



Historia y Grafía

ISSN: 1405-0927

comiteeditorialhyg@gmail.com

Universidad Iberoamericana, Ciudad de
México
México

Mendiola, Alfonso

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

Historia y Grafía, núm. 25, 2005, pp. 79-104

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922832004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

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

ALFONSO MENDIOLA

Departamento de Historia/UIA

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

RESUMEN

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 –con la que dialogó el autor de *La invención de América*– 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. El Heidegger de *Ser y Tiempo* se deriva de sus cursos anteriores,

los cuales se analizan en este ensayo en relación con la historiografía ogormaniana.

IS IT POSSIBLE A DIALOGUE BETWEEN PHILOSOPHY AND HISTORY?

O'GORMAN'S EXAMPLE

In this essay we are reflecting on the effect that Heideggerian philosophy had on the historiographic work of Edmundo O 'Gorman. So as to explain the way in which philosophic thought showed its presence in the historical work of O 'Gorman it will be necessary to revise the transformation of nature itself and the function of philosophy at the end of the XIX Century and beginnings of the XX. This philosophy – with which the author of 'The Invention of America' is having a dialogue – is the result of the presence of the emergence of the so called "awareness of historicity". Along this way which began in Dilthey and went on to Heidegger passing by Husserl, the need to leave behind Western metaphysic construction is revealed, because this construction is incapable of appropriating the historicity. This effort of thinking the historicity demands creating distance from the cognitive approach, which is proper of the philosophy of the XVIII Century, so as to be able to go ahead to a philosophy of the feasibility or life experience. The Heidegger of Being and Time is the result of its previous courses, which are being analyzed in this essay in relation to the O 'Gorman historiography.

I. ALCANCES Y LÍMITES DE MI INTERPRETACIÓN

MI punto de partida interpretativo es el siguiente: preguntarme por las condiciones de posibilidad de “lo dicho”. Este inicio me sitúa ante la siguiente distinción: “lo dicho” y “lo que lo hace posible”. Tal distinción es el resultado de un ejercicio que busca constituir una referencia. En esta oportunidad, marco el lado ciego del texto que analizo, esto es, “lo que lo hace posible” sin ser dicho. La clave que guía mi apropiación de los textos de O'Gorman es lo que se encuentra detrás de ellos. Esta distinción (o unidad) la tomo de Luhmann.¹ El sociólogo alemán, al estudiar la dificultad de constituir la unidad de la teoría social, habla de la

¹ Niklas Luhmann, “‘De qué se trata el caso’ y ‘qué es lo que se esconde detrás’: las

posición positivista (qué es el caso) y de la crítica (qué es lo que se esconde detrás). Para él no son posturas opuestas sino la unidad de una distinción. En el momento que me interrogo por uno de los lados –ya de antemano– está presente el otro. La única limitación es que no se pueden ver los dos lados al mismo tiempo. O’Gorman produce una enunciación en un contexto determinado, y en esa operación él tiene un punto ciego (aquello que la hace posible). Esto que Luhmann denomina “lo que se encuentra detrás” es el punto ciego de O’Gorman. No me refiero con ello a algo misterioso sino al punto ciego de toda observación. No hay nada misterioso. Algo muy importante para mí es que ese punto ciego no representa más que el otro lado de la distinción que me permite escribir este ensayo; por ello puede ser que nuestro historiador estuviera o no consciente de estos problemas que hacen posible su trabajo, pero en este tipo de interpretación lo relevante es mostrar cómo, desde eso “que se esconde detrás”, se elucida su obra. Aun más: como se verá más adelante, él no podría haber sido del todo consciente de eso que permite su decir, pues parto de que lo que hace posible su obra son los cursos impartidos por Heidegger antes de *Ser y Tiempo*, que no se publicaron sino hasta mucho tiempo después de su propio trabajo historiográfico.

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

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). Esos dos pasajes siempre han guiado mi lectura del conjunto de su obra, y lo que pretendo esta vez consiste en aclarar el porqué de mi interés en ellos. Antes que nada debo decir que ambos fragmentos han atraído mi atención porque expresan una forma particular de

dos sociologías y la teoría de la sociedad”’, *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Anthropos-UIA-Iteso, 1996.

hacer historia y, por otro lado, sin embargo me parecen contradictorios entre sí. A lo que me refiero al afirmar que percibo una contradicción 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,² mientras que el segundo parece negar esa temporalidad. De antemano sé que nada exige que haya una unidad de pensamiento en una obra completa, ya que ésta puede estar llena de contradicciones. Aun 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 tiene 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.

La cita que extraigo de *La invención de América* es ésta:

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

² 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, pp. 71-2.

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*.³

El fragmento que tomo de *Destierro de sombras* es el siguiente:

¿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.

³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 2ª ed., México, FCE, 1977, pp. 47-8. La cursivas son mías.

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*.⁴

La primera cita se refiere al hecho de que, si bien todo indica que Colón nunca supo que descubrió un continente desconocido hasta ese momento, los historiadores de los siglos XIX y XX concluyen que descubrió América. O’Gorman sugiere que eso se debe a la concepción de lo real que cada historiador tiene —como supuesto previo— cuando realiza su investigación. Esto es, a la creencia de que existe una realidad independientemente de la mentalidad de los actores del pasado. De la idea de apriorismo de los historiadores —su concepción de lo existente— se derivan varias cuestiones que es necesario resaltar. Primero, la concepción de lo real del historiador determina sus formas de inferencia lógica. Segundo, esa imagen de lo real —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.

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?). Este uso de la noción de ser, que pasa del sentido de una palabra a la del ente o identidad, se puede aclarar con el siguiente comentario de Tugendhat:

⁴ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, UNAM, 1991, pp. 37-8. Las cursivas son mías.

No veo, pues, otra salida que distinguir entre dos significados de “sentido”. Cuando Heidegger pregunta por el sentido del ser, pregunta por el sentido de un sentido, de una palabra. Si a alguien le parece esto demasiado lingüístico-analítico puede decir en vez de ello: pregunta por el sentido (que en todo caso no es el sentido de una palabra) de algo a lo que aludimos cuando hablamos del ser del ente, y lo que ese algo es queda abierto. El lector que quiera ver todo de la manera más a-lingüística debe utilizar siempre esta versión en lo que viene; con ello va a poner solamente algo incomprensible (algo que queda abierto) en el lugar de algo medio comprensible (el sentido de la palabra “ser”). Esto no cambia en nada las dificultades de aquello a lo que Heidegger alude con sentido (llamémoslo su sentido particular de sentido).⁵

En O’Gorman se ve esta tensión entre una idea de sentido lingüístico y otra que pretende referirse a algo: el criollo. Al mexicano, en su alma criolla, lo constituye la inestabilidad ontológica que supone el 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, si nos atenemos a la primera cita, en la ontología que entiende lo existente a la manera de una realidad independiente de las intenciones de los actores. O actúa, si nos basamos en el párrafo de *La invención de América*, como si hubiera una imposibilidad de dejar de ser lo que se es.

Lo que deseo plantear es la tensión, por supuesto, de O’Gorman, pero básicamente de dos siglos de intentos de construir un conocimiento que asuma todas las consecuencias de ser histórico. Quisiera sostener que durante dos siglos —el xix y el xx— se han realizado varias tentativas de asumir la historicidad, pero han terminado en una cierta imposibilidad. Tal dificultad de generar un conocimiento

⁵ Ernst Tugendhat, *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 99-100.

historizado es evidente a partir de esta 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, esto es, la identidad como algo estable e intercambiable. 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.⁶

La pregunta arriba planteada 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 pueden entrar en comunicación, y menos si una de ellas, la filosofía, asume un papel normativo de la otra (como ocurrió en el siglo XIX). Tampoco sostengo lo contrario, esto es, que la historia debe colonizar todos los saberes. Mi posición es la siguiente: de Dilthey en adelante, la filosofía misma hace un

⁶ *Ibid.*, 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 lejos de la modernidad que sea posible. Por el contrario, sostengo que Edmundo O’Gorman encontró la salida de la filosofía estructuralmente ahistórica por medio de los empiristas ingleses al leer en ellos la destrucción de esencias y substancias: John Locke y David Hume. Véase Richard Rorty, “Heidegger, contingencia y pragmatismo”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993.

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 surge en medio de ese esfuerzo. Éste se puede situar en la filosofía de Heidegger. Podríamos marcar varios momentos en que la filosofía se abre 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 siglo XVIII, vaya –como una necesidad– en busca del pensamiento filosófico, sino que este último se ha visto obligado, por la aparición de esa nueva experiencia de la temporalidad, a reconstruirse. Dicho de modo más claro: 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, cómo 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 tal objetivo se puede expresar de manera paradójica: es indispensable, en la actualidad, pensar históricamente, aunque ello tal vez nunca sea posible. Dicho de manera más directa: el discurso histórico pretende decir lo indecible: la muerte.

3. QUÉ PRÁCTICA FILOSÓFICA Y QUÉ PRÁCTICA HISTORIADORA SE ENTRECRUZAN EN LA OBRA DE O’GORMAN

La operación historiográfica del autor de *La invención de América* está marcada por la obra de Heidegger. En particular la interpreta-

ción de *Ser y Tiempo* (1927) formulada por Gaos. La cuestión sería ésta: ¿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.⁷ Sólo trazos, ciertas huellas y algunas formas estilísticas nos permiten descubrir la apropiación de Heidegger por una práctica historiográfica. Hoy, cuando se han publicado 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 que 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*.⁸ Igual que Michel de Certeau habla de “Lo que Freud hace con la historia”, en esta ocasión yo me pregunto: ¿qué hizo Heidegger con la historia?

Iniciamos con la siguiente tesis: la última tercera parte del siglo XIX, en cuanto a su sistema de pensamiento, es puesta en jaque por

⁷ Sostener, en tanto que historiador (y más después de la crítica ogormaniana a la noción de realidad independiente de los actores), 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 distintas, de la obra de Heidegger; eso es lo único con lo que contamos.

⁸ Debe quedar claro que para acceder a esos cursos también se pasa por mediaciones, aun si se les lee de manera directa. La práctica historiadora es la de las mediaciones, pues 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-François Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité a la métaphysique du Dasein*, París, Vrin, 1996; Jean Greisch, *L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir*, París, Cerf, 2000; Heidegger, *Les conférences de Cassel, 1925*, ed. bilingüe, intr., trad. y notas de Jean-Claude Gens, París, Vrin, 2003, y Ángel Holocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, UIA-P y V, 2004.

el surgimiento y la expansión de la denominada “conciencia histórica”. De algún modo ya Nietzsche intenta repensar la metafísica occidental desde ese nuevo horizonte.⁹ Por metafísica occidental entiendo una configuración semántica-conceptual que se construyó a lo largo de varios siglos. Lo destacable es que será el siglo XIX, en su etapa final, el que podrá designarla como una unidad, y eso es posible gracias a la aparición de la historicidad. Esta herencia semántica es, en todos sentidos, limitada para pensar el reto de la historicidad. Para constatar ese diagnóstico es suficiente recordar la cita donde O’Gorman señala que seguimos pensando como los griegos, esto es, ahistóricamente, pues nuestro *a priori* es la creencia en la existencia de una realidad en sí misma (lo cognitivo subordina a lo vivencial). Incluso, para O’Gorman se debe a esa metafísica el hecho de que los historiadores, a pesar de todo, sigan afirmando que Colón *descubrió* América. Y, por medio de esas marcas heideggerianas, explica que el problema no lo causa la falta de inteligencia de los historiadores, sino sus supuestos previos (la semántica veteroeuropea heredada). Para O’Gorman, el problema es la permanencia de ese postulado de que la realidad existe independientemente de la vivencia de los actores. 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

⁹ Para Heidegger la historicidad sólo será tal si es capaz de comprender el ser de 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 deshonestas. 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”. Federic Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 37-8.

O’Gorman describen con suma claridad el esfuerzo de la filosofía por reconstruirse durante fines del siglo XIX y principios del XX. Y Heidegger, desde Dilthey y Husserl, aunque también en contra de ellos, será uno de los que más tratarán de entender el ser histórico como vivencia, esto es, como la imposibilidad de separar el mundo social y natural de la vivencia.

Para abordar este aspecto, 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.¹⁰ Lo que esas disertaciones 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 inscribe en esa dinámica dirigida a crear una semántica apropiada para el quehacer historiográfico. Las 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*.

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 plantea 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? Éste, en su crítica a las categorías kantianas, considera que ellas deben romper con la tradición griega, ya que los griegos no pensaron que la realidad que se nos manifiesta es la de la experiencia vivida,¹¹ debido a que para ellos conocer es igual que ver y, en

¹⁰ Heidegger, *Les conférences de Cassel*, op. cit.

¹¹ Esta polémica es contra los neokantianos.

consecuencia, un acto que escinde el mundo del ser que lo habita. Nuestra relación con nuestro entorno es originariamente vivida y sólo por medio de un acto particular conocido.

Sólo con esos argumentos se entiende por qué O’Gorman abandona la noción de descubrimiento para adoptar la de invención de América. Si el historiador piensa las cosas como objetos cognoscibles (realidades observables) y no como vivencias, nunca logrará comprender lo que significa ser histórico. Por ello hay que destruir la metafísica occidental, esto es, la semántica veteroeuropea. Según Heidegger es necesario salir de las abstracciones heredadas por la filosofía para alcanzar con plenitud la historicidad. En el marco de esa preocupación se encuentra la obra de O’Gorman. En la segunda cita es interesante ver cómo 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? Ésta es una pregunta que habrá que tomar en cuenta siempre que se le estudia. O, aún más claro: ¿hasta dónde hay una exigencia en la escritura de la historia que nos aproxima más a Dilthey que a Heidegger?¹²

Esa destrucción de la objetivación de las cosas debe llevar, según Heidegger, a construir un lenguaje inmanente a la vida. Asumir radicalmente la historicidad equivale a ser capaz de elaborar una aproximación nueva a la vida misma. De aquí el vitalismo que asume de modo constante 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 aparición de la conciencia de la historicidad no puede entenderse 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 de manera seria la necesidad

¹² Esta cuestión la desarrollo más adelante.

de revisar la ontología implícita que le permite pensar los eventos sociales. De aquí que, según O’Gorman, la ontología del historiador determine la forma de su explicación lógica de los hechos. Como se ve, no se trata de 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 substancia 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.

En cuanto a la filosofía que se cruza en la historiografía ogormaniana, 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 la obra de O’Gorman.

El debate que sostendrá 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 idea de substancia o cosa en sí es la que domina a la generación correspondiente al momento 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 induce a iniciar una crítica al positivismo. Y será debido a esa crítica que busca nociones de realidad no objetivistas por lo cual su obra nos parecerá del todo vigente, al grado de que podrá leerse 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).

De *La invención de América a Destierro de sombras*, el interés de O'Gorman es 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 aun, de manera más clara, con esa preocupación por reconstruir el “utillaje” mental de los actores.¹³ Esta intención manifiesta en la obra ogormaniana no es más que resultado de haber hecho suyo el reto planteado por Heidegger: ¿cómo pensar radicalmente el ser de la historicidad?

4. LA MANERA DE HACER HISTORIA DE O'GORMAN

Hoy sabemos, gracias a la publicación de los cursos impartidos por Heidegger antes de que se editara *Ser y Tiempo*, que su crítica a la fenomenología de Husserl lo aproxima a la hermenéutica. Por un lado, lo que resulta difícil explicar es cómo un hombre formado en el derecho pudo generar 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.¹⁴

¹³ 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 surge el observador que no observa cosas, sino observaciones.

¹⁴ “El contraste con Heidegger, aunque poco notado por Gadamer mismo, es

Lo único que podemos pensar es que O’Gorman comprendió los retos planteados para la obra de Heidegger por la conciencia de la historicidad.

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 entiende 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 que los actores se representan el mundo y los esquemas conceptuales del historiador. De este postulado podríamos extraer la siguiente conclusión: sólo hay un mundo histórico si partimos de que la realidad es siempre, antes que una cuestión cognitiva, una vivencia, ya que para él no existe una realidad en sí. En segundo lugar, todo historiador parte de una ontología particular, y es ella la que determina su comprensión de los hechos estudiados. Y, como hemos visto, tal ontología, dominante hasta la actualidad a pesar del esfuerzo de Heidegger, es ahistórica, por lo cual resulta 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 consiste en asumir que los documentos deben ser leídos desde su horizonte originario y de manera holística. De ello se deriva la imposibilidad de iniciar la lectura de un documento sin haber reconstruido cuidadosamente el horizonte cultural desde donde se

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”. Tugendhat, *Ser, verdad, acción. Ensayos...*, *op. cit.*, p. 192.

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.

Entre los cuatro postulados que enmarcan el trabajo de O’Gorman hay dos que, por nuestro tema, me interesa desarrollar, y son los dos primeros. Ellos nos revelan el tipo de diálogo que O’Gorman estableció 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, el afán de revisar esa tradición se debe al surgimiento de la conciencia histórica. Es necesario aclarar lo siguiente: no se trata de que la historia, como un tipo de saber, busque aproximarse a la filosofía, sino de que esta última realice una verdadera transformación de sí misma para llegar a ser capaz de apropiarse del ser histórico. Como señala Jean-Claude Gens al comentar 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.¹⁵

El pensar la conciencia histórica se inició como una tarea interna de la propia filosofía. Y la estructura esencial de ese esfuerzo se encuentra en la filosofía heideggeriana que cristalizará en *Ser y*

¹⁵ Heidegger, *Les conférences de Cassel, op. cit.*, p. 92. La traducción es mía.

Tiempo. Esta cristalización lograda al entender la historicidad se concreta en la elaboración de dos distinciones primordiales, 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 para reconstruir lo filosófico, se establece entre lo ontológico y lo óntico.¹⁶ En Heidegger, semejante distinción se vincula con la diferencia entre el ser y el ente. Es relevante destacar que O’Gorman se refiere sin cesar 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. Más allá de la ortodoxia o heterodoxia 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. Si me refiriera a ese problema con ayuda de otra terminología, podría decir que la ontología aparece para O’Gorman como el ejercicio de la observación, esto es, como el acto que consiste en distinguir e indicar uno de los lados.¹⁷ Y, según como se efectúe dicho ejercicio, lo que se ve es distinto. Esto último es lo que los positivistas no aceptan, pues para ellos, también conforme a la interpretación

¹⁶ Esta distinción, desde la perspectiva del quehacer del historiador, es la que exige revisar la historia de los conceptos que determinan de manera latente la escritura de la historia, pues ella se refiere al olvido del ser en la filosofía occidental. “De esta manera la historia de la ontología se nos presenta como la larga tradición del cuestionamiento relativo del ser que, de generación en generación, se transmitió hasta nosotros. La reelaboración contemporánea de la cuestión del ser no podría ciertamente hacer de lado esa tradición. Al contrario, es ‘la cuestión del sentido del ser la que nos exige comprenderla como histórica’ (SZ 21), estamos enfrentados a una tarea de apropiación de esa misma tradición...” Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 3ª ed., París, PUF, 2003, p. 95. La traducción es mía.

¹⁷ Cfr. Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: observaciones de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15, 2000.

de O’Gorman, la realidad es una y la misma para todos, pues 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 parta, para el historiador común —que nunca se ha preocupado por esta renovación de la filosofía— la realidad es una y la misma para todos.

¿Por qué es necesario distinguir entre vivencia y cognición para poder aproximarse 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 ello 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 quien hace esto sea consciente de ello, sino que instituye una distinción originaria entre sujeto y objeto, cuando ésta es siempre secundaria. Así, antes de tener una actitud cognitiva con nuestro entorno, adoptamos una actitud que podemos caracterizar como vivencial (antes de conocer el mundo de los objetos usamos éstos 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 de que la única manera de hacer una historia que asuma con seriedad la temporalidad consiste en partir 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 pueden denominar distinciones u ontología) de los actores y los de los propios historiadores. Tal distinción permitirá a O’Gorman llevar a cabo una reflexión hermenéutica apropiada para la lectura de los documentos, en especial una clase de éstos: los relatos de la Conquista de México.

La otra distinción central es la que se impone entre lo ontológico y lo óntico. Por supuesto, aquí me interesa, más que una

exégesis de la distinción en Heidegger, el uso que O’Gorman hace 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 lo 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 se sustenta en la noción de sustancia (la creencia de que existe una realidad independiente del observador o, dicho de otra forma, de que la realidad es pensada de manera cognitiva y no vivencial). Necesito detenerme en este punto. Los historiadores, por no reflexionar sobre la ontología 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 un ejercicio de observación que consiste en realizar una distinción e indicar uno de sus lados). Por eso dice adiós a ese imaginario de que las fuentes hablan por sí solas, pues, al contrario, para él siempre hay un *a priori* que permite o no la historización de los documentos. Dicho *a priori* es lo que O’Gorman denomina ontológico y que constituye los límites de la representación de los eventos sociales.

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 afirma 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.¹⁸

Podríamos afirmar que al ente se accede cuando uno se pregunta por su ser (en O’Gorman, por su sentido), pero ello sólo se logra si se conoce el horizonte cultural del actor, pues de otra manera sería imposible entender el propósito de la acción. El ser que se le adjudica como posible a la acción está inscrito en el “utillaje” mental de los actores.

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 este distingo 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 ello plantea a los historiadores es el de que observen el punto ciego de su observación, para lo cual han de reflexionar sobre la ontología que están poniendo en práctica.

Para terminar con este punto, es necesario insistir en que la ontología que puede asumir de manera plena el ser histórico es la que deconstruya el sistema categorial elaborado por la filosofía que ha

¹⁸ O’Gorman, *La invención de América*, op. cit., pp. 42-3.

dado primacía a lo cognitivo sobre lo vivencial. Por ello, Heidegger sustituirá las categorías por los existenciales. Hoy podríamos decir que resulta necesario elaborar una historia de la construcción de los conceptos, tal como lo ha planteado Reinhart Koselleck.¹⁹

5. LOS LÍMITES DE LA HISTORICIDAD EN LA OBRA DE O'GORMAN: "LA INESTABILIDAD ONTOLÓGICA DEL CRIOLLO"

En este apartado trataré de pensar a O'Gorman contra O'Gorman, es decir, intentaré formular la 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, ya que se basa en una ontología sustantivista. A pesar de que este ser del criollo, es para O'Gorman, el resultado de un proceso histórico, considero que el autor apela a una historicidad que se congela. Veamos por qué.

Esta tesis –de manera esquemática, pues el libro es sumamente rico y complejo– aspira 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 es capaz de innovar en el sentido de las instituciones europeas o, dicho de otro modo, una América que se atreve a ir más allá de lo que el viejo mundo le ha enseñado, aunque, por supuesto, en la misma línea. La otra sólo es capaz de repetir lo aprendido. La primera se encarna en 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 –señala 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 en-

¹⁹ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, intr. de José Luis Villicañas y Faustino Oncina, trad. de Faustino Oncina, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, 1997.

cabezados por España y por Inglaterra, campeones de la tradición y de la modernidad, respectivamente”.²⁰ Para tener una visión de la tesis en su conjunto es indispensable leer 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 arquetípico y eterno de la realidad moral del hombre, sino como una provincia suya donde ensayar y desarrollar nuevas promesas.²¹

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 parece actuar en contra de su reflexión heideggeriana de la historia es esta construcción abstracta y descontextualizada de dos formas de la modernidad: Ilustración contra barroco.

Quisiera repetir un problema ocasionado por el surgimiento de la conciencia histórica. Elucidar un acontecimiento desde una perspectiva histórica consiste en sostener la improbabilidad del mismo. Pensar históricamente equivale a mostrar que lo que ha sido podría no haber acontecido. No puede haber una manera más paradójica de explicar “los hechos”: demostrar que el pasado

²⁰ Edmundo O’Gorman, *América. Sobretiro de estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, p. 102.

²¹ *Ibid.*, pp. 103-4.

pudo ser de otra manera. Dicho de modo más atrevido, hacer historia significa ver lo que siempre sucede (lo cotidiano) como improbable. La conciencia de historicidad estriba en aprender a apropiarse de lo real desde una de sus modalidades: la contingencia. Debido a esta paradoja de todo intento de elucidar un evento de manera histórica, este modo de pensar se detiene en un punto, es decir, cuando no puede 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 ejemplificarlo basta recordar los esfuerzos constantes de la filosofía de Heidegger. Con ello sólo pretendo dejar en 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).

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.²²

A estas constricciones de un quehacer como el de la operación historiográfica 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 que exprese la modernidad, al final —de una u otra manera— se regresa a Hegel.

6. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto, el vértigo de la experiencia del tiempo histórico se congela en el supuesto poder del discurso histórico de imprimir sentido al crear lugares asépticos en cuanto a la relación equívoca

²² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 353-4. La traducción es mía.

con lo otro. El reto que nos dejó la obra de Edmundo O’Gorman es el de mantener, tanto como 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, nos invita a construir, en cada investigación, una semántica que supere a la heredada. La investigación histórica, en los tiempos de *La invención de América* y en los actuales, nos obliga a ser conscientes de que la institución historiográfica también es histórica. 