo accedemos a ese Heidegger por la mediación de los escritos de O’Gorman<sup>5</sup>. Sólo trazos, ciertos tics y algunas formas estilísticas nos permiten descubrir la apropiación de Heidegger por una práctica historiográfica. Hoy, y me refiero a la publicación de los cursos de Heidegger de 1919 a 1926, podemos empezar a entender de otra manera ese libro enigmático que es *Ser y tiempo*. ¿Cómo se leyó *Ser y tiempo* en las décadas de los treinta y los cuarenta? Y, para añadir más complejidad, ¿cómo se construyó el pensamiento filosófico de Heidegger desde ese mundo afectado por la Guerra civil española? En fin, hay muchas investigaciones por realizar. Por lo pronto, aquí me interesa mostrar de manera breve y esquemática lo que la filosofía estaba haciendo de la historia, por la mediación de los cursos de Heidegger anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*<sup>6</sup>. Igual que Michel de Certeau habla de “Lo que Freud hace con la historia”, en esta ocasión yo me pregunto por ¿qué hizo Heidegger con la historia?
- 9 Iniciamos con la siguiente tesis: la última tercera parte del siglo XIX, en cuanto a su sistema de pensamiento, es puesta en jaque por la emergencia y expansión de la denominada “conciencia histórica”. De algún modo ya Nietzsche intenta repensar la metafísica occidental desde este nuevo horizonte (en lugar de metafísica occidental prefiero hablar de la herencia semántica veteroeuropea)<sup>7</sup>. Esta herencia semántica es, en todos sentidos, limitada para pensar el reto de la historicidad. Para constatar ese diagnóstico es suficiente con recordar la cita de O’Gorman en la que dice que seguimos pensando como los griegos, esto es, ahistóricamente, pues nuestro *a priori* es la creencia en la existencia de la cosa en sí (lo cognitivo subordina a la experiencia vivencial). Aún más, para O’Gorman es esa metafísica la que hace que los historiadores, a pesar de todo, sigan afirmando que Colón *descubrió* América. Y, en esos tics heideggerianos, nos diga que el problema no es la falta de inteligencia de los historiadores sino sus supuestos previos (la semántica veteroeuropea). Para él, el problema es la permanencia de ese postulado de que la realidad existe de manera independiente a la descripción del observador. El intento de superar esa concepción de lo real será, de manera abierta y clara, la tarea de Dilthey, Husserl y Heidegger. Estas afirmaciones de O’Gorman describen con suma claridad el esfuerzo de la filosofía por reconstruirse durante fines del XIX y principios del XX. Y Heidegger, desde Dilthey y Husserl, pero en contra de ellos, será uno de los que más trató de entender el ser histórico del *Dasein*.
- 10 Para tocar este punto, esta transformación de la filosofía en la década de los veinte, sólo voy a seguir los argumentos que desarrolla Heidegger en sus conferencias sobre Dilthey, pronunciadas en 1925 en Cassel<sup>8</sup>. Lo que estas conferencias muestran es la dificultad de separarse de una tradición semántica que impide pensar la historicidad. Y considero que O’Gorman es un pensador que se inserta en esa dinámica dirigida a crear una semántica apropiada al quehacer historiográfico. Estas conferencias desarrollan tres grandes temas: 1) el reto de pensar el ser de la historicidad (lo que para Heidegger será la hermenéutica de la facticidad); 2) los intentos de Dilthey por explicar la historicidad y, 3) mostrar las insuficiencias de Dilthey y la fenomenología husserliana para alcanzar ese objetivo: la

conciencia histórica. De este último punto se deriva el proyecto de reflexión que culminará en *Ser y tiempo*.

- 11 Para Heidegger, Dilthey es el primero en plantear correctamente el problema de la historicidad. Sin embargo, según él, Dilthey tiende a convertir en un campo teórico y no práctico la historicidad. El problema que se abre es el de comprender la vida a partir de ella misma (historicidad). Dilthey no ha abandonado la semántica tradicional y por ello no es capaz de pensar radicalmente el ser histórico. ¿Cuáles son los límites de los conceptos usados por Dilthey? En su crítica a las categorías kantianas, Dilthey considera que éstas deben romper con la tradición griega. Ya que los griegos no pensaron que la realidad que se nos da es la de la experiencia vivida<sup>9</sup>. Pues para ellos conocer es igual que ver, y en consecuencia un acto contemplativo (objetivista) y no vital.
- 12 Sólo desde esos argumentos se entiende porque O’Gorman abandona la noción de descubrimiento por la de invención de América. Si el historiador piensa las cosas como objetos a conocer (cosas en sí) y no como vivencias, nunca logrará comprender lo que significa ser histórico. Por ello hay que destruir la metafísica, esto es, la semántica veteroeuropea. Según Heidegger es necesario salir de las abstracciones heredadas por la filosofía para alcanzar con plenitud la historicidad. En esa preocupación se encuentra la obra de O’Gorman. En la segunda cita es interesante ver como distingue entre lo lógico (lo cognitivo, esto es, un sujeto fuera del mundo) y la vida (la vivencia, el sujeto en el mundo). Para él pensar la historia es comprender la vida desde ella misma. ¿Será O’Gorman más Dilthey que Heidegger?, es una pregunta que habrá que tomar en cuenta siempre que se le estudia.
- 13 Esa destrucción de la objetivación de las cosas debe llevar, para Heidegger, a la construcción de un lenguaje inmanente a la vida. Asumir radicalmente la historicidad es ser capaz de elaborar una aproximación nueva a la vida misma. De aquí el vitalismo que asume constantemente O’Gorman. Retornar a la experiencia vivida significa enfrentar la construcción griega tanto de la lógica como de la metafísica. Lo que me interesa destacar es que la emergencia de la conciencia de la historicidad, no puede ser entendida correctamente si no se pasa por una relectura del pensamiento filosófico heredado. No hay posibilidad de hacer historia, ni como investigación empírica, ni tampoco como comprensión del ser histórico, si el historiador no asume con seriedad la necesidad de revisar la ontología implícita que le permite pensar los eventos sociales. De aquí que O’Gorman diga que la ontología del historiador determina su forma de explicación lógica de los hechos. Como se ve, no es un problema de falta de inteligencia de los historiadores, ni de negligencia. Señala O’Gorman que no es posible seguir utilizando conceptos que sólo pueden concebir “la realidad” como sustancia y nunca como vivencia. Quiero insistir en que esta tarea es la que los historiadores y también los filósofos, no hemos resuelto. Por ello para los historiadores es indispensable, cuando comenzamos una nueva investigación, replantearnos la concepción de lo real que tenemos, esto es, hacernos la pregunta de si somos capaces de pensar la vida desde ella misma.
- 14 En cuanto a la filosofía que se cruza en la historiografía o’gormiana, podemos concluir que es la que se esfuerza por ser consciente de los conceptos filosóficos que usa. Dicho de otra manera, es ese pensamiento filosófico que adquiere su impulso más fuerte de Heidegger, y que se expresa de manera explícita en *Ser y tiempo*, el que revisa nuestra noción objetivista de lo real, para pasar a una concepción de lo real como vivencia. Ahora pasemos a reflexionar sobre la historia que cruza a la obra de O’Gorman.

- 15 El debate que tendrá O’Gorman durante los cuarenta con Silvio Zavala expresa la preocupación de Heidegger: cómo abandonar la aproximación objetivista a la realidad. Esa herencia de la investigación empírica histórica marcada por la noción de sustancia o cosa en sí es la que domina a la generación en que O’Gorman empieza su obra. De alguna manera O’Gorman sabe – gracias a Heidegger – que la historia sólo será tal, historia radical, si deja de ser positivista. El hecho de que O’Gorman entienda esta problemática (abandonar las nociones heredadas del pensamiento filosófico), lo hace iniciar una crítica al positivismo. Y será esa crítica que busca nociones de realidad no objetivistas, la que hará que su obra nos parezca como totalmente vigente. Al grado que su obra puede ser leída desde la historia cultural más exigente, pues la noción de realidad de esta última historiografía camina en el sentido abierto por Heidegger, esto es, abandonar una noción teórica de la aproximación al mundo histórico y tomar una práctica (o vitalista).
- 16 De *La invención de América a Destierro de sombras* el interés de O’Gorman es el de entender la realidad como vivencia y no como cosa en sí. Por ello se preocupa por reconstruir los horizontes desde los cuales los actores se ocupan de su mundo, y no por construir una aproximación cognitiva u objetivista de ese mundo. De aquí que también se le relacione con la historia de las mentalidades, y aún de manera más clara, con esa preocupación por reconstruir el “utillaje” mental de los actores<sup>10</sup>. Esta intención manifiesta en la obra o’gormaniana no es más que resultado de haber hecho suyo el reto planteado por Heidegger: ¿cómo pensar radicalmente el ser de la historicidad?

## La manera de hacer historia de O’Gorman

- 17 Hoy sabemos, gracias a la publicación de los cursos de Heidegger dados antes de la publicación de *Ser y tiempo*, que su crítica a la fenomenología de Husserl lo hace aproximarse a la hermenéutica. Por un lado, aquello que es difícil de explicar es, cómo un hombre formado en el derecho pudo sacar las consecuencias más profundas de *Ser y tiempo* sin contar con la publicación de sus textos anteriores. Y, por otro, cómo puede hacer una historia basada en la hermenéutica, antes de que aparezca *Verdad y método* (1960) de Gadamer<sup>11</sup>. Lo único que nos queda pensar es que O’Gorman comprendió los retos que planteaba para la obra de Heidegger la conciencia de la historicidad.
- 18 La forma en que O’Gorman procede cuando escribe historia está marcada por los siguientes postulados: primero, los hechos del pasado sólo se entienden si son pensados como vivencias y no como experiencias, dicho de otra forma, sólo se entienden si se comprende el horizonte cultural de los actores (lo que hoy llamaríamos su representación del mundo). Para O’Gorman hay una distinción entre los esquemas conceptuales con los que los actores se representan el mundo y los esquemas conceptuales del historiador. De este postulado podríamos sacar la siguiente conclusión: sólo existe un mundo histórico si partimos de que la realidad es siempre la descripción de un observador, ya que para él no existe una realidad en sí. El segundo, todo historiador parte de una ontología particular, y es esa ontología la que determina su comprensión de los hechos estudiados. Y como hemos visto, esa ontología dominante hasta la actualidad, a pesar del esfuerzo de Heidegger, es ahistórica, por ello es necesario revisarla constantemente. Dicho de otra manera, las inercias de la semántica veteroeuropea dominan la investigación histórica. Por eso para O’Gorman sólo es posible hacer historia de manera reflexiva. El tercer postulado es el asumir que los documentos deben ser leídos desde su horizonte originario y de manera holística. De aquí se deriva que no se puede iniciar la lectura de un

documento sin haber reconstruido cuidadosamente el horizonte cultural desde donde se escribió. Y, cuarto, que la argumentación – tanto del historiador como del documento – está determinada por la ontología que se tiene en cada caso. Esto significa que los sistemas de pensamiento son históricos.

- 19 De los cuatro postulados que enmarcan el trabajo de O’Gorman hay dos que, por nuestro tema, me interesa desarrollar, y son los dos primeros. Estos postulados nos revelan el tipo de diálogo que O’Gorman desarrolló y mantuvo con la filosofía. Ambos parten de un saber filosófico que ve la necesidad de repensar la tradición de la cual parte y, como he venido diciendo, la razón de revisar esa tradición es provocada por la emergencia de la conciencia histórica. Es necesario que quede claro lo siguiente: no se trata de que la historia como un tipo de saber busque aproximarse a la filosofía, sino que esta última ha realizado una verdadera transformación de sí misma para ser capaz de apropiarse del ser histórico. Como señala Jean-Claude Gens comentado la trayectoria de Heidegger antes de la aparición de *Ser y tiempo*: “El discreto impacto del descubrimiento inicial de Dilthey por Heidegger se manifiesta probablemente desde 1916 en su escrito de habilitación. Al partir de la idea según la cual ‘por esencia, el espíritu viviente es en cuanto tal un espíritu histórico en el sentido más amplio del término’, este escrito realmente concluye que la historia ‘debe convertirse en un elemento significativamente determinante en lo que concierne al problema de las categorías’. En el transcurso de cada una de las dos fases de su pensamiento hermenéutico, será partiendo de Dilthey, y luego en contra de él, que Heidegger procede a la destrucción de la conceptualidad que bloquea el acceso a las cosas mismas”.<sup>12</sup> El diálogo con la historia se inició como una tarea interna a la propia filosofía. Y la estructura esencial de ese diálogo se encuentra en el pensar heideggeriano que cristalizará en *Ser y tiempo*. Esta cristalización del diálogo se concreta en la elaboración de dos distinciones primordiales que son indispensables para transformar el problema de las categorías: la primera es la distinción entre la realidad experimentada como vivencia – como lo vivido – y la realidad experimentada como objetividad – como conocimiento. La construcción que la filosofía tradicional ha hecho del sistema de las categorías se refiere a la experiencia cognitiva y no a la vivida. La otra distinción, fundamental a esta reconstrucción de lo filosófico, es entre lo ontológico y lo óntico. Esta distinción en Heidegger tiene que ver con la diferencia entre el ser y el ente. Es relevante destacar que O’Gorman se refiere constantemente al ser del criollo, al ser de América o al ser de un ente cualquiera. Para él, referirse a lo ontológico – al ser de algo – es interrogarse no por su existencia sino por el sentido de ese ente. Independientemente de la ortodoxia o no de O’Gorman en su lectura de Heidegger, debe quedar claro que lo ontológico para él se inscribe en la descripción o sentido del ente. Refiriéndome a ese problema desde otra terminología, se puede decir que la ontología aparece para O’Gorman como la operación de la observación, esto es, al acto de distinguir e indicar uno de los lados<sup>13</sup>. Y según se haga esa operación lo que se ve es distinto. Esto último es lo que los positivistas no aceptan, pues para ellos, también siguiendo la interpretación de O’Gorman, la realidad es una y la misma para todos, pues ella no depende de una operación para poder ser descrita. Mientras para nuestro historiador la realidad se representa de distintas maneras, según la ontología de la que se parte, para el historiador común – que nunca se ha preocupado por esta renovación de la filosofía – la realidad es una y la misma para todos.
- 20 ¿Por qué es necesario distinguir entre vivencia y cognición para poder construir una aproximación a la vida social historizable? Heidegger insistirá, como vimos en su texto de



habilitación, en lo siguiente: la filosofía, de los griegos a la actualidad, ha pensado lo real desde la cognición y no desde la praxis o la vida. De lo cual se deriva lo siguiente: al determinar las cosas desde la cognición ya siempre me encuentro en una postura reflexiva y no vivencial. En este contexto lo reflexivo no significa que el que hace esto esté consciente de ello, sino que instituye una distinción originaria entre sujeto y objeto, cuando esta es siempre secundaria. Así, antes de tener una actitud cognitiva con nuestro entorno, tenemos una actitud que podemos caracterizar como vivencial (antes de conocer el mundo de los objetos los usamos para vivir). Para Heidegger ya siempre estamos en el mundo, esto es, no hay separación objetivante entre las cosas y nosotros. O’Gorman, gracias a Heidegger, se da cuenta que la única manera de hacer una historia que asuma con seriedad la temporalidad es partiendo de la noción de *Dasein* (estar en el mundo). Por eso constantemente el historiador mexicano presenta una distinción entre la lógica y la vida, pues por lógica entiende la posición cognitiva. Esto lleva al problema de la operación historiográfica: distinguir entre los esquemas conceptuales (se puede denominar distinciones u ontología) de los actores y los esquemas conceptuales de los propios historiadores. Esta distinción hará que O’Gorman construya una reflexión hermenéutica apropiada para la lectura de los documentos, en especial sobre una clase de documentos, los relatos de la conquista de México.

- 21 La otra distinción central es la que se da entre lo ontológico y lo óntico. Por supuesto aquí me interesa, más que una exégesis de la distinción en Heidegger, el uso que hace O’Gorman de ella en sus investigaciones. Además, quisiera mostrar cómo ese uso lleva a una crítica radical de la historiografía positivista. En su obra lo ontológico se refiere a aquello que permite ver, de una manera particular, los eventos históricos. Por otro lado, lo ontológico que domina en la tradición historiográfica es básicamente ahistórico, pues está sustentado en la noción de sustancia (la creencia en que existe una realidad independiente del observador, o dicho de otra manera, que la realidad es pensada de manera cognitiva y no vivencial). Es necesario que me detenga en este punto. Los historiadores, por no reflexionar sobre la ontología que está implícita en sus trabajos, son incapaces de pensar históricamente. O’Gorman sostiene que mientras no se tomen la tarea de reflexionar sobre la noción de lo real que manejan no podrán historizar lo que estudian. De alguna manera, para él, los más metafísicos de los metafísicos son los historiadores, por no tomarse el tiempo de pasar por el estudio del sistema categorial que utilizan. Para O’Gorman, a diferencia de la mayoría de los historiadores, no es posible ese supuesto imperativo que domina a toda la comunidad y que se puede expresar de la siguiente manera: “ir a las fuentes sin ningún presupuesto, pues ellas mismas nos van a describir su época”. O’Gorman sabe que toda hermenéutica u observación de lo real sólo es posible a partir de una distinción previa (diría una operación de observación que consiste en realizar una distinción e indicar uno de sus lados). Adiós a ese imaginario de que las fuentes hablan por sí solas, al contrario, para él siempre hay un *a priori* que permite o no la historización de nuestros documentos. Ese *a priori* es lo que denomina ontológico y que constituye los límites de la representación de los eventos sociales.
- 22 Otro aspecto central de la distinción entre lo óntico y lo ontológico, en la obra de O’Gorman, es el hecho de que se accede a lo óntico por la mediación del sentido (ontológico). La pregunta en O’Gorman por el ser del ente es por el sentido de ese ente. En esto también sigue la filosofía de Heidegger, pues él hablará de que la fenomenología, a diferencia de Husserl, sólo puede alcanzar su objetivo, “ir a las cosas mismas”, por la mediación de la hermenéutica. O’Gorman dice lo siguiente en *La invención de América*:

“Pues bien, lo esencial al respecto consiste en reconocer que cualquier acto, si se le considera en sí mismo, es un acontecimiento que carece de sentido, un acontecimiento del que, por lo tanto, no podemos afirmar lo que es, es decir, para que podamos afirmar lo que es, es necesario postularle una intención o propósito. En el momento en que hacemos eso, en efecto, el acto cobra sentido y podemos decir lo que es; le concedemos un ser entre otros posibles. A esto se llama una interpretación, de suerte que podemos concluir que interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención”.<sup>14</sup> Podríamos afirmar que al ente se accede cuando uno se pregunta por su ser (en O’Gorman por su sentido), pero esto sólo se alcanza si conocemos el horizonte cultural del actor, pues de otra manera sería imposible entender la intención de la acción. El ser que se le adjudica como posible a la acción está inscrito en el “utillaje” mental de los actores.

- 23 Podemos resumir, con otros conceptos, la propuesta de O’Gorman. Toda operación historiográfica es posible a partir de una distinción o diferencia: la distinción ontológico/óntico. Pero en esta distinción hay un lado que se marca, lo que se hace pensable por la distinción, y otro que es un punto ciego (lo ontológico), lo que no es pensable pero vuelve pensable lo marcado (lo óntico). El reto que lanza a los historiadores es el de observar el punto ciego de su observación, esto consiste, en reflexionar sobre la ontología que está poniendo en práctica el historiador.
- 24 Para terminar con este punto, es necesario insistir en que la ontología que puede asumir de manera plena el ser histórico es aquella que deconstruya el sistema categorial elaborado por la filosofía que ha dado primacía a lo cognitivo sobre lo vivencial. Por ello, Heidegger sustituirá las categorías por los existenciales. Hoy podríamos decir que se vuelve necesario hacer una historia de la construcción de los conceptos, tal como lo ha planteado Reinhart Koselleck.

## Los límites de la historicidad en la obra de O’Gorman: “la inestabilidad ontológica del criollo”

- 25 En este apartado trataré de pensar a O’Gorman contra O’Gorman, es decir, intentaré hacer una crítica de una de las tesis centrales de *Destierro de sombras*, “el alma del criollo”, a partir de su concepción historiográfica fundada en la radicalidad de la filosofía de Heidegger. Debe quedar claro que esta tesis me parece ahistórica, esto es, sustentada en una ontología sustantivista. A pesar de que este ser del criollo, para O’Gorman, es el resultado de un proceso histórico, sin embargo considero que es una historicidad que se congela. Veamos por qué.
- 26 Esta tesis, de manera esquemática pues el libro es sumamente rico y complejo, está enfocada a mostrar el ser de las dos Américas, la anglosajona y la española. Para nuestro autor, hay dos maneras de apropiarse de lo nuevo del viejo mundo. Una que es capaz de innovar en el sentido de las instituciones europeas, dicho de otro modo, una América que se atreve a ir más allá de lo que el viejo mundo les ha enseñado, aunque por supuesto, en la misma línea; y otra que sólo es capaz de repetir lo aprendido. La primera se encarna en los Estados Unidos y la segunda en la América hispanolatina. “Y, en efecto, no otra cosa muestra la existencia de las dos Américas, la anglosajona y la hispanolatina – dice O’Gorman, que reflejan las dos vías impuestas por la gran disidencia que dividió a Europa en el siglo XVI en dos campos cultural y políticamente hostiles encabezados por España y por Inglaterra, campeones de la tradición y de la modernidad, respectivamente”.<sup>15</sup> Para

tener una visión de la tesis en su conjunto es indispensable el siguiente fragmento del mismo ensayo: “Ahora bien, no podrá menos de reconocerse que este camino estaba destinado a no cumplir su objetivo, por lo menos de un modo inmediato, porque la nueva Europa que así se actualizaba en suelo de América sólo era “nueva” en el sentido que lo puede ser una copia. (...) En este caso, la nueva Europa no se constituyó como copia de la vieja, exaltada a categoría de modelo arquetipo y eterno de la realidad moral del hombre, sino como una provincia suya donde ensayar y desarrollar nuevas promesas”.<sup>16</sup> La primera es la América hispanolatina y la segunda la anglosajona. En *Destierro de sombras* esa inestabilidad en el equilibrio criollo se concreta en la devoción a la Virgen de Guadalupe. ¿Hasta qué grado lo ahistórico de esta tesis se encuentra en una oposición sustantiva (esencialista) entre una cultura barroca (el catolicismo contrarreformista) y una cultura ilustrada (el reformismo protestante)? Como se puede ver, lo que me parece que está en contra de su reflexión heideggeriana de la historia es esta construcción abstracta y descontextuada de dos formas de la modernidad: Ilustración contra barroco.

- 27 Quisiera repetir un problema que se presenta con el surgimiento de la conciencia histórica. Elucidar un acontecimiento desde una perspectiva histórica consiste en sostener la improbabilidad del mismo. Pensar históricamente es mostrar que lo que ha sido podía no haber acontecido. No puede existir una manera de explicar “los hechos” de manera más paradójica: demostrar que el pasado pudo ser de otra manera. Dicho de manera más fuerte, hacer historia significa ver lo que siempre sucede (lo cotidiano) como improbable. La conciencia de historicidad es aprender a apropiarse de lo real desde una de sus modalidades: la contingencia. Esta paradoja de todo intento de elucidar un evento de manera histórica es lo que ha hecho que este tipo de pensar se detenga en un punto, es decir, que no pueda mantener su oscilación entre pasado y presente. Querer decir la historicidad de un evento es construir una poética de lo indecible, por eso la historicidad es una forma de realidad (vivencia, hermenéutica de la facticidad, etcétera) que nunca se alcanza. Para ejemplificar esto basta con recordar los esfuerzos constantes de la filosofía de Heidegger. Con esto sólo pretendo dejar claro que el problema de O’Gorman es la paradoja de todo pensar histórico. Por lo tanto no se trata de una incapacidad de O’Gorman, sino del problema de una forma de apropiación de los hechos desde la perspectiva histórica. Y este aspecto de la operación histórica se hace más patente cuando se construyen identidades (unidades homogéneas).
- 28 El historiador parte en cualquier investigación de lo plural y no de la unidad. En el principio son dos y no uno, pero al final – a diferencia de la dialéctica hegeliana – no encontramos el uno sino nuevamente el dos. La historia va de la división a la división. Podríamos decirlo con las palabras de Michel de Certeau: “cierto, la historiografía “conoce” la cuestión de lo otro. La relación del presente con el pasado es su especialidad. Pero se disciplina al crear lugares “asépticos” para cada uno, al colocar el pasado en un lugar distinto al presente, o bien al suponerles la continuidad de una filiación genealógica (bajo el modo de la patria, de la nación, del medio, etc., siempre convierte al pasado y al presente en un mismo tema). Técnicamente, la historia postula sin cesar unidades homogéneas (el siglo, el país, la clase, el nivel económico o social, etc.) y no puede ceder al vértigo que arrastraría el examen crítico de estas frágiles fronteras: no quiere saber nada de él. A través de todo su trabajo, fundado sobre estas clasificaciones, imagina que *posee el lugar* desde donde ella se produce y por eso se cree capaz de *dar sentido*, pues las distribuciones institucionales actuales de la disciplina sustentan en última instancia las reparticiones del tiempo y del espacio. En relación con esto, político en su esencia, el

discurso histórico imagina *la razón del lugar*. El discurso histórico legitima un lugar, el de su producción, al *comprender* a los otros en una relación de filiación o de exterioridad”.<sup>17</sup>

- 29 A estas constricciones de un quehacer como el de la operación historiográfica son a las que me refiero cuando afirmo que es imposible mantenerse en el vértigo de la historicidad. Al final el discurso histórico necesita crear unidades homogéneas. En el caso de O’Gorman se produce discursivamente una continuidad o filiación genealógica entre el “criollo” y el “ciudadano de los ochenta” por medio de una unidad homogénea llamada patria o nación. Pero además esta unidad se extiende hasta convertirse en una herencia – el mito originario – que caracteriza a una de las Américas. Después de distanciarse de la categoría de sustancia en la cita de *La invención de América*, en *Destierro de sombras* resurge una esencia cuya estructura determina un cuasi-destino nacional. La experiencia del tiempo histórico, por más que se esfuerza por expresarse en un discurso, siempre termina retornando a una filosofía sustantiva de la historia. Por más reflexividad de la temporalidad expresada por la modernidad, al final – de una u otra manera – se regresa a Hegel.

## A manera de conclusión

- 30 Como hemos visto, el vértigo de la experiencia del tiempo histórico se congela en el supuesto poder del discurso histórico de donar sentido por medio de crear lugares asépticos a la relación equívoca con lo otro. El reto que nos dejó la obra de Edmundo O’Gorman es la de mantener, lo más que se pueda, el vértigo que implica la imposibilidad de usar unidades homogéneas. Esto es, de aceptar que el discurso histórico no es dueño o amo de su lugar de producción. Y esta tensión, según O’Gorman, sólo se puede lograr si examinamos constantemente nuestros presupuestos ontológicos. De alguna manera, su invitación es a construir en cada investigación, una semántica que supere a la heredada. La investigación histórica, en tiempos de *La invención de América* y en los tiempos actuales, exige que seamos conscientes de que la institución historiográfica también es histórica.

---

## NOTES

1. Con el concepto de conciencia de la temporalidad histórica me refiero a lo siguiente: “Con estos descubrimientos de Husserl (se trata de la tematización de la dimensión de la vida vivida), Heidegger da, a la luz de la cuestión del ser que él renueva, un sentido más radical todavía. Sigue a Husserl en que para él es necesario separar, como Dilthey, el ser histórico del ser de la naturaleza, para legitimar en el plano de la teoría del conocimiento la especificidad metodológica de las ciencias históricas. Todo lo contrario, el mundo del conocimiento que es el de las ciencias naturales es una especie de derivado de la comprensión que, como dice Heidegger en *Ser y Tiempo* : “se ha aplicado a la tarea legítima de aprehender las cosas (Vorhandene, el ente “subsistente”) en tanto justamente que ellas son esencialmente incomprensibles”. Para Heidegger, comprender la comprensión, no es sólo un ideal del conocimiento en el cual debía resignarse el espíritu que envejece – como para Dilthey, tampoco el ideal de método para la filosofía, como Husserl. Al

contrario, el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo”. Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín Domingo Moratalla, Madrid: Tecnos, 1993, p.71-72.

2. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 2ª edición, México: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 47-48. Las negritas son mías.

3. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª edición, México: UNAM, 1991, p. 37-38. Las negritas son mías.

4. Ernst Tugendhat, *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 191. Para Heidegger la posibilidad de hacer una hermenéutica de la facticidad (podría decir de la historicidad) implica que hubiera que retornar, en una especie de psicoanálisis filosófico, al momento previo a la ruptura entre pensar religioso y pensar filosófico. Llama la atención que para pensar algo que es propiamente de la modernidad, la conciencia histórica, Heidegger quiera ir lo más atrás de la modernidad. Por el contrario, sostengo que Edmundo O’Gorman encontró la salida de la filosofía estructuralmente ahistórica por medio de los empiristas ingleses: John Locke y David Hume.

5. Sostener, en tanto que historiador (y más después de la crítica o’gormaniana a la noción de cosa en sí) que existe un Heidegger, como se quiera donar esa unidad, puede ser por el Heidegger bien leído o por el de los textos, es insostenible. Tenemos lecturas, apropiaciones distintitas, de la obra de Heidegger; eso es único con lo que contamos.

6. Debe quedar claro que para acceder a esos cursos también se pasa por mediaciones, aún si se les lee de manera directa. La práctica historiadora es la de las mediaciones, no hay en ella nada inmediato. Los libros que se pueden consultar para ver la riqueza de los cursos de Heidegger antes de *Ser y Tiempo*, entre otros, son los siguientes: Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997; Jean-Francois Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité a la métaphysique du Dasein*; París: Vrin, 1996; Jean Greisch, *L’Abre de vie et l’Arbre du savoir*, París: Cerf, 2000; Heidegger, *Les Conférences de Cassel 1925. Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens*, París: Vrin, 2003 y Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: UIA/P y V, 2004.

7. Para Heidegger la historicidad sólo será tal si es capaz de comprender el ser del lo vivencial en oposición a lo cognitivo. A partir de esa distinción veamos lo que dice Nietzsche: “Es cierto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto a la del ocioso maleducado en el jardín del saber, pese a que éste contemple con desprecio nuestras necesidades y las considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesta. Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso”. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. de Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 37-38.

8. Heidegger, *Les Conférences de Cassel 1925. Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens*, París: Vrin, 2003.

9. Esta polémica es contra los neokantianos.

10. Hay dos nociones que en la actualidad nos permiten comprender mejor esa preocupación. Una es la de los “límites de la representación” que utiliza Foucault para explicar la ruptura con la *episteme* de la época clásica, en su libro *Las palabras y las cosas*. Esta noción fecha la entrada de la historia en el sistema de pensamiento moderno. La distinción se debe a la aparición de un sujeto cognoscente finito (Kant), pues este sujeto al ser finito debe diferenciar entre representación y realidad en sí. Y la segunda es la de “observador de segundo orden” de Luhmann, es decir, el

momento histórico en que hace su emergencia el observador que no observa cosas sino observaciones.

11. “El contraste con Heidegger, aunque poco notado por Gadamer mismo, es suficientemente obvio. Para Heidegger la hermenéutica es el método de la filosofía, para Gadamer es un fenómeno de importancia filosófica. Además, hay un contraste impresionante en la manera en que es puesto el problema histórico: para Heidegger el objeto de la hermenéutica es nuestra propia comprensión y para clarificarla hay que seguir hacia atrás la pista de sus presupuestos históricos; para Gadamer, el objeto de la hermenéutica es la comprensión de los otros y para hacer que esta empresa tenga sentido tiene que estar conectada con nuestra comprensión”. Ernst Tugendhat, *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 192.

12. Heidegger, *Les Conférences de Cassel 1925*. Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens, París: Vrin, 2003, p. 92. La traducción es mía.

13. Cfr. Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: observaciones de observaciones del pasado”, en *Historia y Grafía*, n. 15, 2000.

14. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 2ª edición, México: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 42-43.

15. Edmundo O’Gorman, *América. Sobretiro de Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, p. 102.

16. Edmundo O’Gorman, *América. Sobretiro de Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, p. 103-104.

17. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’histoire*, París: Gallimard, 1975, p. 353-354 (la traducción es mía).

## RÉSUMÉS

En este ensayo se reflexiona sobre el efecto de la filosofía heideggeriana en la obra historiográfica de Edmundo O’Gorman. Para explicar la manera en que el pensar filosófico se hizo presente en el quehacer histórico de ese historiador, es necesario revisar las transformaciones de la propia naturaleza y función de la filosofía a fines del siglo XIX y principios del XX. Esta filosofía resulta del surgimiento de la llamada “conciencia de la historicidad”. En ese camino que va de Dilthey a Heidegger vía Husserl, se revela la necesidad de abandonar la construcción metafísica occidental, ya que ésta es incapaz de apropiarse de la historicidad. Este esfuerzo de pensar la historicidad obliga a distanciarse del acercamiento cognitivo propio de la filosofía del siglo XVIII, para pasar a una filosofía de la facticidad o vivencia. *Ser y Tiempo* se deriva de los cursos anteriores de Heidegger, los cuales se analizan en este ensayo en relación con la historiografía de O’Gorman.

This essay deals with the impact of Heidegger’s philosophy on the historiographical works of Edmundo O’Gorman. To explain how much philosophical thinking has been present in the task of the historian, it is necessary to reassess the changes in the nature and role of philosophy in the late nineteenth and early twentieth centuries. This philosophy emerges from the so-called "conscience of historicity." In the path that runs from Dilthey to Heidegger via Husserl, one can notice the need to abandon the Western metaphysical elaboration, unable to take historicity into account. The attempt to appropriate historicity requires to detach oneself from the cognitive

approach characterizing the philosophy of the eighteenth century, and to move to a philosophy of facticity or experience. *Being and Time* comes from Heidegger’s previous courses, which are discussed in this essay in relation with O’Gorman historiography.

## INDEX

**Palabras claves** : Edmundo O’Gorman, filosofía, Heidegger, historicidad, historiografía

**Keywords** : Edmundo O’Gorman, Heidegger, historicity, historiography, philosophy

## AUTEUR

**ALFONSO MENDIOLA**

Universidad Iberoamericana

alfonso.mendiola@uia.mx