

*Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*  
Pilar Gilardi González (autor)

---

México  
Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas  
(Teoría e Historia de la Historiografía 13)

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2015

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1425-0

<http://ru.historicas.unam.mx>

---



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

---

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.

---



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

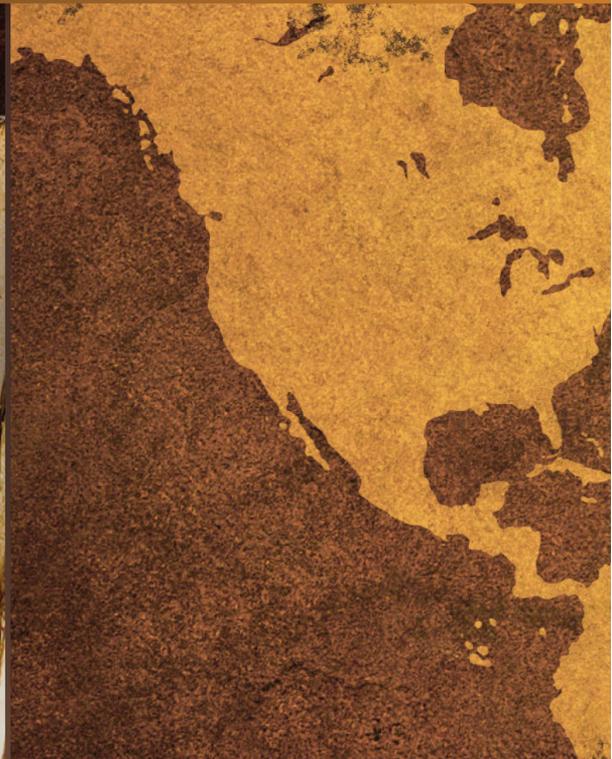


REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM



# Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman

Pilar Gilardi González



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





HUELLAS HEIDEGGERIANAS  
EN LA OBRA DE EDMUNDO O'GORMAN

# INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Teoría e Historia de la Historiografía

13



PILAR GILARDI GONZÁLEZ

HUELLAS HEIDEGGERIANAS  
EN LA OBRA DE EDMUNDO O'GORMAN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2019

Gilardi González, Pilar, autor

*Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman* / Pilar Gilardi González.

México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía 13)

1 recurso electrónico

Libro PDF (2 MB)

ISBN del PDF 978-607-30-1425-0

1. O'Gorman, Edmundo – 1906-1995. 2. México – Historia – Filosofía 3. Hermenéutica.  
4. Historiografía. I. t. II. Ser.

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2015

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

D. R. © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria

Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN del PDF 978-607-30-1425-0



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Hecho en México

# Introducción

Los estudiosos de la obra de Edmundo O’Gorman saben que su pensamiento puede situarse en la tradición hermenéutica, misma que dentro de la filosofía alemana es posible ubicar en Wilhem Dilthey y Martin Heidegger y que llega a España a través de José Ortega y Gasset, para posteriormente echar raíces en tierras mexicanas a través de José Gaos.<sup>1</sup> Un detallado trabajo en términos de recepción deberá considerar el cruce en el que se encuentra Ortega y Gasset con el pensamiento de Heidegger y cómo esta comunión se lleva a cabo con el alumno del renombrado filósofo español, José Gaos.

En efecto, José Gaos se convertirá en un cauce fundamental para dar a conocer la filosofía de Martin Heidegger en México y, en general, en el mundo de lengua hispana. Baste recordar que al filósofo “transterrado” le debemos la primera versión en español de la obra fundamental del filósofo de Friburgo, *Ser y tiempo*.<sup>2</sup> A dicha traducción, iniciada a principios de los años cuarenta y publicada

<sup>1</sup> Cf. Álvaro Matute, “Estudio introductorio”, en Edmundo O’Gorman, *Historiología: Teoría y Práctica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. IX-XXX.

<sup>2</sup> A propósito de la traducción que José Gaos llevó a cabo de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, remitimos al excelente trabajo de Aurelia Valero, *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, (en prensa). A continuación citamos algunos pasajes: “Recordar que a sus labores como traductor se debe la versión castellana de *El ser y el tiempo* —la primera aparecida en una lengua occidental— [...] como ‘buen Virgilio’, según lo llamó Edmundo O’Gorman, dos veces por semana y durante más de un lustro condujo a sus oyentes por los laberintos de una de las obras más oscuras escritas en el siglo XX.” En nota a pie de página, Valero señala: “La historia de la recepción en México de *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger sin duda merece un estudio en detalle. Por el momento, permítaseme al menos señalar que la revista *Filosofía y Letras* publicó en 1942 la primera parte de la introducción y la segunda al año siguiente. En 1951 apareció la obra completa vertida al castellano con el sello del Fondo de Cultura Económica”, p. 141. También véase del mismo libro el capítulo XI (en especial, p. 381-393), en el cual la autora describe con detalle el arduo proceso mediante el cual José Gaos vierte al español tan compleja y hermética obra. Asimismo remitimos al texto de Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, dedicado a la recepción

en 1951, sólo le antecedió una versión japonesa de algunos fragmentos de la obra de 1927.<sup>3</sup> La fructífera relación entre O'Gorman y Gaos se inicia con la asidua participación del historiador filósofo a los seminarios que el filósofo español impartirá, prácticamente desde su llegada a México, en 1939.<sup>4</sup>

Entre éstos se cuenta el seminario sobre Heidegger, en el cual el maestro

lejos de abandonarse a las reverberaciones del monólogo interior, las aulas de clase le prestaron numerosos oídos en que hacer resonar las armonías o disonancias presentes en la traducción. A alcanzar ese fin orientó sus lecciones de Metafísica, dictadas a lo largo de cinco años en la Universidad Nacional. Línea a línea y semana con semana buscó descifrar y volver inteligibles los enigmas que Heidegger había planteado a sus colegas desde hacía un par de décadas.<sup>5</sup>

Es innegable que el estudio sobre la historia de las ideas exige valorar el modo de recepción y las variadas apropiaciones de dichas ideas en función de los marcos espacio-temporales,<sup>6</sup> sin embargo, el trabajo que a continuación presentamos pertenece a un orden particular dentro del campo de la investigación dedicada al estudio de la recepción, ya que más que ofrecer al lector un análisis detallado del contexto histórico, de los espacios académicos y sociales a los que perteneció el pensamiento de O'Gorman, pretende una investigación de orden formal que profundice directamente en la obra del historiador mexicano y desde ahí pueda establecer los modos en que el historiador hizo suyo el pensamiento de Martin Heidegger, en

de Heidegger en México. Cf. *Imposibles de la Filosofía frente a Heidegger*, México, Ediciones Paraíso, 2014.

<sup>3</sup> A propósito de la génesis de *Ser y tiempo* y su recepción en Alemania y Europa, véase Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, México, Ítaca, 2011, p. 39-123. Y del mismo autor *Facetas heideggerianas*, México, Los Libros de Homero, 2009.

<sup>4</sup> A propósito de la relación Gaos y O'Gorman, cf. el trabajo de Aurelia Valero, *José Gaos en México...*, en concreto, p. 357-460.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>6</sup> Cf. François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006, p. 152.

particular aquel que corresponde a *Ser y tiempo*.<sup>7</sup> En este sentido el presente estudio exige una lectura detallada y analítica que ponga de relieve los presupuestos filosóficos en el quehacer historiográfico del historiador.

Seguramente O’Gorman es uno de los historiadores más reconocidos y renombrados en la tradición historiográfica mexicana. Mucho se ha escrito sobre sus aportaciones a la teoría de la historia y mucho se ha distinguido por su quehacer eminentemente hermenéutico en el ámbito de la historiografía. Sin embargo, consideramos que con el paso del tiempo, los términos *hermenéutica e interpretación*, inherentes a su pensamiento, han cesado de ser cuestionados y pensados a profundidad. En efecto, ¿qué significa que todo conocimiento es interpretativo?, ¿cuál es el estatuto ontológico de la interpretación?, ¿cuáles son sus implicaciones a nivel historiográfico? Parecería que a fuerza de repetición, dichos términos han caído en el olvido de un “dar por supuesto su contenido y significación”. A nivel teórico, no basta con reconocer el carácter interpretativo de la ciencia histórica, carácter que por lo demás en la actualidad es reconocido como propio de todo trabajo científico, aún el que pertenece a las ciencias naturales. A nivel formal resulta imprescindible comprender cuál es el estatuto de la estructura interpretativa del conocimiento, cuestión en la que el propio O’Gorman no se adentró. En este sentido, la propuesta de este trabajo se sitúa, digámoslo así, en una “hermenéutica de segundo orden”, ya que, por un lado, se pro-

<sup>7</sup> Desde otra perspectiva podemos considerar el enfoque de la cuestión que aquí planteamos de la siguiente manera: “Al lado de esta historia de los intelectuales, se ha desarrollado una historia propiamente intelectual, más vinculada al proyecto de elucidar las obras de los pensadores en su historicidad. [...] Desde hace ya mucho tiempo, la historia lineal de las ideas, que no ocupa más que la sola esfera del pensamiento, está puesta en cuestión. La tradicional historia de las ideas, que practicaba una simple exposición cronológica de los juegos de influencias de un autor a otro, ha sido remplazada por una emergente historia intelectual. [...] Esta historia intelectual se ha desarrollado en un punto de encuentro entre la historia clásica de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de las mentalidades y la historia cultural. Este espacio de investigación también tiende a hacerse autónomo. Sin intención imperial, esta historia intelectual simplemente tiene como ambición el hacer que se expresen al mismo tiempo las obras, sus autores y el contexto que las ha visto nacer, de una manera que rechaza la alternativa empobrecedora entre una lectura interna de las obras y una aproximación externa que priorice únicamente las redes de sociabilidad.” Cf. François Dosse, *La marcha de las...*, p.14.

pone hacer relevante la huella de Heidegger en O'Gorman y, por el otro, va un paso más adelante — ¿o deberíamos decir “más atrás”? — y propone, a partir de lo expresado por O'Gorman, una lectura que deliberadamente lo excede, por lo menos en dos sentidos: primero, porque reconduce el pensamiento del historiador más allá de las obras heideggerianas a las que él tuvo acceso en ese momento histórico. Obras anteriores a *Ser y tiempo* en las que el filósofo alemán va preparando y exponiendo las tesis fundamentales de lo que constituirá su obra magna y que, como se verá, dan luz al pensamiento ahí expresado. Segundo, porque como lo señalamos con anterioridad, este trabajo tiene como preocupación fundamental mostrar el estatuto formal en el que descansa el pensamiento del historiador mexicano, más allá de lo dicho explícitamente por él. En este sentido, O'Gorman, como figura del pensamiento, si bien exige ser situado en un determinado contexto histórico, también abre los cauces para pensar más allá de él mismo.

Ahora bien, a la tarea de recepción que hemos señalado debe sumarse un trabajo netamente *genealógico* que nos permita comprender el origen filosófico de estas ideas tan importantes en el pensamiento de O'Gorman. Es precisamente en el momento de emprender esta tarea *genealógica* cuando aparece Heidegger como una figura central. Un Heidegger atravesado por el vitalismo y perspectivismo de Ortega y Gasset y por el conocimiento más profundo y riguroso que del pensamiento del filósofo alemán tenía José Gaos. Creemos que ver en la filosofía heideggeriana uno de los grandes precursores del pensamiento ogormaniano puede dar luz a la lectura de su obra. Reconocer la raigambre profundamente heideggeriana de su pensamiento, tal y como él mismo lo hizo en determinado momento de su quehacer historiográfico, nos sitúa, en definitiva, en el horizonte de la hermenéutica comprendida en términos ontológicos. En la comprensión del sentido de este horizonte ontológico, se juega en realidad el modo de recepción del pensamiento heideggeriano en su totalidad. El intento heideggeriano de volver a pensar el sentido del ser de manera radical no logra traspasar —horadar—, por un lado, la tradición metafísica occidental que da lugar a la comprensión del ser en términos de identidad y, por el otro, un pensamiento como el mexicano, fundamentalmente preocupado por

definirse a sí mismo, en el umbral siempre “cruzado” por lo europeo y lo indígena, original ya en sí mismo, justamente antes de buscar serlo. Un pensamiento que desde este horizonte histórico determinará todo modo de recepción y toda interpretación en términos de búsqueda por la identidad.<sup>8</sup>

De acuerdo con lo anterior —y considerando que este trabajo pretende no sólo pensar la hermenéutica de Heidegger y O’Gorman sino ser a su vez fiel al proceder hermenéutico—, no se busca responder a la pregunta de si O’Gorman comprendió correctamente a Heidegger y a partir de la posible respuesta intentar “enmendar la plana”. Esta pregunta, desde el horizonte de la fenomenología hermenéutica debe considerarse como una *pseudo pregunta*, como una pregunta mal planteada que parte del desconocimiento histórico desde el cual todo preguntar se lleva a cabo. Todo preguntar, como lo señala incansablemente el propio Heidegger, está determinado por el presente que lo configura. El propósito de la filosofía, concebida como fenomenología hermenéutica, consiste en hacer relevante el horizonte desde el cual el pensamiento se lleva a cabo. En este sentido, la interpretación *verdadera* o *correcta* de un texto —y más allá del texto— de las cosas mismas no debe buscarse en la objetividad, como tradicionalmente se ha entendido, ya que: “Objetividad no refiere ya a la posible correspondencia entre el pensamiento y la cosa, sino al reconocimiento del hecho estructural que apunta, que

<sup>8</sup> Es importante mencionar que si bien en el caso de México la pregunta por lo mexicano determinará por completo un período filosófico fundamental en la historia de las ideas; piénsese en el grupo Hiperión que desde 1948 hasta 1952 representó un auténtico laboratorio de ideas. Cf. Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 91-114. También en Europa —por ejemplo, en Francia—, la recepción de *Ser y tiempo* dará lugar al existencialismo, pensamiento profundamente preocupado por definir nuestro modo de ser en el mundo en términos de autenticidad e inautenticidad, de propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Este modo de comprender la filosofía heideggeriana dará lugar, posteriormente, al escrito de Heidegger *Carta sobre el humanismo* (1948), dirigido al filósofo Jean Beaufret; ahí, el filósofo de Friburgo hace ver la enorme distancia que existe entre su pensamiento y el existencialismo, el cual, ya en su origen, se yergue como una forma de humanismo. Cf. Jean Beaufret, *De l’existentialisme a Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 11-55, 55-77; Dominiq Janicaud, *Heidegger en France*, t. 1, Paris, Récit, 2005 (Pluriel Philosophie).

pone de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier acceso científico.”<sup>9</sup>

Pretender que en una época específica se logre, finalmente, una lectura definitiva de un texto o de una obra, supone el desconocimiento total de su carácter eminentemente histórico y temporal. Carácter en el que la fenomenología hermenéutica se funda.

Precisamente, la teoría de la recepción – que tiene su origen en la *estética de la recepción* y está representada por Hans-Robert Jauss y Wolfgang Iser – abrevia de este pensamiento.<sup>10</sup> Una de las tesis centrales de la teoría de la recepción consiste en afirmar *la actualización permanente del texto*, lo cual implica que no puede haber una lectura única de Heidegger, pero tampoco de Platón o Aristóteles, de Virginia Wolff o Marcel Proust. Lo fundamental es, pues, mostrar *desde dónde es leído lo que se lee*. Sin embargo, el horizonte que determina la recepción de un texto puede abrir o clausurar la comprensión del texto mismo.<sup>11</sup> De tal forma, el objetivo de la reflexión filosófica

<sup>9</sup> Alejandro Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, v. 8, 2010, p. 6.

<sup>10</sup> La teoría de la recepción abrevia del pensamiento gadameriano, el que a su vez es incomprensible si no tomamos en cuenta como antecedente suyo a la filosofía heideggeriana. Uno de los textos emblemáticos de la teoría de la recepción es sin duda el de Wolfgang Iser, *Rutas de la interpretación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>11</sup> En efecto: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada ‘a la cosa misma’ (que en el filólogo son los textos con sentido, que tratan a su vez de cosas). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una ‘buena’ decisión inicial, sino verdaderamente ‘la tarea primera, constante y última’. Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. [...] La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las

será mostrar las condiciones de posibilidad que determinan la comprensión de un texto, de un objeto o de un acontecimiento, condiciones que arrojan luz a la cuestión u obstaculizan su comprensión.

Conforme a lo anterior, el trabajo de recepción debe entenderse en términos de *apropiación*.<sup>12</sup> Con dicha noción, que se encuentra en la propia filosofía heideggeriana, se expresa una acción que consiste en hacer *propio* lo que se recibe, lo cual implica ya una *transformación*. A través de esta noción, Heidegger hace patente no sólo el carácter activo que toda recepción debe tener sino la resignificación radical de las categorías recibidas. La recepción de un pensamiento, a ojos del filósofo alemán, está obligada a mostrar, desde el presente, lo que de esencial hay en él.

En este sentido, con toda claridad O’Gorman lleva a cabo una apropiación de la filosofía heideggeriana. En efecto, el historiador se valdrá de las categorías filosóficas propias del pensamiento de Heidegger para — en una tarea que podríamos caracterizar de *fundamentación* — establecer los cimientos de lo que él mismo considerará como una ciencia histórica originaria. De tal forma, la filosofía heideggeriana sirve de *fundamento* a la teoría de la historia de O’Gorman.

En efecto, la tarea que O’Gorman emprende con la historia podría calificarse como paralela a la labor emprendida por Heidegger respecto de la filosofía occidental. En ambos casos, su propósito, de talante profundamente hermenéutico, consistirá en mostrar los presupuestos sobre los que se han levantado tanto la filosofía como la historia. Esta labor que Heidegger denomina *desmontaje* (*Abbau*) o *destrucción* (*Destruktion*), en *Ser y tiempo* — y también en sus primeras lecciones en Friburgo —, supondrá una crítica histórica radical. Con el término *destrucción*, lo veremos con detalle, no ha de entenderse *aniquilación* sino una tarea netamente *deconstructiva* anclada en la historia. De tal forma, el diálogo entre historia y filosofía resultará, desde este punto de partida, absolutamente impostergradable.

cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben conformarse ‘en las cosas’, tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, España, Sígueme, 2007, p. 333.

<sup>12</sup> Este término castellano pretende traducir los vocablos alemanes *Aneignung*, *Ereignung*, *Zueignung*. Cf. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 265.

La formación de O'Gorman como historiador, y más tarde como filósofo,<sup>13</sup> le permitirá cuestionar de raíz los fundamentos de la historiografía, tal y como —a partir de la Escuela Histórica, representada en el siglo XIX, entre otros importantes historiadores, por Leopold von Ranke— fue practicada y recibida en el siglo XX. La empresa crítica que se propone el historiador mexicano es resultado de la íntima vinculación que para él existe entre historia y filosofía. Dos modos del conocimiento humano que la tradición moderna ha tendido a separar y que originalmente no responden tanto a temáticas distintas sino a *modos* distintos de abordaje. En efecto, entre filosofía e historia sólo existe una fractura insondable cuando artificialmente se les imponen campos distintos de estudio, sin reparar en la importancia de aprender a ver las *cosas mismas* antes de cualquier definición y selección de objetos de estudio. Cuando entre historia y filosofía se levanta un muro en aras de la especialización, la comunicación y el diálogo entre ambas será cada vez más difícil de establecer. La visión de la historia que propone el historiador mexicano se opone, precisamente, a esta fractura entre un saber y otro.

En el origen del impreciso límite que existe entre historia y filosofía está la hermenéutica como sabiduría de la incertidumbre, es decir, como el reconocimiento de la diferencia y de la distancia entre un saber y otro, que lejos de suponer fractura alguna permite la verdadera posibilidad del diálogo.<sup>14</sup> Tal comprensión fundamental del conocimiento humano está presente en Edmundo O'Gorman, y puede observarse explícitamente a lo largo de su largo trayecto como historiador en la importancia que otorga a la comunión entre historia y filosofía, pero también entre historia y arte, entre historia y ficción.

El libro que el lector tiene entre manos está dispuesto en tres capítulos. El primero tiene como propósito establecer la noción que tiene Edmundo O'Gorman de la ciencia histórica, así como la nece-

<sup>13</sup> Para una investigación sobre la biografía de Edmundo O'Gorman, véase Conrado Hernández López, *Edmundo O'Gorman. Idea de la historia, ética y política*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 19-73.

<sup>14</sup> Cf. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002.

sidad de volver a pensar sus fundamentos. La tarea emprendida por el historiador mexicano pondrá de manifiesto el carácter eminentemente comprensivo e interpretativo en el que descansa el quehacer historiográfico y, en general, científico. El capítulo dos está dedicado, como su nombre lo indica, a llevar a cabo una aclaración conceptual basada en la lectura de los textos heideggerianos. Con el afán de lograr una mayor claridad, en ese apartado llevamos a cabo un recorrido de la génesis de algunos conceptos fundamentales que van de las primeras lecciones impartidas por el filósofo alemán, en Friburgo (1919-1923), hasta *Ser y tiempo* (1927). En el capítulo tres, una vez indicado tanto el propósito del pensamiento del historiador como su concepción del quehacer historiográfico, se dan las condiciones para establecer, nosotros mismos, un análisis hermenéutico de algunas de sus obras. Hemos elegido distintos textos, los dos primeros de los años cuarenta y el último de principios de los años sesenta: *Sobre La idea del descubrimiento de América* (1949), *El engaño de la historiografía* (1946) y “Estudio preliminar” a *Historia natural y moral de las Indias* (1962). Los tres textos son un ejemplo magistral del proceder hermenéutico del historiador en su quehacer historiográfico.



## La historia como ciencia: la ciencia de la historia

Que la historia no debe reducirse a la mera descripción de hechos y que comprender los hechos como cosas en sí mismas es una ingenuidad, son tareas que Edmundo O’Gorman se propondrá mostrar, aguda y resueltamente. Esta tarea radical tiene como base teórica la comprensión hermenéutica de la ciencia y la crítica que ésta lleva consigo a la comprensión del hombre y de la historia en términos naturalistas.

O’Gorman se valdrá de la filosofía heideggeriana para el cuestionamiento radical de la ciencia histórica. Heidegger sirve a O’Gorman para mostrar la crisis de fundamentos en los que se encuentra la comprensión de la historia y de la historiografía, división que — dicho sea de paso — es sólo resultado de una consideración teórica artificial que el propio historiador, desde las categorías filosóficas heredadas de la filosofía heideggeriana, intentará mostrar. O’Gorman — como lo veremos — emprenderá con la historia una labor paralela a la que Heidegger llevó a cabo con la filosofía, labor que inicia y que en definitiva se sitúa en el horizonte de la *fenomenología hermenéutica*, misma que más adelante intentaremos definir.

El título de su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, publicado en 1947, pone de manifiesto el interés y propósito del autor. Es posible afirmar que, desde un inicio, la preocupación de O’Gorman se sitúa en el horizonte de la hermenéutica y de la ontología. La primera debe entenderse como *método* capaz de dar cuenta del asunto en cuestión, esto es, de la *ontología*. Estas dos cuestiones fundamentales constituyen el hilo conductor del quehacer filosófico de Martin Heidegger. Sin embargo, cabe advertir que si bien dichas nociones en la filosofía heideggeriana tienen una unidad de principio — como lo veremos más adelante —, en la teoría de la historia de O’Gorman no serán ni tematizadas ni analizadas a profundidad,

aunque aparecen continuamente enunciadas.<sup>1</sup> Por eso creemos que es necesario preguntarnos: ¿qué debemos entender por hermenéutica?, ¿qué por ontología?, ¿por qué es posible afirmar que entre éstas hay una *unidad de principio* en la filosofía heideggeriana? En el capítulo dos de la presente obra expondremos tales cuestiones e intentaremos desarrollarlas con detalle con el fin de comprender con mayor profundidad y alcance las tesis del propio historiador. Por ahora baste decir que el vínculo entre estas nociones es justamente la fenomenología, es decir, la *fenomenología hermenéutica*. En efecto, al partir del horizonte fenomenológico Heidegger sitúa su pensamiento en el ámbito del acceso a *las cosas mismas*, acceso que es eminentemente hermenéutico. Lo que se da en el acceso, aquello que en éste se muestra, es el ente mismo, el fenómeno, de tal forma que lo que ahí está en juego no es una explicación de carácter meramente epistemológico sino el ser mismo concebido como fenómeno, que nos es dado siempre en términos significativos.

Es posible afirmar que O'Gorman emprende con la historia la misma tarea que Heidegger se propuso llevar a cabo con la filosofía. Recordemos que a ojos del filósofo alemán esta tarea sólo puede acometerse si se logran mostrar — a partir de un *desmontaje* (*Abbau*) o *destrucción* (*Destruktion*) conceptual propios del método hermenéutico— los cimientos en los que descansa la filosofía occidental. Sólo así será posible reelaborar la pregunta eje de su filosofía, esto es, la pregunta por el ser. O'Gorman, a su vez, se propondrá mostrar los presupuestos en los que descansa la historiografía tradicional y,

<sup>1</sup> Seguramente la reflexión sobre estas cuestiones, de las que se vale continuamente en algunos de sus escritos, excedía el interés del propio O'Gorman. No obstante creemos que resulta importante señalarlas y pensarlas para entender con mayor claridad lo expresado por el propio historiador. Por eso resulta pertinente recordar lo apuntado por Alejandro Vigo en su libro *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*: “Mi tesis en este punto reza: la concepción de la ontología que Heidegger presenta en SZ sólo puede comprenderse adecuadamente en sus alcances y sus límites, si se toma debidamente en cuenta el hecho de que la peculiar transformación temática de la problemática ontológica que caracteriza se halla internamente conectada con la nueva fundamentación metódica de la ontología que Heidegger tiene en vista. Ambos aspectos, el temático y el metódico, resultan, pues, inseparables en la concepción heideggeriana, y ello, por razones de principio”, Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p.120.

así, poder volver a preguntar por el estatuto propio de eso que la historiografía denomina “hecho histórico”.

Indagar sobre los supuestos de la propia ciencia no supone, de ninguna manera, aniquilarlos y partir de cero sino justamente reconocer el carácter histórico de toda ciencia. En este sentido, la hermenéutica – comprendida como *destrucción o desmontaje* – implica el reconocimiento de que todo conocimiento surge de un supuesto previo y, en ese sentido, es crítica histórica radical.

De acuerdo con lo anterior, para O’Gorman la tarea emprendida no debe acometerse sin una fundamentación filosófica previa,<sup>2</sup> lo cual no significa que la filosofía se imponga sobre la historia. El término “fundamentar” no debe entenderse en sentido cósico, como si se tratara de un edificio cuyos cimientos fueran filosóficos y los conocimientos particulares sean la construcción que sobre éstos se levanta, dejando la base tras de sí. La búsqueda de fundamentación filosófica que O’Gorman hace manifiesta su idea sobre el íntimo vínculo entre filosofía e historia. *Fundamentar filosóficamente* significa determinar las categorías y los conceptos adecuados que hagan posible la comprensión del hecho histórico como tal.<sup>3</sup>

La fundamentación filosófica previa debe considerar, según O’Gorman, lo siguiente:

Será necesario, primero, revisar la situación actual que guardan al respecto los estudios historiográficos para mostrar si, en efecto, nada nos dicen acerca de lo que aquí preguntamos. En segundo lugar, se impondrá buscar la razón de ese silencio, para lo cual procederá examinar en qué consiste el conocimiento historiográfico en cuanto tal conocimiento, y llegar así a una determinación de sus supuestos. Se trata de revisar la historia de la historiografía y el análisis crítico de su método.

<sup>2</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. x.

<sup>3</sup> A estas categorías Heidegger las denomina *indicadores formales*: “Los indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma; también podría decirse que son categorías fundamentales de la vida. [...] son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inician, de manera metódica, una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. [...] No son esquemas de acción prefijados, sino que más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida.” Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 91.

En seguida, tercero, habrá que explicar el origen del método, o sea, revelar la manera en que se constituyó la historiografía como ciencia y las consecuencias que de ello se deducen respecto a la comprensión de la realidad histórica en sí. Por último, cuarto, se procederá a la parte positiva del ensayo que consistirá en el intento de mostrar cómo puede alcanzarse dicha comprensión, en qué debe fundarse una auténtica ciencia de la historia.<sup>4</sup>

En el párrafo seis de *Ser y tiempo* encontramos la expresión sintética de lo que podemos denominar el itinerario filosófico de Heidegger, itinerario que O'Gorman parece seguir fielmente. Las ideas ahí expresadas se abordan con mayor detalle en las primeras lecciones impartidas por el joven filósofo entre 1923-1927, lecciones a las que seguramente el historiador mexicano no tuvo acceso ya que en ese momento no estaban publicadas en alemán y, por tanto, tampoco traducidas al español. Llama la atención cómo, a partir de su lectura de *Ser y tiempo*, O'Gorman logra extraer casi con detalle lo que en sus primeras lecciones —y, posteriormente, de manera explícita en 1927, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*— Heidegger indica como propios del método hermenéutico, a saber: reducción, interpretación y destrucción.<sup>5</sup> Reconducir la mirada a la situación en la que se encuentra la investigación histórica, examinar en qué consisten las interpretaciones que han imperado a lo largo de la historia de la investigación y a través del *desmontaje* o *destrucción*, y determinar los supuestos en que dichas interpretaciones descansan permitirán mostrar *desde* dónde y *cómo* puede alcanzarse una legítima comprensión y fundamentación de dicha ciencia. Comprensión y fundamentación, podemos advertirlo ya, que deberá descansar en el carácter fundamentalmente histórico del hombre.

De tal forma para O'Gorman: “[...] todo libro de historia debe principiar por una explicitación de lo que el autor entiende que está haciendo.”<sup>6</sup> En efecto, una interrogación inicial dará lugar a la explicitación buscada. Así, por ejemplo, en el caso de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947) y en *La idea del descubrimiento de*

<sup>4</sup>Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. X-XI.

<sup>5</sup> El desarrollo de estos momentos constitutivos del método fenomenológico hermenéutico, lo llevaremos a cabo en el capítulo dos de la presente investigación.

<sup>6</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. XI.

*América* (1951) se pregunta: “¿Se sabe, acaso qué es el descubrimiento de América?” Mientras que en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* señala: “Lo que aquí se insinúa es que no se ha intentado nunca la comprensión por dentro del descubrimiento de América.”<sup>7</sup> “Por dentro”, esto es, ¿se ha cuestionado a propósito de los conceptos mismos con los que se ha intentado comprender este fenómeno?, ¿se han buscado siquiera?, ¿existe la sospecha de que es necesario pensar en su significado y alcance? En suma, ¿es lícito el término “descubrimiento” para describir ese hecho histórico?

*Comprender desde dentro* un hecho histórico determinado, sin imposición de esquemas artificiales, implica:

[...] comprender que en lugar de adicionar o rectificar la vieja noción, hay que empezar por *desfundarla*, exhibiendo sus bases y presupuestos, y por consiguiente que la verdadera tarea consiste ante todo en examinar los orígenes, los prejuicios y los procesos de las verdades recibidas. En una palabra, [se trata] de hacer cuestión expresa de la historia de la historia.<sup>8</sup>

El objetivo no es, y esto es fundamental, limitarse a proponer una *nueva verdad*, porque justamente, el problema está en lo que hay que entender como *verdad histórica*.<sup>9</sup> Al respecto, las palabras de O’Gorman resultan de gran inteligencia: “[...] la verdad no puede limitarse a simplemente corregir tal o cual interpretación.”<sup>10</sup> En efecto:

La Historia, si se la ve en abstracto, no puede menos de parecer como una larguísima cadena de errores, lo que viene a decir que, en historia, la noción de error, como la entienden las ciencias físicas, no tiene validez, a no ser que se decrete que toda la Historia es, ella, un error: notorio disparate grandísimo. Cuanto en Historia se nos presente como error interpretativo, ‘Colón descubrió América’, por ejemplo, no es un

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 8-9. Las cursivas son nuestras.

<sup>9</sup> Me permito remitir al artículo de mi autoría “El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 46, 2013, p. 121-140.

<sup>10</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 8.

error, es un error, es decir, mostración palpitante de que el pasado vio, —vivió—, las cosas de diversa manera a como las vemos, vivimos nosotros, y que, por eso, no somos ya los mismos que aquellos hombres cuya es esa interpretación. [...] No se trata, pues, de algo 'susceptible de corrección' sino de algo que, aceptado en cuanto lo que es, debe comprenderse en referencia a nosotros mismos, es decir, significativamente.<sup>11</sup>

El quehacer del historiador debe ser eminentemente crítico. Así considerada, la crítica histórica es crítica de los supuestos heredados de la tradición; una tradición que ha tomado como paradigma de verdad la propia de las ciencias naturales, las cuales —como su nombre lo indica— tienen como objeto la naturaleza. Pero el problema de la ciencia histórica —y esto lo podemos encontrar ya en los inicios del historicismo de Dilthey— es que su objeto no es algo que se pueda observar ahí delante, no es una cosa que tenga carácter de algo que está *frente a mí*, sino que en cada caso somos nosotros mismos.

El pensamiento occidental, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias llamadas del espíritu, ha tomado a la naturaleza como ente ejemplar.<sup>12</sup> De tal forma, nos dice el historiador: "Es notorio el violento contraste que exhiben los historiadores naturalistas entre su muy desarrollado sentido crítico documentista y su embotado sentido histórico."<sup>13</sup> Del lugar privilegiado que ocupan los documentos en el quehacer historiográfico, no se deriva un profundo sentido histórico. Por el contrario, este privilegio tiene su origen en una idea naturalista de la historia que deriva de la no diferenciación de fenómenos históricos y naturales. O aún, de manera más radical, del desconocimiento de que todo fenómeno humano, incluyendo las ciencias en su totalidad, están determinadas históricamente.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. Cf. p. 91-94.

<sup>13</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 17.

<sup>14</sup> "Aclara Heidegger que el acceso a la visión científica no consiste, pues, en el paso de un punto de vista personal o subjetivo a uno objetivo. La consideración científica o teórica es tan 'perspectivista' como la utilitaria, contrario a lo que generalmente se supone. La ciencia, dice, considera lo real concreto desde un punto de vista que no

Para O’Gorman, el culto a los documentos se debe a que son considerados como aquello que justifica y puede dar lugar a un conocimiento objetivo y neutral. El archivo se convierte para el historiador en el laboratorio del científico.

A semejante deficiencia [agrega O’Gorman], cuyos motivos hemos de revelar más adelante, debe cargarse en cuenta la babilónica confusión que impera en toda la literatura acerca del Descubrimiento, confusión que no cesará de perturbar e impedir una clara comprensión de las cosas mientras no se imponga el orden y la disciplina que son menester en la terminología. [...] Detrás de las designaciones están los conceptos, o como dice el filósofo “a las significaciones les brotan palabras; lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de significaciones”.<sup>15</sup>

El filósofo al que hace referencia es Heidegger y la cita — cuyos datos no aparecen en su libro — pertenece a *Ser y tiempo*; la traducción que utiliza el historiador es la que propone Gaos (1951). La traducción de Jorge Eduardo Rivera (1997), misma que nos parece más clara, dice: “A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.”<sup>16</sup> Con esta afirmación de Heidegger y que O’Gorman suscribe, en su tratado el filósofo alemán hace manifiesto el ámbito preteorético del que la filosofía debe partir. Con esto lo que quiere decir es que la filosofía, al ser ciencia de lo originario, debe dar cuenta de nuestro estar en el mundo. Estamos en el mundo, primero, comprendiendo las cosas significativamente y no teorizando y reflexionando sobre éstas. Por eso, Heidegger retrotrae el

es el único posible. Toda ciencia tiene en sus entrañas un *a priori* o sea, la ‘formalidad bajo la cual se va a considerar lo existente’. Por eso, en toda ciencia hay una ‘precomprensión predeterminante’ de su objeto. La principal consecuencia de esto consiste en ver con claridad que en el fondo de todo saber científico se encuentra un ‘hacer presente’ del objeto, lo que se obtiene mediante una ‘delimitación’ o ‘desbroce’ de un existente, dando así lugar a que surja cierto ‘tipo de cuestiones’. La ciencia, pues, solamente se hace su objeto; en modo alguno ‘crea un existente’.” Cf. Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 136-137.

<sup>15</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 17-18.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 180; *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 184.

análisis del lenguaje al ámbito de la comprensión. De esta manera se puede decir, entonces, que las palabras no son cosas que artificialmente añadimos a otras cosas sin nombre que están ahí, frente a nosotros, esperando a ser conocidas. Las palabras son el resultado del trato significativo con el mundo que nos rodea. Antes de toda gramática o filosofía del lenguaje, es importante situar el análisis en el ámbito de la vida tal y como es vivida.

O'Gorman echa mano de esta cita para hacer patente, por un lado, la necesidad que la historiografía tiene de determinar y aclarar sus propios conceptos y, por el otro, la urgencia de volver la mirada al ámbito de la historia comprendida como *historia vivida*, lo cual no significa que proponga una historia del presente sino una historiografía que comprenda la historia como aquello que somos estructural y existencialmente. En este sentido, los conceptos adecuados serán aquellos que respondan al fenómeno en cuestión visto en su originariedad, más allá —o más acá— de todo constructo teórico o terminología impuesta *desde fuera*. Desde fuera, esto es, desde las ciencias naturales. Cuando O'Gorman afirma que “la indistinción terminológica es semillero de monstruos”,<sup>17</sup> no es que se haya propuesto, como una especie de capricho, llevar a cabo una tarea puntillosa o de orden técnico, sino que tiene como objetivo señalar que el uso indiscriminado de términos heredados y no cuestionados pone de manifiesto un profundo desconocimiento del fenómeno que se intenta conocer. Tal es el caso, a sus ojos, del término “descubrimiento”. Precisamente este término es tomado del lenguaje de las ciencias naturales. Para el historiador mexicano, dicha noción supone que las cosas, dotadas de sus propias características, existen con independencia de todo sujeto. Si esta consideración se traspasa al ámbito de la historia, los hechos o acontecimientos que denominamos históricos, con independencia de toda interpretación humana, poseerían determinadas propiedades y atributos que los hacen ser lo que son, como si el sentido que los constituye y determina tuviese su origen en una instancia metafísica, esto es, esencial y no hermenéutica. De acuerdo con lo anterior, el conocimiento del hombre se limitaría a descubrir, a encontrar, ingenuamente, estos hechos tal y como existen en sí mismos.

<sup>17</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 18.

La transformación de la historiografía en ciencia formal, que comienza en siglo XIX con la Alemania moderna, incorpora, en definitiva, el modelo de las ciencias naturales al devenir histórico. Para O’Gorman, el ejemplo paradigmático de este caso es Leopold von Ranke.<sup>18</sup> Después de señalar con detalle cómo detrás de esta incorporación no hay sino un interés claramente pragmático,<sup>19</sup> el historiador mexicano pregunta: “¿cómo hacer que las verdades historiográficas, pese a su inevitable parcialidad, fuesen comulgadas por todos?” Y responde:

La cosa era difícil pero no imposible. Andaban por ahí ciertas verdades, las científicas, que vistas por fuera se distinguían de las demás en que, de grado o de fuerza, todo el mundo pasaba por ellas. El problema quedaría resuelto si fuera posible disfrazar a las historiográficas verdades, fuesen o no de la misma índole, con la ropa de las científicas. Así se lograría que la parcialidad, sin dejar de existir, pasase inadvertida. Problema de escamoteo y ocultación. Pero ¿cómo ocultar tan conspicua joroba?<sup>20</sup>

La solución la ofrecían las mismas ciencias:

En efecto, las verdades científicas gozaban de la aquiescencia universal debido a que se sustentaban en pruebas empíricas irrefutables. En el caso de la historiografía, pues, lo esencial es que no fuese posible comprobar la parcialidad, aunque de hecho no dejara de estar presente. Parcialidad improbable; tal, en efecto, era la fórmula mágica en cuya virtud la historiografía podría en lo sucesivo hablarse de tú hasta con las matemáticas.<sup>21</sup>

Que así sucediera — esto es, que acabara por imponerse el canon de verdad de las ciencias naturales a la historiografía — en realidad pone de manifiesto — como lo señala O’Gorman — la relación jerár-

<sup>18</sup> “Séase en honor de Leopoldo von Ranke, para imperecedera gloria suya, que a él principalmente se debe el disfraz perfecto con que en lo sucesivo habrá de presentarse en público la historiografía.” *Ibidem*, p. 47.

<sup>19</sup> Cf. Thomas Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, introducción de Antonio Beltrán, Madrid, Paidós, 1985, p. 55-70.

<sup>20</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 51.

<sup>21</sup> *Idem*.

quica entre las ciencias exactas y las llamadas ciencias del espíritu o ciencias históricas: la superioridad de las primeras frente a las segundas. En efecto, en la imposición del canon de verdad de las ciencias naturales a las ciencias del espíritu lo que se hace patente es, efectivamente, un problema fundamental que es el de la relación de las ciencias exactas, por un lado, y la filosofía y las disciplinas históricas, por el otro. En una primera lectura, acertada, pero no originaria, tal imposición tiene su origen en el éxito arrollador de las ciencias exactas, éxito que comienza a ver sus frutos desde el siglo XVI. Sin embargo, señala Heidegger, esto sucede así porque la filosofía misma — desde sí misma y no sólo por una suerte de imposición — lo permitió. Es decir, la forma en que desde la Antigüedad la propia filosofía se concibió a sí misma y comprendió la verdad propició el origen del desarrollo de las ciencias experimentales, de tal forma que su desarrollo y crecimiento no le es ajeno. Es precisamente la noción de verdad, propia de la filosofía clásica y posteriormente de la filosofía moderna, la que permea en las ciencias naturales. En efecto, en el fondo lo que en cada caso está en juego es la pregunta por la verdad.

En la filosofía clásica — pensemos en la metafísica aristotélica, tal y como le sucedió a la escolástica —, la verdad es concebida en términos de adecuación.<sup>22</sup> Esta idea seguirá presente en la modernidad; la verdad concebida en términos de adecuación y representación.<sup>23</sup> Pero, ¿qué quiere decir, propiamente, *adecuación*? El término remite a la noción de concordancia. La concordancia tiene el carácter formal de una relación de algo con algo. Toda concordancia, y por

<sup>22</sup> “Aristóteles dice: “[...] las ‘vivencias’ del alma, las ‘representaciones’, son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. S. Tomás de Aquino, que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del *Libro de las Definiciones* de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos de correspondencia y *convenientia* para expresar la *adaequatio*.” Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 235.

<sup>23</sup> “[...] el mismo Kant se atiene a este concepto de verdad, hasta el punto de que ni siquiera lo somete a discusión: ‘La antigua y célebre cuestión con la que se pretendía poner en apuro a los lógicos... es la siguiente: ¿Qué es la verdad? La definición nominal de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto se admite y se da por supuesta aquí... (*Kritik d. r. V.* p. 82).” *Ibidem*, p. 236.

ende también la ‘verdad’, es una relación. Pero no toda relación es concordancia.<sup>24</sup> El conocimiento concebido como concordancia implica conformidad o correspondencia entre una interioridad, concebida como alma, conciencia o yo, con la realidad externa. Esta relación de correspondencia debe ser de igualdad o semejanza, porque de lo que se trata es de presentar, de *re-presentar*, en la conciencia aquello que constituye lo que denominamos mundo externo o realidad. Es precisamente en la *representación* donde es posible la consecución de objetividad y neutralidad. A ojos de Heidegger, esta comprensión de la verdad descansa en el esquema sujeto-objeto que, precisamente, la fenomenología hermenéutica cuestiona de raíz. Es justo este esquema el que hace posible la comprensión del conocimiento como relación de dos polos opuestos que en una relación de correspondencia — esto es, de concordancia — deben coincidir. No es aquí el lugar para entrar en la discusión y el análisis que el filósofo alemán lleva a cabo para desmontar esta comprensión de la verdad que descansa en la noción de sujeto-objeto. Lo que por lo pronto nos interesa hacer notar es que el ideal de verdad propio de las ciencias naturales no es de ningún modo ajeno al proceder de la tradición filosófica y que la propuesta de la fenomenología hermenéutica — como lo veremos con detalle en el capítulo dos de este libro — supone una revolución radical en la propia concepción de la filosofía que, a su vez, se hará extensiva a la comprensión que las ciencias tendrán de sí mismas en el siglo XX.<sup>25</sup>

O’Gorman tuvo un profundo sentido de este cambio radical en la concepción de la verdad que se realiza en la filosofía concebida como fenomenología hermenéutica y, con toda determinación, pretende adaptar este sentido de verdad a su propia disciplina. Ligado con lo anterior, O’Gorman señala: “No se examinó una cuestión verdaderamente decisiva, a saber: si era lícito objetivar el pasado humano de la misma manera que la geología objetiva una piedra, omisión inevitablemente postulada por la mascarada.”<sup>26</sup> Procediendo al modo de las ciencias naturales, la historia hará de su cuestión de estudio, esto es, del pasado, un objeto, una *representación* en el

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 236.

<sup>25</sup> Cf. Thomas Kuhn, *¿Qué son las revoluciones...*, p. 55-70, 61-70.

<sup>26</sup> Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 53.

sentido arriba aludido, esto es, como un *volver a presentar*. De tal manera, el pasado será, paradójicamente, despojado de su propia historicidad, lo cual significa que será privado de su carácter eminentemente temporal. El pasado, así concebido, toma la forma de algo que nos es ajeno, que ha quedado atrás, como la piedra que el arqueólogo descubre debajo de un sinfín de materiales, o el geólogo debajo de capas y capas de tierra. Así, olvidada la naturaleza propia de lo histórico como algo que nos constituye, y que determina todo encuentro con el mundo, se comprende como algo que es posible descubrir frente a nosotros mismos, exactamente igual que la piedra para el geólogo o para el arqueólogo. De tal forma, la pregunta decisiva será saber si la realidad histórica es o no demostrable, pues bien pudiera ser que sólo sea mostrable,<sup>27</sup> pues quizá —apunta agudamente el historiador— la misma idea de *demonstración* sea ajena a la ciencia histórica. Entonces, ¿qué significaría para ésta demostrar un hecho histórico? Si justamente un hecho histórico no comparte el mismo estatuto ontológico que un hecho natural, ¿qué debemos entender por “demostración”? El término “demostración” tiene su origen en la lógica clásica, esto es, en la lógica aristotélica; se llama así al silogismo que *deduce* una conclusión a partir de principios primeros y verdaderos. Esta noción de demostración se modificará en lo sucesivo, pero lo que se mantiene del concepto es su carácter *deductivo* y la idea de una sucesión o secuencia de enunciados directamente *derivables* unos de otros. Pero en el caso de la historia, ¿de determinadas premisas es posible deducir determinadas conclusiones?, ¿se puede afirmar con necesidad que de tal fenómeno histórico se seguirá otro?, ¿existe tal necesidad en la historia que permita concebirla así? Pensemos en un ejemplo: ¿era deducible que después de movimientos de búsqueda de libertad y justicia, como quisieron serlo las revoluciones —piénsese en la mexicana, pero también en la rusa o la francesa—, vendría una época de terror, o de tiranía, o de enmascaramiento de la pobreza y de la injusticia prevalecientes?, ¿era necesario que sucediera así?<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 54.

<sup>28</sup> Cf. Pilar Gilardi, “La historia como posibilidad fáctica”, en A. Xolocotzi, R. Gibu, C. Godina (coords.), *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Ítaca/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012, p. 45-57.

Quizá se trate de fenómenos que en definitiva es posible conocer, pero no a través de un proceso deductivo sino *mostrativo*. Porque además, en última instancia –o primera–, lo que aquí está en juego es la propia existencia humana, la cual, si se parte de la inmediatez de nuestro ser en el mundo, no es necesario comprobar. En realidad, se olvida la primacía ontológica del carácter histórico del hombre y, por ende, la importancia de la ciencia histórica frente al resto de las ciencias. Se olvida que lo histórico es condición de posibilidad no sólo de la ciencia histórica sino de toda ciencia en general; recordemos las palabras de Heidegger a propósito de lo dicho: “Si el ser del Dasein es fundamentalmente histórico, resulta evidente que toda ciencia fáctica se verá envuelta en este acontecer [histórico]. Pero el saber histórico presupone de un modo propio y especial la historicidad del Dasein.”<sup>29</sup> En efecto, la ciencia histórica constituye un modo eminente de investigación porque su mirada se dirige a la temporalidad constitutiva del hombre, fijando su atención en el pasado como uno de sus momentos estructurales.

Ahora bien, es importante subrayar que para Heidegger la relación entre las llamadas ciencias de la naturaleza y ciencias históricas en realidad es la expresión de un problema mal planteado. Su postura es aún más radical que la enunciada por O’Gorman. A ojos del filósofo alemán, habría que afirmar que la naturaleza –tal y como la comprendemos nosotros los seres humanos– está ya atravesada por la comprensión y la interpretación; eso que denominamos naturaleza no es nunca algo que nos sea dado en *estado bruto*. Aún la comprensión de ésta como en un estado completamente alejado del hombre, virginal, es ya un modo de interpretación. A propósito de esta cuestión, recordemos las palabras de Heidegger en *Ser y tiempo*:

Pero aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como *fuerza de la naturaleza*. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’. Con el descubrimiento del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero, a este descubrimiento de la

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 407.

naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que se 'agita y afana', nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el 'nacimiento' geográfico de un río no es la 'fuente soterraña'.<sup>30</sup>

Y si bien a los ojos de la fenomenología hermenéutica esta concepción comprensiva e interpretativa de las ciencias las permea en totalidad, desde el punto de vista naturalista la comprensión de éstas es literalmente inversa. Es la ciencia natural la que — como lo hemos señalado ya, siguiendo a O'Gorman — se convierte en paradigma de las ciencias históricas. Desde esta consideración el pasado se convierte en objeto desvinculado de la vida. Tomando una vez más como interlocutor a Ranke, O'Gorman afirma: "Ranke está firmemente persuadido de que la historia *es lo pasado*, lo que ya pasó y que, en consecuencia, lo presente le es constitutivamente ajeno. Está claro que por presente, entiende Ranke la vida."<sup>31</sup> De tal forma:

El postulado sobre el que se levanta la historiografía tradicional (es el siguiente): entre presente y pasado, entre vida e historia surge un golfo impasable que hace pedazos la unidad de la vida entre nosotros y nuestra historia [...] A partir de entonces, el hombre se enajena su propio pasado que será comprendido como una cosa más entre las otras del mundo.<sup>32</sup>

El modo de ser de la naturaleza se convierte, así, en modo paradigmático de ser. En consonancia con Heidegger, quien afirma que para la tradición

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 98. Cabe señalar que la comprensión de la naturaleza expuesta en *Ser y tiempo*, claramente determinada por la historicidad del hombre, dará lugar a interpretaciones de índole meramente pragmático o utilitario. Esta concepción mostrará cambios en lo sucesivo; así, por ejemplo, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, de 1930, Heidegger expondrá una idea de naturaleza que, si bien no se contradice con la de la obra de 1927, no permitirá caer en reduccionismos tales como los que sugiere la versión pragmática de dicho fenómeno.

<sup>31</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 55-56.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 56.

los entes dentro del mundo [son comprendidos] como cosas; [como] cosas naturales y [como] cosas 'dotadas de valor'. La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad.<sup>33</sup>

O'Gorman señala: "El pasado humano se convierte así en un ser objetivo corporal, en algo visible y tangible; en una cosa 'que queda'. Ranke cosifica la historia. ¿Qué motivo se encuentra detrás de este postulado? ¿No será que obedece a que el hombre se ha interpretado a sí mismo en términos de sustancia y de naturaleza?"<sup>34</sup>

Al considerar como paradigma del conocimiento la forma de ser de la naturaleza e intentar reducir al hombre a este modo de ser que no le es propio, la pregunta por el pasado —y, por ende, por la historia— queda desplazada en su forma esencial; esto es, se olvida que la historia sólo se puede llevar a cabo en un ente, que por ser el mismo tiempo, la pregunta por el pasado puede tener sentido. Sólo porque el hombre está *atravesado* por el tiempo, y porque su esencia no se identifica con un hecho concluido y determinado, puede surgir tal pregunta. De esa forma: no es el hecho, que denominamos histórico, el que nos da noticia de nuestra historicidad, sino porque el hombre es en sí mismo histórico —es decir, tiempo— es que podemos designar un hecho como "histórico". En este sentido afirma Heidegger:

Pero no sólo se requiere que el acontecer histórico *sea*, para que un objeto histórico se torne accesible; ni tampoco basta solamente con el hecho de que el conocimiento histórico, en cuanto comportamiento aconteciente del Dasein, sea una forma de acontecer histórico, sino que la *apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica* —se realice o no fácticamente—, *en la historicidad del Dasein*. A esta conexión

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 91. Traducción modificada.

<sup>34</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 56-57.

se refiere el problema del origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein.<sup>35</sup>

La concepción de Ranke sobre el pasado, en la medida en que no tiene influencia en nuestras vidas, permitirá la absoluta imparcialidad en el conocimiento.<sup>36</sup> De tal forma, en relación con las palabras del historiador alemán, O'Gorman refiere: "'Descubrí' que la verdad era más interesante que la ficción. Me desvié de ésta y decidí evitar toda invención e imaginación en mis trabajos, y *sujetarme a los hechos*."<sup>37</sup> Así el historiador germano propone: "Sujetarse a los hechos para mostrar lo que verdaderamente ocurrió. He ahí en su esencia el programa entero de la historiografía científica. Esa frase enuncia esquemáticamente tanto los propósitos que la animan, como el método para realizarlos."<sup>38</sup> Y este método consistirá en determinar, a partir de sofisticadas técnicas, el valor probatorio de los documentos. Serán éstos, y sólo éstos, considerados fuente de verdad:

No basta prescindir de los deseos, de los juicios, de las pasiones y de la imaginación, es necesario, además, medir y ponderar los testimonios según ciertos patrones elaborados de antemano, cuya misión es revelar con certeza la cantidad de fe que se les debe conceder. Ranke, con germánica sistematización, codifica a este respecto las máximas que desde hacía tiempo ya venían formulándose bajo el signo cuantitativo, tan característico de la modernidad.<sup>39</sup>

El objetivo de Ranke será, pues, acordar un método para la historiografía teniendo como paradigma el método experimental. La premisa de este proceder partirá de los documentos como lugares que dan noticia del pasado. En efecto, una vez asentado el origen de la verdad en los documentos será necesario establecer un método, en el sentido de una técnica, que pueda estimar su valor probatorio, haciendo posible medir qué tan fidedignos pueden considerarse los datos allí enunciados, ya que sólo así podrán ofrecer la certeza

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 407.

<sup>36</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 57.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 60-61.

buscada. Sin embargo, una vez más, nos preguntamos: ¿es apropiado comprender la verdad histórica en términos de certeza?, ¿qué supuestos están detrás de la afirmación de que es posible demostrar o probar la autenticidad de un documento considerado histórico? Con el término certeza se expresa la *seguridad* subjetiva de la verdad de un conocimiento o la *garantía* de que un conocimiento ofrece verdad.<sup>40</sup> Pero, ¿puede ofrecerse garantía y seguridad de un hecho histórico a partir de un documento?, ¿puede un hecho histórico aprehenderse con certeza?, ¿no implica esta búsqueda un desconocimiento fundamental del fenómeno histórico? Consideremos un ejemplo y preguntémosnos ¿qué puede significar *tener certeza de un hecho histórico*? Se dirá que la certeza reside en poder afirmar con seguridad que, efectivamente, ese hecho ocurrió. Sin embargo, para el historiador la complejidad del asunto no sólo está en el hecho de determinar la existencia de dicho hecho, sino en investigar *cómo* ocurrió. Y este *cómo* no es algo que venga a añadirse o a yuxtaponerse al hecho mismo. El *cómo* determina al hecho mismo en totalidad. Para el historiador no basta con afirmar: “la caída del Imperio Romano ocurrió”; esta afirmación sólo tiene sentido si se logra comprender *cómo* fue esa caída. Porque justamente en el *cómo* sucedió podemos aprehender el hecho que determinamos como la caída del imperio romano. Y de este *cómo* es precisamente del que no podemos tener certeza, no en el sentido matemático del término porque versiones e interpretaciones sobre esta caída habrá muchas. Esta pluralidad de interpretaciones no debe inducirnos a pensar que de ahí se sigue la imposibilidad de conocer la verdad histórica, ya que ésta inevitablemente se pulveriza en perspectivas e interpretaciones diversas. Por el contrario, reconocer la pluralidad interpretativa implica reconocer la estructura misma del hecho que determinamos como histórico. Esta pluralidad es, pues, constitutiva. Es precisamente esta pluralidad la que es verdadera.

Ahora bien, a la búsqueda de certeza le es implícita la obtención de imparcialidad. En efecto:

<sup>40</sup>Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 159-160.

La imparcialidad, señala O'Gorman, quedaba garantizada a costa de la realidad. [...] El método de la historiografía científica está fundado en el *a priori* de una preferencia por lo abstracto sobre lo concreto, por lo cuantitativo sobre lo cualitativo, por lo congruente sobre lo contradictorio. [...] Advértase que lo abstracto, cuantitativo, congruente, son notas que describen y definen la realidad de algo, en cuanto se concibe como una cosa separada y ajena a un sujeto que la considera especulativamente. Notas que corresponden a la manera que la ciencia física tiene de objetivar la realidad estudiada.<sup>41</sup>

En realidad, “el método convierte a la historia en esa cosa separada y ajena a nosotros que, como tal, efectivamente no tiene, ni puede tener influencia sobre nuestra vida.”<sup>42</sup>

Ante la denuncia de la situación en la que se encuentra la historiografía en ese momento, O'Gorman propone “inquirir por el ser de la realidad histórica. [...] interesarnos por el ser de la realidad tal como la descubrimos desde nuestra existencia, fundando así la verdad”.<sup>43</sup> La invitación ogormaniana es muy próxima a la exhortación fenomenológica de volver la mirada a la vida misma tal como es vivida, sin imposiciones de categorías de un orden que no proceda de ella misma. La propuesta de O'Gorman, al igual que la heideggeriana, es de carácter ontológico, aunque en cada caso se entienda *ontología* de distinta manera. En efecto, el historiador mexicano afirma: “En lo ontológico está la aventura humanista del porvenir.”<sup>44</sup>

La pregunta ontológica en O'Gorman, todavía muy próxima a la tradición metafísica occidental que Heidegger cuestiona radicalmente, termina por comprender el ser en términos de identidad.<sup>45</sup> Cuando el historiador dirige esta pregunta al hombre, se hace manifiesto que lo que busca es precisamente definir su identidad.

<sup>41</sup> Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 70-72.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>45</sup> Según Heidegger, la inclinación a pensar el ser en términos de identidad se encuentra ya en el propio Aristóteles. En efecto, comprender el ser en términos de *sustancia* supondrá entenderlo como aquello que es idéntico a sí mismo. No es aquí el lugar para entrar un tema tan complejo; sin embargo, remito al lector a la tercera parte del libro de mi autoría *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2013.

Sin embargo, mientras que para O’Gorman la prioridad del asunto es el hombre —y por eso podemos hablar de una suerte de humanismo en su pensamiento—, en Heidegger lo que en realidad está en juego no es el hombre como tradicionalmente se ha entendido, sino el ser. Si la *ontología fundamental* comienza describiendo al hombre, es sólo como primer paso para acceder a la pregunta por el ser; es únicamente porque el hombre es comprendido como lugar de comparecencia del ser, como el *ahí del ser*, esto es, como Dasein.

Lo cierto es que ya sea en una concepción del hombre u otra, en ambos autores se reconoce el carácter eminentemente histórico de la existencia. Este reconocimiento dará lugar al tan conocido historicismo ogormaniano y al tan difícil de comprender historicismo heideggeriano. Leamos las palabras de O’Gorman a propósito de lo dicho: “El porvenir, no el futuro, de las humanidades está donde debe estar: en el hombre.”<sup>46</sup> El despertar de una conciencia historicista pone de manifiesto que: “[...] hemos descendido al colmo y plenitud del inmanentismo del hombre moderno tan insensatamente empeñado en interpretarse a sí mismo como cosa, y a su historia como otra cosa ajena y distante.”<sup>47</sup> Esta comprensión del hombre, alerta O’Gorman, trae consigo implicaciones éticas en las que es urgente reparar:

Pues que si la historia es una cosa, y el hombre es otra cosa, ¿por qué no comportarse con él como cosa que se dice que es? Justificación, si puede hablarse así, de los horrores truculentos que hemos presenciado en estos últimos años y que, para vergüenza de todos, apenas logran indignarnos durante los breves instantes que dedicamos a la lectura de los periódicos.<sup>48</sup>

Se ve en el historicismo un peligro y se le acusa de escepticismo, pero, justamente, el peligro no está ahí sino en la concepción naturalista del hombre y de la historia. El historicismo comprende al hombre como un ente libre, esencialmente distinto del resto de los entes que forman parte del mundo que lo rodea; la existencia como

<sup>46</sup>Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 88.

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 102.

<sup>48</sup>*Ibidem*, p. 102-103.

modo de ser que le compete pone de manifiesto su estado de abierto y su no conclusión. En este sentido, el término *historicismo* no es una “doctrina” más entre otras sino la expresión de la estructura fundamental del hombre. De tal forma, se hace patente que la historia no es algo así como una propiedad que a veces pueda tenerse y otras no. Lo histórico constituye al hombre en totalidad. Así entendido, habría que decir que es imposible abandonar el horizonte historicista ya que ello implicaría olvidar el tiempo como constitutivo de la existencia. Toda consideración del hombre que pretenda hacerlo caerá inevitablemente en una postura metafísica o naturalista. De tal forma, señala el historiador mexicano:

El historicismo es una referencia a un estrato más profundo: nos despierta a la aventura inédita, de abandonar la utilización del pasado para poder, en cambio, interesarnos en comprenderlo como parte constitutiva de la vida humana. Si como consecuencia de ello hemos de liquidar la historiografía, quiere decir que, como todas, esa ciencia es por necesidad limitada en sus posibilidades, porque como enseña Heidegger, el hombre, no su ciencia, es posibilidad; posibilidad, entre otras, de no ser ya lo que su ciencia le dice que es.<sup>49</sup>

En verdad, para Heidegger toda ciencia es una posibilidad concreta, óptica, del hombre. Y lo es en la medida en que él mismo es posibilidad. En la medida en que la existencia es comprendida en términos de apertura y posibilidad que se realiza siempre e inevitablemente en términos históricos, es posible afirmar — como lo hace O’Gorman, siguiendo a Heidegger — que la ciencia es lo que es, porque es resultado del modo de ser del hombre. De tal manera, no es la ciencia la que da noticia del modo de ser del hombre, sino el modo de ser del hombre — podríamos decir, su existencia — lo que define el modo de ser de la ciencia.

De esta “inversión” debe partir la auténtica ciencia histórica, es decir, de esta comprensión del hombre y de lo que denominamos su historia, en términos de absoluta temporalidad. El reconocimiento de lo propio del fenómeno histórico deberá dar lugar a conocimientos que no se dejen reducir a meros datos y cantidades:

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 111-112.

Pero lo que aquí importa mostrar es que la conclusión correcta de este problema del historicismo es diametralmente opuesta a la que saca el argumento escéptico, cuyas premisas hemos analizado. En efecto, si el pasado humano ya no se considera como una serie de etapas diversas que sirvan de *término de comparación* con la época nuestra, y si la comprensión histórica no es ya 'un viaje por tierras extrañas', resulta que nuestra época dejará de ser esa supuesta etapa cualquiera del discurrir histórico, para convertirse en la única y por lo tanto, en la propia y auténtica. Nuestra época ya no es 'el presente' de la concepción rankeana, sino 'nuestro presente', o mejor dicho, nuestra vida, que es donde el pasado existe.<sup>50</sup>

Esta comprensión de la historia que no permite capturarse en términos esencialistas, de causalidad y objetivación, da lugar a esa noción de historiografía que no desprecia la imaginación y la creatividad, que no ve en la ficción su contraparte y que lejos de tener una fe ciega en la ciencia la ha cuestionado y reconoce en ella su carácter comprensivo, interpretativo y, por ende, histórico, del cual se deriva no la imposibilidad de la verdad sino el reconocimiento de su carácter finito.

De esta forma, el historiador no pretende borrar fronteras entre el modo de ser del conocimiento histórico y otros saberes. Por el contrario, se trata de reconocer ese antiquísimo problema que está en el origen de la filosofía: la cuestión de la unidad y la diferencia. Siempre unidad y diferencia, nunca síntesis. O'Gorman no se inscribe en esta lista de pensadores y científicos modernos —y, sobre todo, contemporáneos— que creen que la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu no tiene ya sentido, porque creen en la inexistencia de fronteras científicas. Las diferencias han sido borradas y ya todo conocimiento, todo comportamiento, puede homogéneamente llamarse ciencia y compartir su lenguaje. Las ciencias, así, han terminado por devorar a la filosofía y a la historia. La homogeneización no es sinónimo de unidad, la unidad tampoco es sinónimo de identidad. Lo que en la modernidad está en juego es una suerte de reduccionismo que, por ejemplo, no estaba en los

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 112.

griegos. No es a ningún modo de reduccionismo hacia donde apuntaba la mirada de O'Gorman.

Su idea de la historia —ya presente en los textos de los años cuarenta— adquiere un tono aún más acuciante y radical en los últimos años de su vida. Así, en el discurso leído en la Universidad Iberoamericana, en 1991, con motivo de la recepción del doctorado *honoris causa* en humanidades, casi a modo de síntesis nos dice lo que durante toda su vida ha esperado de la historia y de su ciencia, la historiografía:

Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Edmundo O'Gorman, "Fantasmas de la narrativa", en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, estudio preliminar y edición de Eugenia Meyer, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 957-958.

## Sobre la hermenéutica: aclaraciones conceptuales

*La noción de hermenéutica en la filosofía de Martin Heidegger*

En el capítulo anterior señalamos que es posible situar el pensamiento de Edmundo O’Gorman en el horizonte de la hermenéutica y de la ontología. Indicamos también que ambas nociones tienen en la filosofía de Martin Heidegger una unidad de principio que no es tematizada por el historiador. Con el objetivo de comprender mejor el pensamiento de O’Gorman, en este capítulo intentaremos mostrar esa unidad que aparece como trasfondo de su pensamiento.

Es posible afirmar que el sentido del término hermenéutica presente en la obra de Edmundo O’Gorman procede – aunque no únicamente – de Heidegger, quien lleva a cabo una resignificación del término respecto de su comprensión tradicional como arte o técnica de la interpretación de textos. Etimológicamente, recordará el filósofo alemán, *hermenéutica* tiene su origen en el dios mensajero Hermes, cuyo deber es comunicar, notificar lo que otro piensa. En este transmitir se hace patente la inminente función de la interpretación. El carácter originario del término se perderá en el siglo XVII, cuando se reduce su sentido al de doctrina o disciplina de la interpretación. Tal idea permanecerá en Schleiermacher y Dilthey, quienes comprenderán con dicho concepto exclusivamente la teoría de la interpretación.<sup>1</sup>

Es verdad que el intento de Dilthey por fundamentar las llamadas ciencias del espíritu dará a la hermenéutica un lugar privilegiado. La aspiración del filósofo historiador por fundamentar estas ciencias supone retraer el análisis al ámbito de su condición de posibilidad,

<sup>1</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 30.

del mismo modo en que Kant lo hizo al preguntarse sobre la condición de posibilidad de las ciencias naturales. En este sentido *fundamental* significa establecer y determinar la posibilidad de acceso al objeto de estudio en cuestión.

Si la pregunta kantiana en la *Crítica de la razón pura* gira en torno a la posibilidad del conocimiento científico, entendiendo por éste el que corresponde a las ciencias de la naturaleza, la pregunta de Dilthey girará en torno a las condiciones de posibilidad de la razón histórica, lo cual implica que la razón no sólo es de lo abstracto, sino de lo singular, contingente y, por ende, histórico. En este sentido, retraer el análisis al ámbito de las condiciones de posibilidad exige para Dilthey colocarse en el ámbito de la experiencia, ineludiblemente ligada a la vida. En efecto, *experiencia* y *vida* son dos conceptos que resultan indispensables subrayar. Situarse en el ámbito de la vida implica instalarse *ahí donde no hay más atrás*, lo cual significa colocarse en el ámbito del principio, buscado por toda filosofía que se jacte de serlo. Para lograr establecer las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica será necesario llevar a cabo una tarea descriptiva, psicológica y hermenéutica.

La importancia de anclar la filosofía en la vida que establece Dilthey será fundamental para el joven Heidegger.<sup>2</sup> Sin embargo, para el filósofo historiador la vida es comprendida en términos de la conciencia, punto de partida que para Heidegger será indispensable superar. Para Heidegger la filosofía debe concebirse como *ciencia originaria de la vida*. En efecto, si desde sus inicios la filosofía se concibe a sí misma como ciencia de lo originario y de lo primero, deberá partir de la vida y, por lo tanto, encontrar las categorías que sean capaces de dar cuenta de este ámbito que no se deja capturar en categorías meramente abstractas; que en lugar de expresar la

<sup>2</sup>Si bien la necesidad de retraer la filosofía al ámbito de lo más originario determinará el filosofar heideggeriano en su totalidad, en la obra temprana del autor podemos encontrar un profundo y radical impulso que llevará al joven filósofo a distanciarse de la fenomenología de corte reflexivo representada por su maestro Edmund Husserl, así como a una crítica importante hacia los presupuestos de la filosofía moderna y de los neokantianos de su época. Así lo vemos en obras tempranas como *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), *El informe Natorp* (1922), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), *El concepto de tiempo* (1924) y *El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* (1925).

vida tal y como es vivida hacen de ésta un objeto de representación teórico. El gran esfuerzo de Heidegger consistirá en tratar de aprehender la vida humana en conceptos que expresen lo que le es más propio. Esta tarea lo llevará a una resignificación radical de los conceptos heredados de la tradición y, desde luego, de la noción misma de filosofía.

Es importante señalar que la noción *vida* a la que Heidegger hace referencia no se identifica con aquella que es propia del vitalismo. Con este concepto, las distintas filosofías de la vida suelen referir a determinada fuerza o impulso, de índole espiritual, que no identificándose con la materia la infunde de aliento. El significado heideggeriano de *vida* tampoco se identifica con el que es propio de la biología. Las ciencias particulares proceden a través de la *objetivación* de su objeto. Lo que con esta frase se intenta poner de manifiesto es que el comportamiento teórico procede a partir de la representación, es decir, a partir del *hacer presente* aquello que estudia. La teoría se mueve en el modo de la presencia. De tal forma, esta manera de capturar la vida excluye lo que le es más propio, es decir, la ejecución y el movimiento.

Para distinguir el sentido al que está aludiendo con el término *vida*, Heidegger utiliza la expresión *vida fáctica* o *Dasein*.<sup>3</sup> Con estos términos refiere a la vida humana en su aquí y ahora más radical. En las lecciones de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger responde a la pregunta ¿qué significa “experiencia fáctica de la vida”? “‘Fáctico’ —señala— no quiere decir efectivo como la naturaleza o causalmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible úni-

<sup>3</sup>“Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. En el joven Heidegger, *Dasein* se convierte en uno de los principales términos técnicos. Se ha traducido por ‘ser-aquí’, ‘estar-aquí’, ‘ex-sistencia’ e, incluso, ‘existir’ y ‘existencia humana’. Pero también resulta cada vez más común mantener el vocablo alemán sin traducir, como lo hace Jorge Eduardo Rivera en la última versión de *Ser y tiempo*.” Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 63-65.

camente a partir del concepto de lo 'histórico'.<sup>4</sup> El término *fáctico* o *facticidad*, que define la concepción heideggeriana de la vida, emerge en el contexto de discusión neokantiana para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental.<sup>5</sup> Para el asunto que a nosotros nos ocupa en el presente trabajo, resulta fundamental advertir, como lo hace Heidegger ya en este primer momento, que la comprensión de la vida en términos fácticos o de facticidad supone su comprensión en términos eminentemente históricos. En efecto, a propósito de la facticidad que describe el carácter de ser de la vida misma, nos dice Heidegger en su obra de 1927, *Ser y tiempo*: "El carácter fáctico (del Dasein) es radicalmente distinto al de una especie mineral; lo que dicho *factum* expresa es su pertenencia al mundo, su ser eminentemente temporal y, por ende, finito".<sup>6</sup>

Ahora bien, lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida, afirma Heidegger, es que:

[...] el modo en que me pongo frente a las cosas, el modo del experimentar mismo, no está incluido en la experiencia. Frente a todo decretar que la filosofía sea conocimiento, en la experiencia fáctica de la vida hay que *resaltar fenomenológicamente aquello que forma parte del conocimiento por su sentido*. [...] En efecto, todo lo que se experimenta en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*.<sup>7</sup>

En efecto, nuestro modo de ser en el mundo está determinado por la significatividad, lo cual implica el reconocimiento del carácter esencialmente *referencial* de las cosas con las que tratamos en lo cotidiano

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de Jorge Usategu, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 85.

<sup>5</sup> "Etimológicamente *Faktizität* deriva de *Faktum* ("hecho"), calco alemán del latino *factum* y que debe distinguirse de *Tatsache* ("hecho"), concepto elaborado en 1756 por el teólogo Joachim Spalding para traducir el inglés *matter of fact* que, a su vez, es la traducción de la expresión latina *res facti*." Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 88.

<sup>6</sup> "La facticité ne signifie pas la soumission à la nécessité des faits bruts, mais elle corresponde d'abord au *fait d'être* en général, le moins objectif qui soit. Être-jeté veut dire être toujours déjà engagé dans le 'là', qu'il faut concevoir comme un ensemble de possibilités déterminées." M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985, p. 85.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología...*, p. 83. Las cursivas son nuestras.

y que conforman el mundo. Las cosas no son mónadas cerradas en sí mismas, no están simplemente ahí, frente a nosotros, esperando a ser vinculadas o relacionadas con algo más, de forma secundaria o artificiosa. Por el contrario, a su modo de ser compete el estar referidas siempre a otra cosa que no son ellas mismas. Pensemos, por ejemplo, en una casa. Ésta es lo que es en la medida en que es el lugar *para* habitar, *para* cuidarnos de la intemperie, *para* mantenernos al abrigo. El término *para* que aparece en cada caso pone de manifiesto el carácter referencial y, por ende, significativo de la cosa misma: *las cosas son, en sí mismas, referencia a otras*. Tal concepción de la cosa da lugar a la comprensión del mundo en términos de red o plexo significativo. Esta red significativa tiene como última (o primera) instancia al hombre comprendido como Dasein, lo cual significa que, en la medida en que a éste compete la existencia como modo de ser, esto es, la apertura, él mismo está referido al mundo y condiciona la red de referencias que lo constituye.

Primeramente, no estamos en el mundo teorizando o reflexionando sobre aquello que nos sale al encuentro en la cotidianidad, sino *tratando* con las cosas, *habiéndonoslas* con ellas, en un sentido eminentemente práctico.<sup>8</sup> “Yo mismo — afirma Heidegger contra las filosofías de la conciencia — no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y de procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual [...] sino en aquello

<sup>8</sup> La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. Respecto de la apropiación y de la radicalización de la noción de praxis en Heidegger, la extraordinaria interpretación de Franco Volpi resulta ya una referencia obligada: “En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l’a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d’après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c’est l’emploi, par exemple, du début de *l’Ethique à Nicomaque*; et un emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n’indique pas d’actions particulières, mais une modalité d’être.” Franco Volpi, *Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote*, en Franco Volpi (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Holanda, Klower Academic Publishers, 1988, p. 23. Véanse, además, Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012; Franco Volpi, “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”, *Theoria*, n. 4, 1984; Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

que yo realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia, etc.”<sup>9</sup>

De tal forma, lo vivido —fenomenológicamente hablando— adquiere carácter de *mundo* y no de *objeto*. Las cosas adquieren condición de objeto cuando son comprendidas en términos de presencia, como aquello que está frente a un sujeto; el mundo, en cambio, es aquello *en* lo que ya siempre estamos, no *frente* a lo cual estamos. En las lecciones de 1920-1921 Heidegger afirma: “‘Mundo’ es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir). Mundo es mundo circundante (medio), lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, etc.”<sup>10</sup>

La filosofía, si pretende dar cuenta de lo más originario, deberá lograr captar el carácter significativo que determina a la vida fáctica; deberá lograr expresar lo que le es más propio. La teoría, modo de proceder que compete al comportamiento científico, no puede lograr esa tarea ya que, como lo acabamos de señalar, se mueve en términos de objeto u objetivación. Para dar cuenta del movimiento pensemos, por ejemplo, en la física: se distancia del movimiento vivido, se abstrae de éste para lograr una definición universal y abstracta que se expresa en una fórmula. En el caso de la medicina no sucede algo distinto. Para poder ser estudiado, el cuerpo es abstraído de su inmediatez vivida y pensado en términos de órganos y miembros. Las ciencias del espíritu, en su afán por encontrar objetividad, han intentado proceder del mismo modo que las ciencias de la naturaleza. Así por ejemplo, tal y como lo señalamos en el capítulo anterior, la historia ve el pasado como un estrato del tiempo que permanece ahí, esperando a ser conocido, y al que el historiador debe acercarse con toda cautela para lograr un conocimiento objetivo e imparcial.

El comportamiento teórico, así concebido, nos aleja de la vida tal y como es vivida; por eso, para Heidegger es fundamental determinar cuál es el método que da cuenta, de manera adecuada, de este ámbito originario. Es aquí donde la noción de hermenéutica cobra una importancia fundamental.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología...*, p. 87.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 88.

La hermenéutica, tal y como es concebida por Heidegger, va más allá de la distinción clásica entre el método de las ciencias naturales y el método de la comprensión de las ciencias históricas establecido por Dilthey y se desmarca del concepto clásico de hermenéutica como *ars interpretandi*, es decir, como técnica de interpretación de textos clásicos, jurídicos y teológicos y como “teoría del comprender”. [...] Heidegger asigna a ésta un nuevo valor filosófico por el que el comprender (y no el entender teórico-cognoscitivo) ya no es una simple operación cognoscitiva, sino una modalidad de existencia por la que la vida humana articula su mundo y su historia.<sup>11</sup>

La hermenéutica indica el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad.<sup>12</sup> Al anclar la filosofía en la vida fáctica, el pensamiento heideggeriano pretende dar un paso más atrás, esto es, más originario, al de las filosofías de la conciencia cuyo origen procede de Descartes. Según Heidegger es indispensable salir del ámbito de la conciencia, la cual se conduce en términos de reflexión y representación, para dar cuenta de la vida misma.

De este modo, la radicalización del término *hermenéutica*, llevada a cabo por Heidegger, subsume el sentido técnico o instrumental al existencial. Lo que con esta afirmación se pone de manifiesto es que —como lo veremos a lo largo de este capítulo— el comprender y la interpretación, pilares del método hermenéutico, son concebidos como expresión del modo de ser que compete al *Dasein*, esto es, la existencia.<sup>13</sup> En tal sentido, la propuesta heideggeriana implica un cambio fundamental en la noción de filosofía que va de su concepción como teoría del conocimiento a su consideración como fenomenología hermenéutica.

<sup>11</sup> Cf. *Idem*.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 27.

<sup>13</sup> “En la ontología escolástica, la existencia se define en correlación con la esencia: la *essentia* indica lo que es un ente, mientras que la *existentia* señala su subsistencia efectiva en la realidad. Heidegger se desmarca bien temprano de esta definición tradicional. En el contexto de *Ser y tiempo*, reserva el término *Existenz* para caracterizar el modo de ser propio del *Dasein*, para indicar su carácter abierto y no el hecho de que es. *Existenz* debe entenderse en el sentido latino de *existire*, es decir, de salir fuera de sí mismo. Cf. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 83-84.

*La comprensión de la fenomenología como fenomenología hermenéutica*

A los ojos de Heidegger la hermenéutica, como método capaz de dar cuenta del carácter significativo que constituye la vida, es inseparable de la fenomenología. Es bien sabido que el inicio del pensar heideggeriano está determinado por la fenomenología de Edmund Husserl. Ha sido ya profundamente estudiado el cambio que el alumno opera en la concepción de la fenomenología aprendida de su maestro. A este cambio se le conoce como la transformación de la *fenomenología reflexiva* en *fenomenología hermenéutica*.<sup>14</sup> En las primeras lecciones que impartirá el joven Heidegger, en Marburgo (1923-1928) y Friburgo (1928-1944), y hasta *Ser y tiempo* encontramos la preocupación por definir lo que entiende por fenomenología. A partir de la publicación de las obras completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*), que se inicia en 1975, se puede ver el largo y cuidadoso camino en el que se opera su propia concepción de fenomenología.

En la transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica se reitera, de manera radical, la idea —esencial a la fenomenología— de método, la cual debe deslindarse de la noción de metodología, si por ésta se entiende un conjunto de técnicas o herramientas para la investigación. En efecto para Heidegger:

El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto [...] El método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al 'objeto' por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el 'objeto'.<sup>15</sup> Por eso, es importante advertir que si es el objeto el que dicta o señala el método y de éste es propio el carácter de mundo, esto es, la significatividad, entonces, éste es eminentemente hermenéutico.

<sup>14</sup> Cf. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles...*; Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008; Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

<sup>15</sup> Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 51.

Recordemos que el objetivo de la fenomenología es dar cuenta del acceso a las cosas mismas, tal y como nos son dadas y en los límites en los que nos son dadas.<sup>16</sup> En su lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger hace explícita esta determinación: “La fenomenología tiene como propósito dar cuenta del acceso a las cosas mismas, [...] el término *fenómeno*, no es una categoría sino que hace referencia al *cómo del acceso*, de la aprehensión y la verificación.”<sup>17</sup> En este sentido hay que decir que: “Fenomenología es ante todo un *modo* de investigar: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra.”<sup>18</sup>

Fenómeno no se refiere, pues, a cierta región de entes o a determinados temas que habría que desarrollar sino al *modo de acceso* a las cosas mismas. Por ello la fenomenología no hace referencia a un “qué” sino al “cómo”, esto es, al modo en que tiene lugar el encuentro con el ente. De lo que se trata es de dar cuenta de las cosas tal y como ellas mismas se muestran, tal como aparecen ante un determinado mirar. Este mirar surge de un estar-orientado en el mundo, de un estar familiarizado con lo ente<sup>19</sup>, que —como señalamos anteriormente— debe comprenderse en términos de sentido y, por ende, hermenéuticamente.

Sin embargo, lo que se muestra de modo directo e inmediato no necesariamente es la cosa misma. El llamado fenomenológico ¡a las cosas mismas! pone de manifiesto, justamente, que éstas no nos son dadas libres de encubrimiento. Ya Husserl había determinado el quehacer fenomenológico como un giro de la mirada, un abandono

<sup>16</sup> Al definir qué es lo que debemos entender por fenomenología, Husserl nos dice: “Se trata de un método descriptivo y de una ciencia apriórica destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica.” Edmund Husserl, “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”, en *Invitación a la fenomenología*, trad. de Antonio Ziriñ, Barcelona, Paidós, 1992, p. 35-73. Sobre el carácter descriptivo de la fenomenología, M. García-Baró afirma en su libro *Vida y mundo*: “La descripción tiene como objetivo plegarse absolutamente a las cosas mismas, en tensión máxima por desprenderse de todo prejuicio. [...] Ninguna teoría previa a la descripción —que, a su vez, está orientada por la *pura visión de la índole de las cosas mismas*— debe ser escuchada, sino tras un examen libre de prejuicios.” Cf. M. García-Baró, *Vida y mundo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 30-32.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 95. Las cursivas son nuestras.

<sup>18</sup> *Idem.* las cursivas son nuestras.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 98-99. Traducción modificada.

de la actitud natural, para la cual nos encontramos simplemente frente a una realidad ya dada, esperando a ser conocida sin más. En este sentido hay que decir que “volver a las cosas mismas significa ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que la actitud natural las ha encubierto”.<sup>20</sup> En efecto, la impresión directa no garantiza absolutamente nada y suele tomarse un encubrimiento por la cosa misma.<sup>21</sup> Cotidianamente estamos a tal grado inmersos en el mundo, absortos en el trato con las cosas que nos rodean, que no advertimos hasta qué punto la interpretación pública encubre nuestra forma de comprender el mundo. Es importante señalar, que este encubrimiento (*Verdeckung*) no es resultado de una operación de índole psicológica o de un acto volitivo por parte de un individuo determinado. Ya en sus primeras lecciones (y volverá a ello en *Ser y tiempo*), Heidegger indica la tendencia estructural al ocultamiento de la vida misma.

Si prestamos atención a la vida tal y como es vivida, nos damos cuenta de que estamos a tal grado absorbidos en el mundo que lo único que parece “importar” son los objetos con los que tratamos y con los que tenemos que ver cotidianamente. Mediante un ejemplo quizá es más fácil comprender lo dicho: en la vida cotidiana tomo una taza de té, leo un libro, veo una película, hablo con los amigos, la cotidianidad se define a sí misma por su obviedad: “En esta obviedad veo las cosas, [...] pero no veo mi ver. Esta obviedad de la vida en la que nos encontramos fue caracterizada por Heidegger como una determinada *tendencia* de la vida.”<sup>22</sup> La tendencia de la vida fáctica a tomar todo por obvio, en términos de *Ser y tiempo* será descrita a través de la noción de *caída*.

Este encubrimiento que afecta la posibilidad de aprehender la cosa misma no es total:

Aquí interviene la hermenéutica como movimiento de descubrimiento, de des-velamiento, des-enmascaramiento [...] En efecto, la invocación a las cosas mismas supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como, por ejem-

<sup>20</sup> Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía...*, p. 449.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 99.

<sup>22</sup> Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 111.

plo, el de una tradición que nos enseña qué cosas vemos y cómo tenemos que verlas). [...] El lema “a las cosas mismas” significa eliminar los presupuestos de índole filosófica, científica o histórica que recubren la experiencia inmediata de la vida.<sup>23</sup>

Esta idea es de fundamental importancia en la apropiación de la hermenéutica heideggeriana por parte de Edmundo O’Gorman. Como lo enunciamos en el primer capítulo y lo volveremos a ver en los apartados correspondientes, para el historiador mexicano a la ciencia histórica le es esencial hacer patentes los presupuestos *desde* los cuales el historiador lleva a cabo su labor historiográfica. El historiador no puede hacer caso omiso de este bagaje que determina el conocimiento histórico en su totalidad. Su mirada debe lograr captar los encubrimientos heredados por la tradición.

La tarea de la fenomenología es tratar de sacar a la luz la *historia del encubrimiento*.<sup>24</sup> Su propósito consistirá en remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto.<sup>25</sup> Esta tarea sólo puede llevarse a cabo a través de una crítica histórica radical. Mediante el desmontaje crítico de la tradición es posible configurar de nuevo la posición originaria *desde* la cual se lleva a cabo el comprender y la interpretación, posición que —en correspondencia con una situación histórica diferente— es otra y, sin embargo, la misma.<sup>26</sup>

De acuerdo con lo anterior, la hermenéutica no sólo desempeña un papel importante en la concepción heideggeriana de la fenomenología sino que la determina en totalidad. Lo que con esto se quiere decir es que el término *hermenéutica* no viene a añadirse a *fenomenología* como un mero calificativo, sino que pone de manifiesto lo que le es más propio. En efecto, la fenomenología hermenéutica “[...] tiene la función de alertar críticamente la mirada reconduciéndola al desmontaje de los encubrimientos hallados mediante la crítica”.<sup>27</sup> Mediante el desmontaje es posible ver cómo

<sup>23</sup> Cf. Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía...*, p. 476-477.

<sup>24</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 99. Las cursivas son nuestras.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 99. Como lo mencionamos en el capítulo primero —y volveremos a ello en el capítulo tercero— esta labor de desmontaje crítico es fundamental en la tarea historiográfica emprendida por O’Gorman.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 99-100.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 100.

aquello que es originario —el asunto en cuestión, la cosa misma— decae y queda encubierto, y cómo nosotros *somos* en medio de ese encubrimiento, que no es posible deshechar, ya que no se trata de superar una situación, como si se pudiera aventajar, sino de dar cuenta de su condición estructural.

En el capítulo “La historia como ciencia: la ciencia de la historia” de este libro mencionamos que en sus primeras lecciones, al describir el método fenomenológico hermenéutico, Heidegger describe tres momentos de los que el desmontaje o la destrucción señalados forman parte. Posteriormente, en la lección de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de manera explícita el filósofo señala:

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua. La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido.<sup>28</sup>

Que la descripción de los distintos momentos del método fenomenológico esté presente desde sus primeras lecciones y hasta 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo* y de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —texto recién citado—, pone de manifiesto la constante preocupación de Heidegger por la cuestión metódica, desde su juventud hasta la época de la llamada ontología fundamental.

A continuación revisaremos cuál es el sentido que Heidegger atribuye a estos tres momentos del método. Seguiremos el recorrido que el propio filósofo lleva a cabo desde la primera etapa de su pensamiento hasta las obras de 1927.

Ya el término *reducción* hace evidente el diálogo con la fenomenología husserliana. En efecto, con esa palabra se pone de manifies-

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 48-49.

to la exigencia fenomenológica de llevar a cabo un cambio de la actitud natural a la propiamente fenomenológica. Esto significa poner entre paréntesis (*epoché*) lo que de acuerdo con la actitud natural es la realidad, para poder acceder a la región constituyente de la vida de la conciencia, que para Husserl es comprendida en términos trascendentales. En otras palabras: este cambio supone un *giro de la mirada* que implica atender ya no a los objetos sino al modo en que accedemos a ellos, lo cual posibilita dar cuenta de ese ámbito constitutivo y constituyente que es la conciencia. Hemos señalado ya que la propuesta de Husserl, a ojos de Heidegger, no permite alcanzar ese ámbito originario en el que la filosofía debe colocarse. En tal sentido, si bien el alumno retoma el término *reducción*, tan caro a la fenomenología trascendental, es para *resignificarlo* o —como lo mencionamos anteriormente— para mostrar su sentido originario a través de la destrucción. El término *reducción*, para Heidegger, debe comprenderse como *retroconducción* o *retroceso*.<sup>29</sup> Efectivamente, al ámbito originario al que se debe retroceder es a la vivencia originaria del entorno significativo.<sup>30</sup>

Ahora bien, el hacer expreso lo descubierto mediante la reducción se lleva a cabo a través de la *reconstrucción* o interpretación. Desde su primera lección, en el semestre invernal de 1919, Heidegger es tajante: “El primer nivel de la investigación fenomenológica es el comprender (la totalidad del conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de la aprehensión y de la expresión). [...] La aprehensión se lleva a cabo como comprensión.”<sup>31</sup> Que el comprender determine en totalidad el conocimiento fenomenológico y constituya la base desde la cual todo conocer es posible, pone de manifiesto que nuestro acceso inmediato al mundo no se lleva a cabo a través de la percepción y del conocimiento teórico, como

<sup>29</sup> En su libro *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi lleva a cabo un análisis exhaustivo y agudo de la concepción heideggeriana de los tres componentes del método fenomenológico hermenéutico, haciendo énfasis en la continuidad que puede encontrarse en el pensamiento del autor, desde las primeras lecciones hasta *Ser y tiempo*. Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 130-131.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, p. 130-131. También: “En las primeras lecciones ‘reducción’ es entendido como ‘reconducción’ a la vida vivida, no objetual. En *Ser y tiempo*, la ‘reconducción’ radicaliza lo ya anunciado; del ente, de los entes, al ser del ente.” *Ibidem*, p. 136-137.

<sup>31</sup> Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 149.

tradicionalmente se ha considerado, sino que éstos están condicionados por la comprensión. *Comprender* y *entender* son términos que cotidiana y regularmente están vinculados y que deben distinguirse. Que el *comprender* determine el *entender* y el *conocer* pone en evidencia la primacía de lo preteorético frente a lo teorético, suelo originario al que Heidegger pretende conducir el quehacer filosófico.

La filosofía concebida como fenomenología hermenéutica no comparte la misma concepción de verdad que la filosofía entendida como teoría del conocimiento. Ésta parte del esquema sujeto-objeto, de la concepción del conocimiento en términos de representación y del ideal de verdad como objetividad y neutralidad.<sup>32</sup> Tal idea de filosofía no repara en que su ideal de verdad supone ya una posición de la que es imposible escapar:

Este ideal de conocimiento [...] eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical. Alimenta una sobriedad un tanto sospechosa y, valiéndose de lo obvio de su pretensión, concede dispensa general de cualquier cuestión crítica.<sup>33</sup>

Las posibilidades de que algo sea conocido o habitual no descansan en procesos argumentativos y abstractos sino en el carácter eminentemente fáctico e histórico de nuestro modo de ser.<sup>34</sup> El conocimiento está, por decirlo así, atravesado de cabo a rabo por el aquí y el ahora, lo cual significa que está determinado por la historicidad. Todo conocimiento, toda indagación, aún en el caso de aspirar a la abstracción más elevada, está ya situado: se lleva a cabo históricamente.

La reconstrucción o interpretación es concebida como expresión del comprender, como el hacer expresa la comprensión. Es importante señalar que el hacer expreso o interpretación no supone un distanciamiento frente al ámbito al que la reconducción nos ha

<sup>32</sup> Cf. Pilar Gilardi, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 46, 2013, p. 121-140.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 106-107.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, p. 121.

encauzado, esto es, al ámbito de la comprensión como modo inmediato de estar en el mundo. En ese sentido, la interpretación no es ningún elemento que se le sobreponga al comprender.<sup>35</sup> La interpretación expresa lo comprendido, pero esto no significa que lleve al conocimiento lo comprendido; la comprensión se mantiene como tal, esto es, como manifestación de la familiaridad significativa en la que ya siempre estamos. En cambio, el conocimiento teórico supone una modificación teórica del trato originario con las cosas.<sup>36</sup>

Ahora bien, si la reducción, o reconducción, tiene como propósito regresar al suelo originario de la vida fáctica —que se expresa, a través del trato, en términos de significatividad— y si la reconstrucción o interpretación hace explícito este ámbito originario —sin por ello implicar un segundo momento impuesto desde el exterior—, ahora hay que reiterar lo dicho anteriormente sobre la destrucción, tercera instancia del método hermenéutico.

En efecto, en la medida en que lo comprendido e interpretado se halla encubierto por lo heredado por la tradición, por la historia y porque la vida misma se encuentra absorbida por aquello con lo que cotidianamente trata, la hermenéutica —señala Heidegger en 1919— “cumple su tarea sólo a través de la destrucción”.<sup>37</sup>

Posteriormente, en 1920 en el *Informe Natorp* afirma:

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo. [...] La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia.<sup>38</sup>

Posteriormente, en las lecciones de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger afirma:

<sup>35</sup> Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 149.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2002, p. 49.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 51.

En este sentido, la verdadera tarea de toda investigación, que pretenda llegar a lo más originario, consistirá en una labor destructiva y crítica. La hermenéutica es deconstrucción. [...] Todas las indagaciones deben comenzar en el ahora mismo y ser de modo concreto siempre destructivas de lo histórico decisivo determinado.<sup>39</sup>

En *Ser y tiempo*, las tesis sobre el método fenomenológico hermenéutico vuelven a aparecer de un modo sintético y radicalizado. Suscribimos la postura de los intérpretes que no consideran acertado afirmar que exista un rompimiento entre el Heidegger de las primeras lecciones y el de *Ser y tiempo*, sino que, por el contrario, la preocupación ontológica determina el pensar heideggeriano en su totalidad aunque se hace del todo explícita en la obra de 1927. Cuando hablamos de radicalización estamos aludiendo a la explicitación ontológica de la concepción heideggeriana de la fenomenología hermenéutica que se hace patente a partir de la obra señalada. En efecto, que en los inicios del pensamiento heideggeriano no se encuentre de manera explícita la pregunta por el sentido del ser, no significa que esta pregunta fundamental no haya estado presente en su pensamiento y que su tratamiento suponga una novedad respecto a los inicios de su filosofía. No se trata de novedad alguna. La necesidad que el joven Heidegger ve de regresar el filosofar al ámbito de lo más originario revela ya la exigencia de volver a plantear la pregunta por el ser que —como lo señalará al inicio de *Ser y tiempo*— ha caído en el olvido.

En coherencia con su idea de filosofía como destrucción o deconstrucción, Heidegger inicia su camino en la filosofía estableciendo un diálogo con el quehacer filosófico contemporáneo y con la tradición. En la medida en que lleva a cabo este diálogo, el filósofo de Friburgo va *desandando* el camino, con el fin de hacer relevantes los supuestos en los que la filosofía, ya sea en su concepción moderna o clásica, descansa. De tal manera:

La transformación hermenéutica de la fenomenología emprendida por el joven Heidegger en el semestre de posguerra de 1919 disocia el término “fenómeno” de la percepción y el conocimiento teórico, con

<sup>39</sup>Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 135.

lo que se abre la posibilidad de una interpretación en términos ontológicos. El fenómeno no se da exclusivamente en la conciencia, sino que es una manifestación del ser.<sup>40</sup>

### *La fenomenología hermenéutica como ontología*

En *Ser y tiempo*, las cuestiones sobre la fenomenología y la hermenéutica que definen la filosofía heideggeriana vuelven a estar presentes explicitando ya la pregunta guía de su pensamiento, esto es, *la pregunta por el sentido del ser*. Al comienzo de esta obra, al denunciarse el olvido de la pregunta por el ser se hace manifiesta la necesidad de replantearla. Ese replanteamiento, que supone un desmontaje de la pregunta tal como ha sido planteada hasta nuestros días, exige cuestionarse cuáles son los supuestos en los que ésta descansa y qué implica el modo en que ha sido formulada.

Así, en las primeras líneas de *Ser y tiempo*, Heidegger se pregunta: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo.”<sup>41</sup> Y continúa: “Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.”<sup>42</sup> Es decir, es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*.<sup>43</sup>

Esta cuestión, fundamental para la filosofía, ha sido expresada por la tradición en los siguientes términos: *¿Qué es el ser?* Es importante reparar en que la forma de plantear la pregunta responde ya a una determinada noción de ser que conduce a la identificación del

<sup>40</sup> Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 137.

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 23.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 23. Es importante reparar en este punto de partida porque —como lo veremos más adelante— es fundamental en la apropiación que O’Gorman lleva a cabo de Heidegger. A tal punto es importante que al inicio de *La idea del descubrimiento de América* y de *La invención de América* postula la necesidad de replantear la pregunta por el *ser de América*, del mismo modo en que Heidegger lo hace al inicio de *Ser y tiempo* respecto de la pregunta por el ser. Sin embargo, cabe mencionar —como veremos— que la comprensión de lo que Heidegger interpretaba con el término ser no es explícita en O’Gorman.

<sup>43</sup> *Idem* p. 23. En lo que sigue retomo ciertos pasajes del libro de mi autoría *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. En particular, véanse primero y segundo capítulos.

*ser* con el *ente*. Sin embargo, aunque *ser es siempre ser del ente*, ente y ser no se identifican. Con el término *ente* se expresa aquello que es determinado y que se muestra como tal determinación. *Ente* es todo aquello susceptible de definición: mesa, silla, árbol, número, animal, hombre. *Ser*, en cambio, parece no permitir delimitación o definición alguna. Cuando preguntamos, por ejemplo, *¿qué es esto?*, la respuesta que corresponde es aquella que expresa la esencia, la determinación de la cosa en cuestión, de forma que el *qué* de la pregunta no es de ninguna manera neutro o indiferente, sino que guía y define ya desde el preguntar mismo aquello que se pregunta y la respuesta que ha de corresponder. El planteamiento hermenéutico enfatiza la naturaleza del preguntar: toda pregunta lleva ya el germen de su “respuesta”, pues en el modo de formularla ya está, de alguna manera, aquello que se pregunta. Por ello, en el caso de la pregunta por el ser no sólo será necesario *volver a plantearla*, sino *replantearla*, porque en el planteamiento mismo se expresa ya la noción de ser que “está en juego”.

De tal manera la pregunta ya no puede formularse como *¿qué es el ser?*, pues en ella el ser queda identificado con una esencia determinada, con un ente. La pregunta, entonces —tal y como lo propone el propio Heidegger—, deberá de formularse en otros términos, es decir, como *la pregunta por el sentido del ser*. Tal reelaboración pone de manifiesto dos cuestiones fundamentales: por un lado, el énfasis de Heidegger en la pregunta misma y, por el otro, el desplazamiento del ser al sentido. Ambas cuestiones obedecen a la concepción de la filosofía como fenomenología hermenéutica.

En efecto, la hermenéutica hace patente que toda pregunta presupone de algún modo aquello que pregunta, lo que significa que en todo preguntar hay una precomprensión de lo que se pregunta. Esta precomprensión guía y determina el preguntar. La descripción sobre la estructura formal del preguntar que Heidegger lleva a cabo en el segundo párrafo de *Ser y tiempo* no tiene como propósito una investigación de orden puramente formal o lógico; a partir de dicha descripción se pone de manifiesto que todo preguntar es un buscar y éste no se da desde la nada: las preguntas no surgen del vacío, sino que brotan de cierta comprensión en la que ya siempre nos movemos, y es esta comprensión la que posibilita el preguntar mis-

mo, lo dirige y determina.<sup>44</sup> Justamente porque desde siempre nos movemos en el mundo, pueden surgir preguntas y posibles respuestas. De tal manera, se puede afirmar que todo preguntar se halla condicionado por aquello sobre lo que se pregunta y que en la pregunta está ya de algún modo lo preguntado.

Heidegger advierte que, en sentido estricto, lo que está implícito en todo preguntar es cierta precomprensión del ser. En efecto, siempre que pregunto por esto o aquello, el *es* se encuentra pre-comprendido, pero como lo que no se hace relevante. En mi relación con el mundo el ser no comparece; yo no trato con *algo* que puedo denominar *ser*.<sup>45</sup> Cuando pregunto ¿qué es A?, lo relevante, lo que quiero saber, por decirlo así, es A. ¿Qué sucede entonces cuando de lo que se trata es justamente de la pregunta por ese *es* que, como hemos dicho, no es relevante, que se sustrae a favor de esa A, B o C? ¿Preguntar por él y colocarlo en el lugar de ese algo preguntado no sería hacer de él un ente? ¿No es esto ciertamente lo que ha hecho la tradición y lo que ha conducido a la filosofía al *olvido del ser*?

La cuestión no es sencilla, porque ese *es*, que consiste en no hacerse relevante, en no-aparecer, es precisamente lo que la filosofía debe lograr formular. ¿Y cómo formularlo respetando su no-relevancia?; pues reelaborando la pregunta. Si como dijimos con anterioridad, a la pregunta ¿*qué es*? necesariamente se responde con un contenido determinado, una esencia o *quididad*, que se muestra como ente, entonces se vuelve obligatorio modificar la pregunta misma.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28.

<sup>45</sup> Que el ser no es *algo* que *aparece*, es lo que Kant expresó al afirmar: “ser no es un predicado real”; véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002, A 598, B 626. Cf. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 53-107.

Ángel Xolocotzi, en *Fenomenología de la vida fáctica*, señala el significado de dicha sentencia y recuerda lo dicho por Heidegger (“Kants These über das Sein” en GA 9, p. 451 y s.; GA 24, p. 35 y s.; VS, p. 114): “[...] A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: *Ser no es un predicado real del objeto*, ya que éste no pertenece realmente al contenido cóscico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant el ser no es cóscico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido ‘en referencia a la facultad de nuestro entendimiento’; debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad.” Véase p. 86.

A través de esta reelaboración se hacen manifiestos, aunque no de forma tácita, los momentos que en el apartado anterior hemos señalado como propios del método hermenéutico: la reducción o reconducción, la reconstrucción o interpretación y la destrucción. La pregunta sólo puede replantearse una vez que se ha llevado a cabo la reconducción al ámbito originario buscado. La interpretación, a su vez, es la expresión de esa situación ganada. Por su parte, la destrucción, entendida como desmontaje, habrá de manifestar los presupuestos desde los que se formula la pregunta y así permitir su reelaboración.

La reelaboración de la pregunta por el ser es expresión de la concepción heideggeriana de la filosofía como fenomenología hermenéutica. En efecto, desplazar al ámbito del sentido la *pregunta por el ser* significa situarla en el del acceso, esto es, en el hombre comprendido como Dasein, punto de partida y encuentro con los entes. En la medida en que el Dasein es la condición de posibilidad de la comparecencia, habrá entonces que dar cuenta de su estructura.<sup>46</sup> Por tanto, debido a que la existencia, modo de ser del Dasein, está marcada por la comprensión, la pregunta por el ser no puede llevarse a cabo fuera del ámbito del sentido: el ser está ya, inevitablemente, comprendido *desde* éste. Precisamente con el término *sentido* no se alude a *algo concreto*; *sentido* no es una cosa, sino el horizonte o fondo *desde* el cual nos es dado todo lo que es.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> La definición más clara sobre el significado del término *Dasein* nos la da el propio Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "En la tradición la palabra 'Dasein' significa estar-ahí, existencia. En este sentido se habla por ejemplo de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo*, Dasein se entiende de forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto, por ello tradujeron Dasein en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo cual significa: estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser humano. Hablar de Dasein humano es por ello un pleonasma que no siempre es fácil evitar —incluso en *Ser y tiempo*—. La traducción francesa adecuada para Dasein debería ser: *être le là*, y el acento correspondiente en alemán no debería ser *Dasein*, sino *Da-sein*." Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. de Ángel Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 176.

<sup>47</sup> "Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es." Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 341.

El sentido del ser es el tiempo, afirma Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo*. En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos, desde el acto o la potencia, desde la substancia y los accidentes, desde la necesidad y la contingencia. Todos éstos son modos del tiempo, se dicen *desde* él. En definitiva, lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo.<sup>48</sup> Sin embargo, el pensamiento occidental, al interpretar el ser desde las categorías arriba mencionadas, lo comprendió desde el ámbito de la presencia “estática”, por lo que escindió ser y tiempo. Esta separación dio origen al olvido del ser y a su entificación, aunque en realidad habría que decir que el olvido del ser es el olvido del tiempo como aquello que lo constituye y determina.<sup>49</sup>

Situar la pregunta por el ser en el ámbito del acceso supone abordarla fenomenológicamente. A su vez, reconocer que éste es eminentemente significativo implica concebir la fenomenología en

<sup>48</sup>“El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo [...] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo — y no sólo el ente en cuanto está ‘en el tiempo’ — se ha hecho visible en su carácter ‘temporal’. Pero en tal caso ‘temporal’ no puede ya significar solamente ‘lo que está en el tiempo’.” *Ibidem*, p. 41-42.

<sup>49</sup>Este modo de comprender la historia del pensamiento occidental como la escisión de ser y tiempo — que llevará a Heidegger a la afirmación de que ésta, en su totalidad, desde Platón hasta Hegel, puede considerarse como *metafísica de la presencia* — es, desde luego, polémico. Algunos comentaristas de Aristóteles ven en esta interpretación una reducción y un prejuicio. Tal es el caso de Pierre Aubenque, que señala: “[...] se adivina aquí un prejuicio, que se remonta a Heidegger, según el cual los griegos, al interpretar la *ousia* como *parousia*, habrían ignorado las relaciones entre ser y tiempo”, Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981, p. 445, también expresa: “No podemos aceptar la interpretación que de la palabra *entelequia* propone Heidegger. Queriendo legítimamente evitar la mala interpretación moderna de la *entelequia* como *finalidad*, acaba por eliminar de la palabra *telos* toda idea de *fin*, en el sentido de acabamiento, consumación de lo inacabado, para quedarse sólo con el sentido estático de realización siempre realizada ya, de ‘pura presencia de lo que está presente’ (Cf. *Intr. a la Met.*, p. 70; *Essais et conférences*, p. 14-15, 55). Se trata, sin duda, de una presencia, pero de una presencia *sobrevenida*, *devenida*. La traducción moderna ‘acto’ no es un olvido del sentido original, sino que, por una vez, le es fiel.” Pierre Aubenque, *El problema del ser...*, p. 422.

términos necesariamente hermenéuticos. En el séptimo párrafo de *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve a lo ya tratado en sus primeras lecciones sobre fenomenología, pero ahora explicitando el carácter ontológico de ésta.

Al abordar el sentido del término fenomenología, se remite a su raíz etimológica y señala:

La expresión griega *phainómenon*, a la que se remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo *phaínesthai*, que significa mostrarse; *phainómenon* quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente. *Phaínesthai* es, por su parte, la forma media de *phaíno*: sacar a la luz del día, poner en la claridad. *Phaíno* pertenece a la raíz *pha-*, lo mismo que *phôs*, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo.

Y agrega:

Como significación de la expresión ‘fenómeno’ debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los *phainόμενα*, ‘fenómenos’, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *tà ónta* (los entes).<sup>50</sup>

En esta cita el filósofo alemán expresa el primer sentido de *fenómeno* que hay que considerar. El sentido definitivo, y que no está en contradicción con el presente, lo enuncia y explica un poco más adelante al abordar el sentido del término *fenomenología*.

De acuerdo con el primer sentido aquí enunciado, es necesario aclarar que fenómeno debe comprenderse como lo que sale a la luz, lo que se muestra *desde* sí mismo. Este énfasis en el “en sí mismo” excluye toda interpretación de fenómeno como mera apariencia o manifestación de una realidad que subyace sin mostrarse ella misma y que, sin embargo, posibilita toda mostración. La interpretación heideggeriana se coloca frente a una larga tradición que se remonta a Platón y culmina con Kant. En efecto, lo que se muestra no es distinto de lo que *es*; tras de lo que se muestra, en sentido estricto, no hay nada.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 27.

Así, nuestro filósofo entabla un diálogo con la antigua Grecia y con los filósofos neokantianos, en específico con Rickert. Con base en estas consideraciones, señala lo que no debe entenderse por fenómeno y dirige el sentido propio del término hacia la fenomenología. En efecto, con Platón se inicia la idea de que este mundo, en el que estamos, no es sino un mundo de apariencias. Este mundo sensible, sujeto al devenir y a la contingencia, no se basta a sí mismo; por el contrario, debe su ser a otro que le da consistencia y fundamento. Lo que nosotros creemos conocer (*doxa*), los entes, no es sino el reflejo de las Esencias o Ideas en sentido absoluto. Este mundo es, pues, copia, apariencia. De él no tenemos un conocimiento necesario, sino que transitamos por el camino de la opinión o *doxa*. El conocimiento de lo necesario corresponde al intelecto (*noûs*), y sólo mediante este último podemos acceder a lo inteligible, esto es, al mundo de las Ideas, del Ser.<sup>51</sup> A partir de esta escisión entre lo que es y lo que parece, el fenómeno queda restringido al ámbito de esto último. De forma que la *apariciencia* o el *parecer* constituyen, en este sentido, un pretender, un “querer ser” lo que no se es, un encubrimiento o disfraz de lo que realmente se es. La cosa en sí estaría siempre detrás de ese “velo” que constituye la apariencia, la cual, en este sentido, sería la modificación privativa de fenómeno.<sup>52</sup>

Sin embargo, Heidegger nos dice:

Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno, es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de *phainómenon* (“fenómeno”= lo que se muestra, y “fenómeno”= apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e. d. ser fenómeno, *puede* mostrarse como algo que él *no* es, *puede* “tan sólo parecer” [...] <sup>53</sup>

De manera que lo que parecería a primera vista ser una contradicción alude a una significación más originaria del término *fenómeno* de la cual debe retenerse el constitutivo “mostrarse”. Fenómeno

<sup>51</sup> Recordemos el mito platónico de la caverna, cf. *Rep.* VII, 514a-515 c.

<sup>52</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 52.

<sup>53</sup> *Idem.*

es *lo que se muestra* y también *la apariencia*, sólo que *lo que aparece*, en el sentido de *apariciencia*, es también y en primera instancia un *mostrarse*. Dicho de otro modo: todo *parecer* necesita de un “previo” *mostrarse*. La *mostración* es la “condición de posibilidad” de todo *parecer* o *manifestarse*, lo que *parece* implica lo patente, el *mostrarse* como tal.

El término fenómeno también suele comprenderse como *manifestación*. *Manifestación*, a su vez, se interpreta como aquello que da noticia de algo que no se muestra a sí mismo —aquí podríamos considerar todo tipo de indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos—. <sup>54</sup> Aunque el *manifestarse* es un *no mostrarse*, un *no salir a la luz lo que es, en tanto que es*, este *no mostrarse* no debe confundirse con el *no mostrarse* de la *apariciencia*. En efecto, este último supone un encubrimiento: lo que parece nos es dado pretendiendo ser lo que no es. Por ejemplo, si al anochecer voy caminando por una calle y a lo lejos veo una silueta, ésta puede *parecer* una persona; sin embargo, al acercarme corroboro que se trata de un poste de luz. Ese objeto tenía la *apariciencia* de algo que no es, es decir, me es dado como lo que no *es* realmente. En cambio, en el caso de la *manifestación*, ésta se da como anuncio o aspecto remisivo de algo, no como un *parecer* tal o cual cosa. Cuando, por ejemplo, tengo manifestaciones o síntomas de una gripe, puede ser que ésta no se muestra todavía como tal, pero se *anuncia*.

Ahora bien, del mismo modo que todo fenómeno, en el sentido de *parecer*, supone al fenómeno en sentido de lo que se muestra, el *manifestarse* lo supone también:

Aunque el “*manifestarse*” no es jamás un *mostrarse* en el sentido del fenómeno, sin embargo, *manifestarse* sólo es posible *sobre la base* del *mostrarse* de algo. Pero este *mostrarse* composibilitante del *manifestarse* no es el *manifestarse* mismo. *Manifestarse* es *anunciar-se* por medio de algo que se muestra. Cuando se dice, entonces, que con la palabra “*manifestación*” [“*Erscheinung*”], apuntamos a algo en lo que se manifiesta una cosa que no es ella misma “*manifestación*”, no queda cir-

<sup>54</sup> Cf. *Idem*.

cunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien *supuesto* [...].<sup>55</sup>

En esta ocasión, al hablar de fenómeno como manifestación, Heidegger está argumentando contra la crítica de Rickert a la fenomenología. Según este último, la pretensión fenomenológica de acceder a las cosas mismas es problemática, ya que entre lo que me es dado y lo que es existe siempre cierta mediación.<sup>56</sup> Para Heidegger, en cambio, la noción de manifestación, entendida como lo que se anuncia y no se muestra y luego como lo anunciante mismo, resulta confusa.<sup>57</sup>

Fenómeno como aquello que *se muestra en sí mismo* puede darse como apariencia, manifestación, mera manifestación, etcétera. Todas estas formas no son sino modos que remiten a este mostrarse original que es el fenómeno. Para Heidegger, la distinción entre lo que se muestra, la apariencia y la manifestación es irrelevante; todas remiten al fenómeno en su sentido originario:

Fenómeno — el mostrarse-en-sí-mismo — es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo *remitante* (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [*“Phänomen”*]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno.<sup>58</sup>

Ahora bien, una vez asentado el significado del término *fenómeno*, Heidegger se pregunta por el término *lógos*, para así poder comprender lo que en su raíz etimológica significa *fenomenología*. Al preguntarse por la naturaleza de la fenomenología, y reconociendo en ésta

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>56</sup> Sobre la noción de “fenómeno” en los neokantianos, Ángel Xolocotzi nos dice: “Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno.” Ángel Xolocotzi, “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la ‘fenomenología’ en Hegel y Heidegger”, *Eidos. Revista de Filosofía*, n. 12, 2010, p. 13.

<sup>57</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 53.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 54.

su carácter descriptivo, surge la cuestión sobre qué es lo que la fenomenología debe describir, es decir, ¿qué es lo que debe “hacer ver”? La pregunta misma contiene ya, de algún modo, la respuesta: lo que la fenomenología tiene como meta describir es el fenómeno.

Es precisamente al *lógos*, en su sentido más originario, a quien compete *hacer ver lo que se muestra*, esto es, el fenómeno. En efecto, su función original es “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”.<sup>59</sup> Todo “decir” es *hacer ver lo que se muestra*, hacerlo patente. De forma que al *lógos* o discurso pertenece también la posibilidad de la expresión y la comunicación.

Así pues, si bien al inicio del séptimo párrafo de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que fenómeno es *lo que se muestra —lo automostrante, lo que sale a la luz—*, al señalar el sentido definitivo de fenómeno nos dice:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.<sup>60</sup>

Esta cita, que a primera vista parece contradecir lo inicialmente dicho, en realidad reitera lo indicado por Heidegger en su lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: “Lo que se muestra en sí mismo no tiene por qué ser la cosa misma. [...] La impresión directa no garantiza absolutamente nada.” De ahí la tarea de la fenomenología y el papel fundamental que el filósofo alemán atribuye a la destrucción. Lo que inmediatamente se muestra lo hace de manera encubierta. El encubrimiento, como dijimos anteriormente, pertenece al propio mostrarse. Que no sea *algo* distinto del mostrarse, *algo* de lo que eventualmente se pueda prescindir, significa que tiene carácter constitutivo. De modo que a partir de lo hasta ahora expuesto sobre la noción de fenómeno, se hace imprescindible comprender que éste es un mostrarse desde sí mismo, mas no de mane-

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 58.

ra nítida o transparente sino encubierta. La tarea de la fenomenología, como ya se ha señalado, será desmontar la historia de este encubrimiento constitutivo a través de la destrucción.

En el séptimo párrafo de *Ser y tiempo*, al que acabamos de dedicar un sucinto análisis, Heidegger afirma: “[...] tanto el *punto de partida* del análisis, como el *acceso* al fenómeno y la *penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieren una particular precaución metodológica.”<sup>61</sup> Lo anterior quiere decir, como lo acabamos de mencionar, que si bien fenómeno es lo que se muestra desde sí mismo, esto no significa que lo haga libre de encubrimientos que la fenomenología debe poner al descubierto. Hemos indicado, también, que ya en las primeras lecciones esta tarea corre a cargo de la destrucción, momento del método hermenéutico al que Heidegger dedica especial atención.

En *Ser y tiempo*, la importancia de la destrucción se reitera y al hacerlo se enfatiza su carácter crítico. En esta obra Heidegger afirma:

La fenomenología hermenéutica está obligada a un desmontaje crítico de los presupuestos que han determinado el pensamiento occidental. [...] Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia esencia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.<sup>62</sup>

De lo anterior es posible concluir que:

[...] la destrucción no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 46.

cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel.<sup>63</sup>

Lejos de pretender sepultar el pasado en la nada, la destrucción debe hacer patentes los presupuestos encubiertos; ésta es su función *positiva*. La *negativa*, la que hemos comprendido como desmontaje, es sólo implícita e indirecta.<sup>64</sup>

El cometido de la destrucción supone una revisión profundamente histórica anclada en la propia historicidad del Dasein. Sin embargo:

[...] La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento.<sup>65</sup>

La tendencia deshistorizante de la filosofía, la comprensión de sí misma en términos absolutos y la búsqueda de objetividad la aleja de sus preguntas fundamentales. Esta tendencia a la objetividad, característica de las ciencias naturales, se extiende a la propia ciencia histórica, la cual silencia su propia historicidad y se pierde en objetivaciones que hacen del pasado algo así como un fósil anquilosado que ya no dice nada sobre la conexión fundamental entre vida e historia. Se olvida que del carácter histórico del Dasein nace la posibilidad de la ciencia histórica y, en general, de toda ciencia. En efecto:

El ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein mismo, prescindiendo de si éste es un ente 'en el tiempo' y del modo como lo sea. El carácter de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) es previo a lo que llamamos historia (*Geschichte*) (el acontecer de la historia universal).<sup>66</sup>

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>64</sup> Cf. *Idem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 43. Véase nota del traductor: "Historicidad se dice en alemán *Geschichtlichkeit*, y esta palabra deriva de la palabra alemana *Geschehen*, que quiere decir aconte-

Reconocer la naturaleza irreductiblemente histórica del hombre y el carácter eminentemente comprensivo e interpretativo del conocimiento de ninguna manera implica el abandono al relativismo o escepticismo. Por el contrario, supone reconocer la constitución misma del conocimiento humano y de las ciencias, tanto naturales como históricas.

En efecto, frente a la fenomenología husserliana que ve en la intuición el modo primario de acceso al mundo, Heidegger propone la intuición comprendedora. Así, afirma que “la aprehensión se lleva a cabo como comprensión”.<sup>67</sup> Además, como lo señalamos anteriormente, la considera suelo o base de todo el quehacer fenomenológico.

En *Ser y tiempo*, Heidegger parte de las consideraciones logradas en sus lecciones de Friburgo y Marburgo a propósito del método y de la necesidad que ve de encontrar las categorías que den cuenta del ámbito originario de la vida misma. El regreso a las cosas mismas que en Heidegger es visto como *el regreso a la vida vivida en términos de significatividad* lo lleva a afirmar que el método no es un instrumento o herramienta que se impone al asunto en cuestión, sino que —por el contrario— es del asunto en cuestión del que brota el método y el modo de tratamiento de los fenómenos que, para él, conforman una unidad.<sup>68</sup> Sin embargo, no debemos olvidar que *volver a las cosas mismas* no significa volver a una realidad que estuviera ahí, frente a nosotros, firmemente consolidada y esperando a ser conocida. *El regreso a las cosas mismas* debe leerse como *regreso al encuentro con las cosas mismas*. Es de este encuentro del que la filosofía,

cer. La *Geschichtlichkeit* es, pues, el carácter ‘aconteciente’ de la existencia humana. *Geschichte* significa la historia, entendida como el acontecer humano. En alemán la historia entendida como el saber histórico se dice con otra palabra: *Historie*.” *Ibidem*, p. 469-470.

<sup>67</sup> La fenomenología consiste en describir las vivencias, esto es, la propia donación de la cosa: “[...] Dicha ciencia debe ser entendida como un modo de la investigación determinada por este ‘objeto’ [...] El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto; es decir, ‘nace de una determinada problemática de una región de objetos’. Por ello también Husserl indicó que el método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al ‘objeto’ por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el ‘objeto’ [...]” Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 51-52.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*, p. 127.

comprendida como fenomenología hermenéutica, debe dar cuenta. Es al *encuentro* al que la filosofía debe ceñirse si no quiere caer en el difícil terreno de la sustentación científica de la metafísica. Al atender la cuestión del acceso, del encuentro, la consideración del hombre como Dasein resulta fundamental. Si al Dasein compete la existencia como modo de ser, si de este término hay que reparar en la partícula *ex* que hace manifiesto su modo de ser como apertura, resulta claro que Dasein no es sinónimo de sujeto, de conciencia o de interioridad, sino de *ser en el mundo*. De forma que si no perdemos de vista su condición de apertura, del afirmar que el encuentro con los entes es siempre comprensivo e interpretativo no debe entenderse que la comprensión y la interpretación son propiedades que el Dasein añade a los entes que vienen a su encuentro. No se trata de propiedad alguna que se yuxtapone a los entes, sino de establecer la condición de posibilidad fáctica de su encuentro.

Situado en el intento de descripción del ámbito que posibilita el acceso a las cosas mismas —esto es, situado en la apertura que caracteriza al Dasein—, Heidegger expone los modos en los que esta apertura se da. Tales son: encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y habla o discurso (*Rede*). “El comprender es un modo fundamental del *ser* del Dasein.”<sup>69</sup> Así, *comprender*, en sentido originario y existencial, no apunta a un tipo de conocimiento entre otros. El conocimiento, concebido en términos de representación y objetividad, está condicionado por el comprender. Este modo de apertura preteórico alude al significado que tiene en castellano el término *comprender* cuando se utiliza, por ejemplo, para decir que alguien “entiende de cocina” o “de coches”. Estas expresiones no significan que quien las emite tenga un conocimiento teórico del cocinar o sea ingeniero automotriz, sino que sabe cómo conducirse en estos campos. Que sepa conducirse significa, a su vez, que *es capaz* de algo, que *puede* hacer frente a estos asuntos. Nótese que hemos vinculado los términos *comprender*, *saber*, *ser capaz de* y *poder*. Este vínculo pone de manifiesto, primero, el carácter preteórico ya asentado del comprender; segundo, que se *es capaz de* o se *puede* hacer tal o cual cosa determinada porque la

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 167.

existencia, en tanto que apertura, es ella misma poder-ser. En este sentido, la posibilidad como modo de ser del Dasein es anterior a toda posibilidad concreta. De forma que “[...] la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”.<sup>70</sup>

La posibilidad, como determinación ontológica del Dasein, se distingue de la posibilidad lógica como la contingencia de algo que puede o no pasar y de la posibilidad entendida como potencia, como lo que todavía no es pero puede llegar a ser. Posibilidad mienta el carácter no concluido de la existencia. Con esta noción se hace patente, pues, el carácter temporal e histórico de la existencia.

Ahora bien, en *Ser y tiempo* el comprender, base de todo acceso al mundo, se hace explícito como modo de la apertura que es la existencia. Lo mismo sucederá con la interpretación, noción íntimamente ligada al comprender y que en las primeras lecciones Heidegger había apuntado como segundo momento del método fenomenológico —tales momentos son: reducción o reconducción, reconstrucción o interpretación y destrucción—. A propósito de la interpretación, Heidegger nos dice en la obra de 1927: “A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (*Auslegung*). En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo.”<sup>71</sup>

Hemos mencionado ya a lo largo de este capítulo el énfasis que Heidegger pone en el carácter significativo del ser en el mundo. Siendo en el mundo, tratamos, de un modo u otro, con aquello y aquellos que nos rodean. El término *trato* expresa el modo de ser esencialmente práctico en que el Dasein se relaciona inmediatamente con el mundo,<sup>72</sup> pero además —y esto es fundamental—, es expresión de su modo de ser. Una de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein es el cuidado (*Sorge*), término con el que Heidegger se refiere al habérselas con, al ocuparse (*Besorgen*) de los entes que comparecen en el mundo circundante y la solicitud (*Für-*

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>72</sup> Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 168.

*sorge*) como modo propio de tratar a los otros.<sup>73</sup> El mundo, para el Dasein, no es aquello que está ahí frente a nosotros, sino aquello que mediante la ocupación —ya sea práctica, teórica o productiva— determina nuestro estar en el mundo.

Que el mundo sea caracterizado como esa red significativa, ese plexo referencial en el que estamos ya siempre, implica que los entes intramundanos son concebidos, justamente, en su carácter referencial, esto es, en su *para qué*. La interpretación hace explícito este carácter *previamente* comprendido: “Lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su ‘en cuanto qué’. El ‘en cuanto’ expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación.”<sup>74</sup>

Ahora bien, que la interpretación haga explícito lo comprendido no debe entenderse en términos teóricos, pues no significa que ésta *enuncie* lo comprendido. La interpretación, al igual que el comprender, debe concebirse desde ese ámbito preteorético al que Heidegger ha retrotraído el quehacer fenomenológico. En este sentido, el filósofo alemán afirma: “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de ‘algo en cuanto algo’ es *previa* al enunciado temático acerca de él. No es en éste donde surge por vez primera el ‘en cuanto’, sino que en él tan sólo se expresa.”<sup>75</sup>

*Previos* son tanto el comprender como la interpretación. Esto significa que condicionan nuestro modo de acceso al mundo en su totalidad. En el lenguaje heideggeriano de *Ser y tiempo* hay que afirmar que ambos tienen carácter existencial. El carácter *previo* o *a priori* del comprender y de la interpretación no permite que esta última —si bien ha sido caracterizada como explicitación del comprender— se conciba, en su sentido originario, como un estadio cronológicamente posterior al comprender o como derivada de éste.

Que la interpretación haga explícito el comprender, pero que no deba concebirse en términos cronológicos —es decir, como aquello que *viene después*—, nos exige pensar sincrónicamente la relación

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 156-157.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 172-173.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 173.

entre comprender e interpretar. El sentido etimológico de “interpretación” nos permite entender que ésta no es posterior a lo comprendido, sino que lo hace manifiesto. En efecto, interpretación (*Auslegung*) viene de *legen* (‘poner’, ‘colocar’, ‘extender’) y significa literalmente “colocar fuera”, “exponer”, “poner a la vista”.<sup>76</sup>

La interpretación (*Auslegung*) apenas se distingue de la comprensión (*Verstehen*); de hecho, la desarrolla. La *Auslegung* es una explicitación de lo dado en la comprensión de la significatividad previamente abierta del mundo que responde a la estructura de algo en cuanto algo (*etwas als etwas*); una significatividad que arranca de lo dado inmediatamente de una manera preteórica y prerreflexiva en el mundo de la vida cotidiana. La comprensión es global, la interpretación es local.<sup>77</sup>

Que la interpretación se funde en la comprensión implica que siempre se da sobre algo a partir de algo y desde un contexto que Heidegger denomina *haber previo* (*Vorhabe*). Con esta expresión se intenta poner de manifiesto que no hay interpretación que surja del vacío. En sentido estricto, hay que afirmar que “la interpretación no arroja cierto ‘significado’ sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.”<sup>78</sup>

Si nos atenemos a la experiencia en términos fenomenológicos, hay que reconocer que nunca experimentamos simplemente cosas o entes. Las cosas en cuestión están ya siempre revestidas de sentido; no les agregamos, en un momento secundario, etiquetas con un significado preciso. Hemos señalado con anterioridad que aún la consideración teórico-científica del ente parte inevitablemente de ciertos supuestos. En efecto, querer eliminar todo presupuesto es ya una posición, un punto de partida. La interpretación teórica tiene como base la interpretación originaria a la que hemos aludido; por eso hay que evitar la identificación de interpretación y tematización.

<sup>76</sup> Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 119.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 48-49.

<sup>78</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 173.

En esta última, la interpretación considera al ente en términos teórico-reflexivos. Esta consideración, propia de las ciencias particulares –por ejemplo, de la biología, pero también de la filología–, sí tiene carácter derivado respecto del comprender e interpretar originarios que se llevan a cabo en términos preteóricos. La interpretación teórica es un modo más de la interpretación que, aunque lo pretenda, no puede abstraerse de los supuestos que la determinan:

La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado. Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que ‘está allí’, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está ‘puesto’, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa.<sup>79</sup>

Es precisamente esta condición fundamental de la interpretación la que la búsqueda de objetividad y neutralidad propias del conocimiento científico ignoran. Desde esta consideración estructural de la interpretación, esto es, previa o *a priori*, la verdad no está en la consecución de lo objetivo e imparcial sino, justamente, en la atención a su naturaleza eminentemente comprensiva e interpretativa.<sup>80</sup>

La consideración del comprender y de la interpretación en su carácter existencial-formal supone una reconducción del filosofar al ámbito de la condición de posibilidad del encuentro con los entes, *condición de posibilidad* que no debe entenderse en términos trascendentales pues está necesariamente anclada en la facticidad. Tal reconducción supone a la vez que, como lo hemos indicado, el sentido no es algo que se añada a los entes, sino que los precede: “El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté ‘detrás’ de él o que se cierna en alguna parte como ‘región intermedia’.”<sup>81</sup>

La radicalidad de estas consideraciones pone de manifiesto la superficialidad de las afirmaciones que se limitan a asentir que toda

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>80</sup> Cf. Pilar Gilardi, “El problema de la verdad histórica...”.

<sup>81</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 175.

interpretación es relativa o subjetiva, ya que siempre depende del punto de vista o perspectiva de quien las lleva a cabo. Dichas aseveraciones no son falsas, pero sí banales si no se apoyan en el carácter estructural de la interpretación y en las repercusiones filosóficas que ésta implica.

Ahora bien, si toda interpretación tiene como base la comprensión y si ambas nociones tienen carácter *a priori*, entonces es necesario afirmar que incluso el conocimiento científico —que pide el rigor de la demostración evidenciante y exige que en la demostración no se presuponga lo que se quiere demostrar— se mueve en un círculo científicamente llamado *círculo vicioso* (*circulus vitiosus*). Esta situación, de la que no parecen escapar las ciencias naturales, es todavía más acuciante en la ciencia histórica. A ojos de quienes consideran no científica esta circularidad:

El quehacer de la interpretación histórica queda excluido *a priori* del dominio del conocimiento riguroso. Mientras no se elimine este *factum* del círculo en el comprender, la historiografía tendrá que resignarse a posibilidades de conocimiento menos rigurosas. Ella podrá compensar, en cierta medida, esta deficiencia mediante la ‘significación espiritual’ de sus ‘objetos’. Pero ciertamente el ideal sería, incluso en opinión de los propios historiadores, que el círculo pudiese ser evitado y hubiese esperanza de crear algún día una ciencia histórica que fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza.<sup>82</sup>

La ciencia histórica es así degradada a una especie de “segundo orden”. Ver este círculo como una imperfección y buscar cómo evitarlo significa no comprender en absoluto la estructura del conocimiento.<sup>83</sup> Lejos de evitar el círculo, las ciencias deben comenzar por reconocerlo. Ésta es —lo hemos indicado anteriormente— la tarea de la hermenéutica:

Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>83</sup> Cf. *Idem*.

entrar en él en forma correcta. [...] (En el círculo) se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.<sup>84</sup>

<sup>84</sup> *Idem.*

# Análisis hermenéutico de algunos textos de la obra de Edmundo O’Gorman

Una vez que hemos asentado en los capítulos primero y segundo tanto el propósito de O’Gorman y su idea respecto de la ciencia histórica como los fundamentos conceptuales que a nuestro parecer resultan de gran apoyo para comprender las tesis sobre las que el historiador lleva a cabo su tarea historiográfica, nos encontramos en disposición de revisar de cerca el análisis hermenéutico que O’Gorman realizó en distintos textos con diferentes temas y de diversa índole. Por ello, a continuación nos detendremos, primero, en el examen del libro *La idea del descubrimiento de América*; después, en el del ensayo “El engaño de la historiografía”; y, finalmente, en el del prólogo –o estudio preliminar– de *Estudio natural y moral de las Indias*. De ellos, los dos primeros pertenecen a la década de 1940, época en la que, como lo indicamos al inicio de este libro, se circunscribe el estudio de O’Gorman sobre la obra heideggeriana; mientras que el último es de 1962.

## *Sobre La idea del descubrimiento de América (1949)*

Seguramente entre los intereses más sobresalientes en la obra de Edmundo O’Gorman están la pregunta por el ser de América y la discusión que sobre ella se ha generado. Dos de sus libros más conocidos están dedicados a esta cuestión: *La idea del descubrimiento de América*, de 1949, y *La invención de América*, de 1958. Sin embargo, tal interés lo podemos encontrar no sólo en estos textos emblemáticos, sino también en prólogos, introducciones y ensayos.

A continuación nos proponemos llevar a cabo un análisis hermenéutico de algunos pasajes de los libros citados. Dicho examen tiene como objetivo, por un lado, hacer relevante el estatuto herme-

néutico característico del proceder de O'Gorman y, por el otro, mostrar la cercanía de dicho proceder con la idea de Martin Heidegger respecto de la hermenéutica. Con esto, lo que pretendemos mostrar es, justamente, la apropiación de la filosofía heideggeriana por parte de O'Gorman. Así pues, resulta fundamental recordar el sentido aquí utilizado del término *apropiación*, con el cual, como lo señalamos al inicio de este libro, no se pretende simplemente mostrar la influencia que el filósofo alemán tuvo en el historiador. El término *apropiación*, tomado de la propia filosofía heideggeriana, indica revivir en toda su intensidad y genuidad las experiencias de la vida, sumergirse en su corriente vital, tomarlas directamente en su significatividad y no, como sucede en la actitud teórica y reflexiva, objetivarlas en conceptos estáticos.<sup>1</sup>

Sin duda, es esta acepción la que coincide con la concepción ogormaniana del quehacer historiográfico y con su idea de la íntima relación que existe entre historia y vida. Pensamos que O'Gorman utiliza a Heidegger con el fin de realizar la tarea que se ha propuesto llevar a cabo con la ciencia histórica: volver a pensarla desde sus fundamentos. Esta tarea no es distinta de aquella que Heidegger se propuso realizar con la filosofía. Por eso podemos afirmar que existe un paralelismo entre el modo de proceder de O'Gorman con la historia y el de Heidegger con la filosofía.

En la década de 1940, el filósofo José Gaos inicia la arduísima tarea de traducir al español *Ser y tiempo*, obra publicada en alemán en 1927 y con sólo una traducción parcial al japonés. La traducción al español de dicha obra será la primera a una lengua occidental y verá la luz en 1951.<sup>2</sup> En los seminarios que imparte en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, el filósofo español presenta los avances de la traducción que discute y comenta con sus distinguidos alumnos, entre los que se encuentra

<sup>1</sup> Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 79.

<sup>2</sup> Cf. Ángel Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, México, Los libros de Homero, 2009, p. 25-37. También del mismo autor, *Una crónica de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, México, Ítaca, 2011, p. 39-123.

Edmundo O'Gorman.<sup>3</sup> Esta situación explica con toda seguridad la cercanía del lenguaje utilizado por O'Gorman en *La idea del descubrimiento de América* con el lenguaje utilizado en *Ser y tiempo*, así como la propia estructura del libro y el objetivo emprendido.

*La idea del descubrimiento de América*, escrita en 1949 y publicada en 1951, constituye la tesis que O'Gorman defendió para obtener el grado de doctor en filosofía por la ya mencionada casa de estudios, además de ser un antecedente evidente del muy conocido ensayo *La invención de América*, publicado siete años después.

Ambos textos expresan con claridad la concepción ogormaniana de la historia. Sin embargo, dada la cercanía de su redacción y publicación con el seminario de Gaos en la Universidad y la traducción de *Ser y tiempo* al español, *La idea del descubrimiento de América* resulta particularmente iluminador para nuestros propósitos. Así pues, veámoslo de cerca.

Al inicio del texto, O'Gorman señala con toda precisión su propuesta: "Abrir una indagación acerca del *ser de América* y determinar la vía segura por dónde dársele cumplimiento."<sup>4</sup> Un poco más adelante añade:

Mas ¿sabemos acaso el *significado* de lo que tan llanamente aceptamos? Admitamos sin dificultad que el vínculo (entre Europa y América) existe, pero ¿de qué tipo de dependencia se trata?, ¿cuál en fin, la realidad histórica que así mentamos? Nada de esto es meridiano, y la claridad que nos seducía se va convirtiendo en tinieblas y duda.<sup>5</sup>

Así, O'Gorman establece tanto la pregunta a tratar como lo decisivo que resulta determinar el *acceso seguro* a esta cuestión que —como el historiador señala— hemos aceptado sin más y que al preguntarnos por su sentido se evidencian la obscuridad y las tinieblas en las que el fenómeno América está envuelto.

<sup>3</sup> Aurelia Valero, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2012, p. 141-143.

<sup>4</sup> Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, p. 9. Las cursivas son nuestras.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 10. Las cursivas son nuestras.

La relación con el inicio de *Ser y tiempo* es patente. Recordemos las palabras de Heidegger:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la *pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión 'ser'? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del 'ser' es el propósito del presente tratado.<sup>6</sup>

Tanto Heidegger como O'Gorman anuncian, al inicio de sus respectivas obras, el olvido de lo que cada uno considera la pregunta fundamental de su quehacer: en el primer caso, lo filosófico; en el segundo, lo historiográfico. En los dos hay una exhortación explícita a replantear la pregunta guía de su pensamiento. En el caso del filósofo, se trata de la pregunta por el *sentido del ser*, mientras que en el del historiador se trata de la pregunta por el *ser de América*, la cual —como veremos enseguida— lleva implícita la pregunta por su *sentido*. En efecto, abrir una indagación sobre el *ser de América* exige volver a plantear la pregunta por su *sentido*, lo que implicará un desplazamiento de la pregunta por el hecho mismo —por el *factum* América— a lo que ésta significa —a su *sentido*—. Para O'Gorman, en la pregunta por el ser de América no sólo está en juego esta problemática en particular, sino el modo de comprender el quehacer historiográfico en su totalidad. Se trata en realidad de cuestionar y volver a plantear los fundamentos de la ciencia histórica. Este cuestionamiento implicará una crítica radical de los supuestos sobre los que se construye el saber histórico. Para llevar a cabo esta tarea, el historiador se vale de un problema determinado —en este caso, el ser de América— y, procediendo hermenéuticamente, evidencia los supuestos en los que el problema descansa.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 23.

<sup>7</sup> Es importante tomar en cuenta el hecho de que podamos encontrar en el proceder de O'Gorman los momentos propios del método hermenéutico señalados por Heidegger

Ahora bien, para comprender la tarea ogormaniana es importante tener en cuenta los conceptos filosóficos de Martin Heidegger expuestos en el capítulo anterior. El desplazamiento del *factum* al sentido no debe interpretarse en términos meramente empíricos sino estructurales. O'Gorman no pretende únicamente llevar a cabo un estudio de las distintas apreciaciones que a lo largo de la historia se han realizado a propósito del fenómeno América. Es indiscutible que en la medida en que la historia es siempre ciencia de lo concreto, es decir, de los hechos que han tenido lugar en un tiempo y espacio determinados, el historiador debe partir de un hecho establecido. En este sentido, no dista de la fenomenología, la cual está obligada a partir de lo que se muestra, del *ente*, para dar cuenta de su *ser*. Esta distinción entre lo que se muestra —los entes, los hechos— y lo que no lo hace de manera inmediata —el ser— exige distinguir los distintos planos a los que el análisis se dirige, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la ciencia histórica. Advertir esta diferencia de registros o niveles del análisis resulta fundamental para comprender el modo en que procede O'Gorman, tanto más porque en su quehacer historiográfico el desplazamiento de un registro a otro no es explícito. De este modo, la lectura de *La idea del descubrimiento de América*, de *La invención de América* y, por qué no decirlo, de su obra en general nos toma desprevenidos.

A propósito de lo anterior, O'Gorman nos dice:

Es el caso, pues, que el problema de una *ontología de América* no ha sido planteada, y puesto que ése es el caso, tampoco podemos esperar, pese al amplio repertorio de meditaciones sagaces y luminosas de tantos talentos americanos, tener a la mano una contestación satisfactoria. [...] Es innegable que en el fondo de esas meditaciones, ya políticas, ya económicas, ya filosóficas, históricas o literarias, alienta la preocupación que hemos señalado como fundamental de todo el pensar americano. [...] Cuantas veces los pensadores americanos se han preguntado por América, y no dejan de hacerlo cuantas veces toman la pluma, no preguntan, sin embargo, por el *ser de América*, sino por las características que definan a ese ente, cuyo ser dan por supuesto.<sup>8</sup>

no significa necesariamente que el historiador los haya tenido presentes. Este señalamiento procede de la propia lectura de los textos de Heidegger y de O'Gorman.

<sup>8</sup>Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento...*, p. 13-14. Las cursivas son nuestras.

O'Gorman reconduce la investigación a la situación en la que ésta se encuentra inmediatamente y señala que la pregunta por el ser de América está rodeada de inquietud, inquietud de auto-comprensión. Se suele responder a esta cuestión haciendo alusión al europeísmo americano, a la dependencia de América respecto a Europa: "Es inquietud, pues, por Europa; pero por Europa, considerada significativamente como el contra-término de la *relación ontológica euro-americana*."<sup>9</sup> La consideración del contexto en el que se encuentra la pregunta por el ser de América pone de manifiesto la preocupación que gravita en el ambiente intelectual de la época en que tiene lugar, preocupación por la identidad de lo americano de la que O'Gorman, en cierto sentido, participa. Dicha preocupación, filosóficamente hablando, lleva implícita la identificación de *ser e identidad*.

A pesar de esta inquietud, la pregunta por el ser de América ha sido ignorada. En efecto —señala agudamente el autor—, la preocupación por un asunto no plantea de suyo cuestiones: "No existe, pues, primaria y originalmente en forma de problema, es decir, en forma de pregunta articulada en una proposición lógica que pide una contestación de la misma índole."<sup>10</sup> La tarea del investigador consistirá, precisamente, en problematizar dicho tema, en cuestionarlo, y de esta forma hacer relevante la noción de América que está dada, por supuesto, en los estudios sobre este asunto. Aún más, su trabajo consistirá en explicitar el hecho de que detrás de toda investigación sobre América existe una precomprensión de su ser.

En efecto, paralelamente al hilo de la reconducción hacia la situación en la que se encuentra la pregunta por América, O'Gorman advierte que las distintas ciencias y disciplinas cuyo tema de investigación es América parten de una comprensión tácita de este ente:

[...] cualquiera que sea ese modo habitual o tradicional de comprender América es preciso que se trate de una noción implícita, porque de ser explícita no habría esa ocultación ontológica de América que hemos podido constatar. Se trata, no se olvide, de un modo de comprender

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 12. Es interesante reparar en el uso de los términos inquietud, preocupación, ocupación y cuidado; todos recuerdan a la noción de cuidado o cura (*Sorge*), según la traducción de Rivera o de Gaos. O'Gorman tratará también esta cuestión al abordar la leyenda del piloto anónimo. Véase *Ibidem*, p. 39-51.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 13.

América que se supone, es decir, de una noción que se implica, no que se explica.<sup>11</sup>

Esta ocultación la podemos confirmar en afirmaciones tales como:

América es el arsenal de la democracia, el país del futuro o un conjunto de Estados, [éstas] son, sin duda, ideas de América; pero ideas que, en todos esos casos, la conciben bajo especie particular que nos remite a una concepción común y general que, claro está, no puede ser otra sino la de que América es un ente.<sup>12</sup>

O'Gorman continua:

América es un ente; mas ¿qué especie de ente? Esto no ofrece dificultad: América se nos ofrece primariamente como un ente geográfico, el ente geográfico así llamado y del cual, precisamente, se predica en común que es, ya un conjunto de Estados, ya el país del futuro, ya, en fin, el arsenal de la democracia, y tantas y tantas otras cosas más.<sup>13</sup>

Efectivamente:

Que América es un ente geográfico, es decir, la porción de superficie terrestre que la ciencia geográfica individualiza con ese nombre, parece ser, pues, la idea en que está implícita la manera habitual de comprender el *ser de ese ente*, y nuestro problema consiste, según arriba explicamos, en explicitar ese modo de comprensión para poder decidir, después, sobre su verdad.<sup>14</sup>

Que la anterior sea la idea implícita en la manera habitual de comprender el *ser de ese ente* significa que es a la geografía a la que debemos el sentido primario de dicha idea. Y ésta nos ofrece la imagen de que América es ante todo una porción de tierra, un continente, es decir, una gran extensión de tierra separada por los océanos. Tal definición, advierte el historiador, se toma como punto de partida incuestionable, sin reparar en que, a su vez, es fruto de

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Idem*. Las cursivas son nuestras.

una interpretación, específicamente una interpretación geográfica. En efecto, la afirmación “América es un continente” supone una larga discusión que gira en torno a su identidad y al reconocimiento de que esas tierras no eran parte de Asia, como solía pensarse. Es precisamente este registro interpretativo —hermenéutico-ontológico, en lenguaje heideggeriano— el que hay que tener en cuenta cuando O’Gorman se pregunta por *el ser del ente América*. La reconducción de la mirada al contexto en el que se encuentra la pregunta por América lleva al historiador a la consideración de que todo encuentro con el mundo es eminentemente interpretativo. Cuestión fundamental, como lo señalamos en el capítulo segundo de la presente investigación, es comprender el sentido de esta consideración, punto de partida de la fenomenología hermenéutica en su totalidad.

De la aceptación sin cuestionamientos de que América es un continente, se seguirá la idea de que fue “descubierto”, la cual atraviesa la interpretación sobre dicho tema prácticamente en su conjunto:

En efecto, si la garantía que tenemos de la verdad de esa idea es que América fue ‘descubierta’, precisamente, como siendo un continente geográfico, es evidente que la noción ontológica implícita, consiste en que se trata de un ser de tal índole o estructura que permite semejante ‘descubrimiento’. [...] detrás de la idea habitual de comprender América está la noción de que América es un ente descubrible.<sup>15</sup>

Es importante señalar que el cuestionamiento que lleva a cabo O’Gorman no pretende poner en duda la investigación geográfica como tal. No está en duda si se trata o no de un continente; de lo que se trata es de hacer explícita esta interpretación y las consecuencias que de ésta se derivan. A ojos de O’Gorman, de la comprensión de América como continente se deriva la posibilidad de su hallazgo, es decir, de su descubrimiento como un hecho en sí y, en consecuencia, de América como un ente en sí mismo. Esta comprensión del fenómeno impedirá un planteamiento correcto del problema ontológico de América, esto es, un planteamiento hermenéutico de la cuestión.

<sup>15</sup> Edmundo O’Gorman, *ibidem*, p. 17-18.

Para aclarar el sentido de la investigación que se ha propuesto iniciar, O'Gorman afirma:

Cualquiera pensará que postulamos el estudio de ciertos acontecimientos para ver si en realidad América fue descubierta. Pero, justamente, no es eso de lo que se trata. En efecto, nótese que una indagación como esa conculca la finalidad que perseguimos, porque iría orientada a partir del supuesto de que es legítimo concebir el suceso bajo la especie de 'descubrimiento', pues que pregunta si eso es o no dicho suceso, y no se olvide que, justamente, lo que hemos puesto en duda es tal legitimidad.<sup>16</sup>

¿De qué trata entonces la investigación emprendida?:

Aclarada la confusión en que pudimos caer, esta pregunta no ofrece duda. Precisa saber, no si cierto acontecimiento es o no el descubrimiento de América, sino la razón que pueda haber para hacer tal pregunta, o dicho de otro modo, si el concepto 'descubrimiento' es realmente adecuado para comprender la totalidad de la realidad histórica de que se trata.<sup>17</sup>

"En efecto, si cuanto deseamos comprobar es la *verdad ontológica*, ya no de América, sino de su 'descubrimiento', lo que procede es analizar, en esa dirección, la proposición historiográfica que enuncia o contiene tal 'hecho', la proposición, en suma, que dice: 'América fue descubierta'."<sup>18</sup> Porque, ciertamente, ¿se trata de un descubrimiento?, ¿de un hallazgo?, ¿de la manifestación de algo que estaba oculto o era secreto? Si por "descubrimiento" comprendemos lo que en estas preguntas se cuestiona, habremos de reconocer, considera el historiador, que quizá dicho término no hace justicia al suceso mismo.

Para mostrar la causa por la cual el suceso ha sido denominado "descubrimiento", es necesario realizar una crítica histórica radical. Con este motivo O'Gorman emprenderá un detallado estudio de la interpretación de los hechos que llevaron a considerar dicho fenómeno como tal:

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 18-19.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.19.

Pues bien, si, según anotamos, la pregunta nos remite a un examen de hechos interpretativos, es claro que venimos postulando un estudio, no del 'descubrimiento de América', sino de su historia, o dicho de un modo más directo, que nuestra tarea consiste en hacer la historia de la historia del descubrimiento de América.<sup>19</sup>

Preguntamos, dice O'Gorman, "por el proceso interpretativo historiográfico de un suceso que ya ha sido concebido como siendo el 'descubrimiento de América'; nos preguntamos, por lo pronto, por ese suceso en cuanto tal".<sup>20</sup>

La tarea emprendida exigirá remover la tradición historiográfica endurecida y cuestionarla en sus fundamentos. En sentido heideggeriano, implica una destrucción.<sup>21</sup> Al preguntar a la tradición

[...] ¿por qué siempre se ha considerado el testimonio de Colón como relativo al 'descubrimiento de América', se contestará que esas andanzas de que Colón nos ha dejado noticias, háyalas concebido como sea, son el 'descubrimiento de América'. Se trata, de un único y mismo 'hecho'. [...] La razón que se invoca consiste, nótese, en afirmar la identidad del 'hecho' como siendo en sí o de suyo el 'descubrimiento de América', por encima de toda interpretación subjetiva. Aunque Colón no entendió haber 'descubierto América', lo cierto es, se dirá, que en efecto no otra cosa fue lo que hizo.<sup>22</sup>

O'Gorman vuelve a subrayar su propósito para evitar equívocos:

El lector desprevenido o prejuiciado podrá pensar que este es un libro más en la polémica Colón-Vespucio y que aquí se trata de demostrar que el florentino y no el genovés es el *verdadero* descubridor de América. Semejante juicio sería, sin embargo, erróneo. Mientras nos situemos en el plano en que se despliega la historiografía tradicional, es evidente que el examen de los textos es favorable a Vespucio. Lo cierto es, no obstante, que el verdadero y más profundo problema consiste en *revelar los supuestos básicos de la comprensión misma del*

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 27-28.

<sup>21</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 43-50.

<sup>22</sup> Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento...*, p. 28.

*suceso bajo la especie de 'descubrimiento', para decidir, en definitiva, no ya quién descubrió América, sino sobre la legitimidad de pensar que 'América' fue 'descubierta'.*<sup>23</sup>

Lo fundamental es, pues, hacer relevante el supuesto sobre el que se edifican las distintas interpretaciones acerca de América. Éstas descansan en la idea de América como una identidad en sí misma, como un hecho exento de interpretación al que el historiador puede acercarse con toda neutralidad y objetividad sin alterar su pretendida identidad. La tradición, ingenuamente, piensa América (y en realidad todo hecho histórico) como un ente que estaba simplemente ahí, esperando a ser descubierto, y del que hay que dar cuenta con toda asepsia. De esta manera, advertirá O'Gorman, la idea de la posibilidad de acceder a los hechos o al ente en cuestión descansa en una noción de ciencia y de vinculación a la tradición metafísica que es preciso cuestionar. En efecto, O'Gorman, conocedor y heredero de la filosofía heideggeriana, al introducir la pregunta por el ser, lo hace ya desde la plataforma de la fenomenología hermenéutica, lo cual implica el reconocimiento de la íntima relación entre *ser* y *sentido*. Para O'Gorman, preguntar por el *ser* de América es preguntar por su *sentido*. La comprensión del ser en términos de su sentido implica una concepción de *ser* que la desplaza al ámbito fenomenológico y que es muy distinta a la que propone la tradición metafísica, esto es, a la idea de ser como substancia, fundamento o cosa en sí. Por eso, resulta indispensable reparar en la comprensión del término *ser* que está en juego en la filosofía tradicional y en la fenomenología heideggeriana.<sup>24</sup>

Esta comprensión fenomenológico-hermenéutica del ser que encontramos como trasfondo en la obra de O'Gorman es justamente eso, un trasfondo. Con esto lo que queremos decir es que en el modo de proceder de O'Gorman no encontramos un desarrollo conceptual acerca de las nociones sobre las que descansa su trabajo. Lo que podemos ver, en cambio, es una clara y precisa enunciación de los conceptos. Así, por ejemplo, hay una evidente mención del

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 43-44. Las cursivas son nuestras.

<sup>24</sup> Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

esencialismo que la tesis sobre el descubrimiento de América supone, pero no encontramos una indagación explícita de las últimas consecuencias que implica la postura suscrita por el historiador respecto a la pregunta ontológica de América; búsqueda en la que está en juego una interpretación de la ontología en su totalidad.

Consideramos que indagar en este trasfondo permite comprender con más claridad el problema al que apunta O'Gorman. En efecto, cuando el autor propone llevar a cabo una *ontología de América*, de ninguna manera se trata, tal y como él mismo lo repetirá, de preguntar por una cosa en sí que espera ser encontrada (descubierta) y posteriormente revestida de sentido. En la discusión sobre la pertinencia de llamar al suceso América *descubrimiento* o *invención* está en juego, como lo acabamos de señalar, una determinada noción de ser, en la que es imprescindible reparar para no caer en aporía.

Como lo señalamos desde el inicio de este libro, el reconocimiento del carácter hermenéutico-interpretativo del método histórico va de la mano de una determinada propuesta ontológica. De forma que la reiterada propuesta del historiador sobre llevar a cabo una ontología de América debe comprenderse desde el horizonte hermenéutico-fenomenológico donde surge la pregunta misma.

Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger se propone reelaborar la pregunta por el ser y, al hacerlo, la lleva a cabo en términos de su sentido. Esto significa reelaborar la pregunta en términos del acceso. Para la fenomenología sólo es lícito moverse en el ámbito del acceso, del encuentro con el mundo, si no se quiere caer en el ámbito de la metafísica, la cual precisamente va más allá de lo que nos es dado en los límites en los que nos es dado. La crítica de O'Gorman al esencialismo parte de la idea de que eso que denominamos *ser* nos es dado siempre en términos de sentido, ya que nuestro encuentro con el mundo es estructuralmente comprensivo e interpretativo, de tal forma que no podemos situarnos fuera del estatuto ontológico que nos compete. El énfasis en que todo conocimiento es eminentemente interpretativo, remite a este estatuto anterior que nos determina totalmente.

Con base en este punto de partida fenomenológico-hermenéutico, hay que reconocer que resulta más pertinente *preguntar por el sentido del ser* y no ya ¿qué es el ser? Esta forma de comprender la

cuestión en el ámbito de la pregunta por el *ser de América* tendría que entenderse como *la pregunta por el sentido de América*. Dicha cuestión, sin embargo, como lo señalamos en el primer capítulo de esta investigación, no es del todo clara en O'Gorman, ya que en su pensamiento no parecen estar explícitamente conectadas entre sí la cuestión ontológica y la hermenéutica. De modo que en ocasiones parece que para él preguntar por el *ser de América* supusiera preguntar por su *identidad*. Esta forma de proceder nada tendría que ver con los supuestos heideggerianos, sino con una forma de apropiación que responde a los intereses del autor y de su época.

No obstante, a pesar de que la unión de principio entre hermenéutica y ontología no es explícita en el historiador, podemos afirmar que reconocer el terreno filosófico en el que O'Gorman se mueve resulta importante para entender el alcance de su propuesta filosófico-historiográfica. Este terreno implica, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la historia, una transformación radical de los conceptos que constituyen ambas disciplinas humanas, transformación que ha determinado el pensamiento tanto histórico como filosófico de los siglos XX y XXI.

*“El engaño de la historiografía” (1946)*

En su corto ensayo “El engaño de la historiografía”, O'Gorman patentiza, una vez más y de manera ejemplar, su pensamiento respecto a lo que debe comprenderse por historiografía y el trasfondo filosófico en el que esta concepción descansa. Este trabajo sintético, en el que se muestra como solía hacerlo, provocativo y desafiante, es una réplica a la colaboración del historiador Silvio Zavala en la obra *México y la cultura*, titulada “Síntesis de la historia del pueblo mexicano”.

En este ensayo, escrito en 1946, O'Gorman señala de manera explícita su vinculación con la filosofía de Martin Heidegger. Recordemos que precisamente en esta época (la década de 1940) tiene lugar el seminario de José Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el cual el filósofo español, paso a paso, presenta ante sus alumnos su traducción de *Ser y tiempo*.

El texto inicia manifestando la convicción, que atravesará todo el pensamiento de O'Gorman, acerca de la íntima relación existente entre vida e historia. Así, el historiador afirma: "La historia o es conocimiento de vida humana o no es nada. Pero el conocimiento de la vida humana depende ante todo de la manera en que el hombre la concibe, es decir, depende del modo en que se concibe a sí mismo."<sup>25</sup> Esta cita, fundamental a nuestros ojos, exige caer en cuenta de la sutilidad de los registros analíticos que plantea. Una primera lectura de ella permite advertir la exhortación radical que O'Gorman hace a propósito de la necesidad de comprender la historia como ciencia en términos mucho más amplios de los propuestos por la modernidad: la historia no es simple conocimiento de hechos sucedidos en el *pasado*. Reducir la comprensión de la historia a *ciencia del pasado* es altamente problemático. Primero, porque si de esta manera se identifica el pasado con una "parcela" de tiempo que puede situarse en una línea temporal, hay que decir que esta linealidad no se corresponde con el tiempo vivido; de modo que la concepción lineal del tiempo debe cuestionarse. Segundo, porque esta concepción de la historia tiene que ver con la exigencia de especialización a la que las ciencias modernas nos ha conducido, especialización que termina (o comienza) por desvincular y fragmentar los saberes sobre la vida humana de los cuales deben dar cuenta en la medida en que tienen su origen en ella. La historia, dice O'Gorman, se concibe como:

[...] una apollada guardarropía; no se la comprende en lo absoluto como algo que a la estructura misma del existir humano atañe. En suma, tal como usualmente se concibe, se escribe y se enseña, la historiografía está viciada radicalmente: convierte a la historia en un asunto de *modas* del ente humano, en vez de comprenderla como una cuestión de *modos* de ser del hombre.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Edmundo O'Gorman, "El engaño de la historiografía", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 186.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 188.

La idea de que el conocimiento histórico es conocimiento de vida, como lo veremos más adelante, está presente a lo largo del ensayo y se vincula con un registro que podemos calificar de “anterior”. En efecto, si *la ciencia histórica es conocimiento de vida humana o no es nada*, es porque como *ciencia* está anclada en la vida misma, cuya esencia consiste en ser historia. En un primer momento, “separamos” analíticamente lo que de suyo es un único fenómeno dotado de unidad. Ciertamente esta concepción de la ciencia histórica hace eco de la larga tradición, de la que Dilthey y Heidegger forman parte, que frente al abrumador éxito de las ciencias naturales en los siglos XIX y XX recuerda la necesidad de reconocer un método propio para esas otras ciencias, encabezadas por la historia, que deben de encontrar su propio modo de proceder. Dicho proceder deberá dar cuenta de la vida misma, vida que es eminentemente comprensiva e interpretativa. Es bien sabido que las ideas de Dilthey resultan esenciales para Heidegger. Por ello, en sus primeras lecciones abordará esta cuestión, primordial a sus ojos, y la llevará al terreno de la fenomenología hermenéutica, de la cual O’Gorman resultará un agudo receptor.

Ahora bien, si la historia es conocimiento de vida humana, la comprensión que se tenga de ésta determinará a su vez la noción de historia como ciencia y de historia en su estatuto ontológico, esto es, como esencial o accidental para la vida misma. En otras palabras, en el reconocimiento de la íntima relación que existe entre historia y vida entran en juego una determinada concepción de hombre y una determinada concepción de historia. A propósito de lo anterior, O’Gorman nos dice:

El hombre se ha entendido a sí mismo de muy diversos modos como animal racional, como criatura de Dios, como sustancia pensante, como máquina; pero al parecer no se ha concebido a sí mismo pura y simplemente como lo que es, como hombre. [...] Martin Heidegger ha desenmascarado los profundos y escondidos motivos de esa manera de proceder y ha puesto en claro, mejor que nadie, ese hecho sobremaravillosamente curioso. Su ya celeberrimo libro representa el más importante esfuerzo en los tiempos modernos de cuantos se tiene noticia en los

anales de nuestra cultura por decir lo que el hombre es; pero no 'como' tal o cual cosa, sino en sí, en su real y auténtica estructura.<sup>27</sup>

El ya célebre libro de Heidegger, como el propio O'Gorman lo indica a pie de página, es *Ser y tiempo*. En éste, el filósofo condensa las tesis principales de su pensamiento, desarrollado desde sus primeras lecciones en Friburgo y Marburgo, y pone de manifiesto la resignificación que lleva a cabo del término hombre. La *destrucción* a la que la historia de la filosofía debe someterse con el fin de poner al descubierto los cimientos desde los cuales se ha desarrollado implicará una revisión de sus conceptos fundamentales, entre los cuales se encontrará la misma noción de filosofía y, como acertadamente lo señala O'Gorman, del hombre comprendido como animal racional.

El término Dasein propuesto por Heidegger para expresar la esencia del hombre no sólo se sugiere para indicar que éste no es primeramente racional o que su animalidad es distinta de aquella que atribuimos a los animales. En realidad, dicha noción patentiza el punto de partida del análisis heideggeriano en su totalidad y la noción de filosofía que está en juego. La pregunta eje del pensamiento heideggeriano es la pregunta por el sentido del ser, la cual, desde el horizonte de la fenomenología hermenéutica, no puede realizarse al margen del hombre comprendido como Dasein.<sup>28</sup> Debido a esta íntima correspondencia, la tarea filosófica emprendida por Heidegger deberá comenzar por analizar las estructuras fundamentales del Dasein.

<sup>27</sup> En la cita a pie dice, a propósito del célebre libro: "*Ser y tiempo*. La traducción española debida al doctor José Gaos se publicará en breve por la Universidad Nacional de México." Cf. *Ibidem*, p. 186.

<sup>28</sup> A propósito del íntimo vínculo entre ontología y analítica del Dasein, Heidegger nos aclara en los *Seminarios de Zollikon*: "En *Ser y tiempo* intenté mostrar los caracteres específicos de ser del Dasein *qua* Dasein en contraposición a los caracteres de ser de lo que no es Dasein, por ejemplo la naturaleza, y por eso los llamé *existenciaríos*. La analítica del Dasein en cuanto existenciaría es, hablando formalmente, una especie de ontología. En cuanto es aquella ontología que prepara la pregunta fundamental por el ser en cuanto ser, es una ontología fundamental. A partir de aquí se torna claro, nuevamente, qué mala interpretación ocurre cuando se entiende *Ser y tiempo* como una antropología." Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007, p. 179.

Dasein es un término alemán compuesto por dos palabras: *sein*, que se traduce por “ser”, y *da*, que puede traducirse al español por “aquí”, “allí” o “ahí”. La traducción clásica de José Gaos sugiere la expresión “ser-ahí”. Sin embargo, actualmente algunos traductores – entre los que se encuentra Jorge Eduardo Rivera, el segundo traductor de *Ser y tiempo* al español – señalan que, además de la complejidad que entraña dicha traducción y de la extrañeza que supone dicha expresión en nuestra lengua, ésta deja de lado la cuestión fundamental que encierra el término Dasein.<sup>29</sup> Es decir, la idea de que Dasein es *el ahí del ser, el lugar del ser*; y que este “ahí” no mienta un lugar determinado sino la apertura que lo constituye y que es propia de la existencia como el modo de ser que le compete. Dado que el Dasein es el ente constituido por el *Ahí*, es posible formular la pregunta por el ser en términos de su sentido. Dasein es ante todo *el ahí del ser*, y podemos decir que es *relación de ser*.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Recordemos la cita tal del capítulo tal que dice: “Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. En el joven Heidegger, *Dasein* se convierte en uno de los principales términos técnicos. Se ha traducido por ‘ser-ahí’, ‘estar-aquí’, ‘ex-sistencia’ e incluso, ‘existir’ y ‘existencia humana’. Pero también resulta cada vez más corriente mantener el vocablo alemán sin traducir, como lo hace Jorge Eduardo Rivera en la última versión de *Ser y tiempo*.” Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 63-65.

<sup>30</sup> A propósito del sentido del término Dasein, Jorge Eduardo Rivera señala: “La palabra *Dasein* es traducida por Gaos por ‘ser ahí’. Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir ‘estar-ahí’; pero ‘estar-ahí’ significa existencia, en el sentido tradicional, es decir, algo enteramente diferente a lo que quiere decir Heidegger con la palabra Dasein. [...] Por eso hemos preferido dejar la palabra Dasein sin traducción. Algunos traductores consideran esto un fracaso y un error. Pero piénsese en palabras tales como *logos, physis, polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía [...]. La palabra Dasein significa, literalmente existencia, per Heidegger la usa en el sentido exclusivo de la existencia humana. Se la podría traducir, pues, por *existir o existencia*. Pero con esto se pierden todas las alusiones que Heidegger hace implícitamente a la etimología de la palabra: *Dasein* significa literalmente ‘ser ahí’, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy día, la mayoría de los traductores.” Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 454.

Ahora bien, al final de la cita de O'Gorman que hemos transcrito, el historiador acierta agudamente al señalar que Heidegger no define al hombre identificándolo con una cosa o con un ente determinado puesto que éste no es una cosa o un ente más entre los otros. Que esto sea así no se debe a que el hombre sea superior a los demás entes, sino a que su modo de ser es radicalmente distinto. A ojos de O'Gorman, la importancia de la revisión que Heidegger lleva a cabo del término hombre estriba en no circunscribirlo a una esencia definida y concluida, sino en señalar justamente su carácter de apertura expresado en su historicidad constitutiva.

Heidegger elige el término *Existencia* para expresar el modo de ser del Dasein y afirma: "El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos *existencia*."<sup>31</sup> El sentido del término existencia que debemos retener es el que proviene de su raíz etimológica: *Existenz*, que se traduce como el "estar fuera de...", como lo ex-céntrico, es decir, fuera del centro; aunque, en sentido estricto, no hay ningún centro que se abandone en esta salida y se trata sólo de un movimiento de pura expulsión que no deja nada tras de sí pero que tampoco es impulsado por nada.

Esta comprensión del modo de ser del Dasein, que Heidegger ha denominado *existencia*, le permitirá afirmar: "*La 'esencia' del Dasein consiste en su existencia*".<sup>32</sup> En efecto, aquello que responde a la pregunta ¿qué es (*essentia*) el Dasein?, es su existencia; pero este qué (*essentia*) no alude a ningún contenido *quiditativo* o naturaleza determinada. Por el contrario, lo que el filósofo quiere poner de manifiesto es justamente que aquello que determina al Dasein es su indeterminación, el estar fuera de sí, volcado hacia lo otro que no es él mismo.

El carácter indeterminado de la existencia sugiere que ésta debe entenderse como un movimiento de realización continuo, de ejecución, y, por lo tanto, la convierte en una tarea, en un tener-que-ser (*Zu-sein*).<sup>33</sup> El tener-que-ser sugiere la necesidad de ser, pero no esto o aquello, sino "ser siendo". Aquello que tengo que

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 35.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>33</sup> Cf. *Idem*.

ser no me ha sido dado con un fin determinado y preciso. Sin embargo, tampoco se trata de una indeterminación absoluta, ya que el modo de ser del Dasein está determinado tanto por la *facticidad* como por la *posibilidad*. La existencia debe entenderse como existencia arrojada. El carácter de obligatoriedad del *Zu-sein* mienta este doble aspecto: el de tener que ser lo que se es como facticidad y el tener que ser como posibilidad.

A la determinación expresada con el término *Zu-sein*, Heidegger añade la siguiente: “El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío.”<sup>34</sup> La existencia entendida como aquello que ha de ejecutarse en cada momento no puede identificarse con un modo de ser abstracto o general; lo general o abstracto refiere al plano de la lógica, que no se juega en el aquí y el ahora. En dicho ámbito se ha prescindido justamente del pronombre personal. En cambio, la existencia como modo de ser del Dasein es necesariamente singular y, en ese sentido, sólo puede ser en *cada caso mía*: soy yo, no en el sentido de sujeto moderno, sino como singular, quien está irremediablemente involucrado en su realización.<sup>35</sup> Por ello, Heidegger afirma: “La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: ‘yo soy’, ‘tú eres’.”<sup>36</sup>

Estas notas que determinan la comprensión del hombre como existencia, desvinculadas de la pregunta eje del pensamiento heideggeriano —es decir, la pregunta por el sentido del ser—, darán lugar al existencialismo, corriente filosófica representada principalmente por Jean Paul Sartre que, de la cual Heidegger muy pronto se deslindó, afectará profundamente la recepción del pensamiento heideggeriano en México.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>35</sup> Lo que se pretende enfatizar con el uso del pronombre personal es la singularidad característica de la existencia, la facticidad que la determina. El uso del pronombre personal “yo” no debe confundirse con el sentido del “yo” comprendido como conciencia, sustrato o sujeto. Recordemos lo que Heidegger nos dice a propósito de la noción de sujeto: “Toda idea de ‘sujeto’ —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* [...] por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia.” *Ibidem*, p. 71.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 68.

De estas notas que definen la esencia del hombre en términos de existencia, y que Heidegger denomina existenciales, se sigue la historicidad como elemento constitutivo. Ésta ya no es comprendida como una propiedad que unas veces pudiera tenerse y otras no, sino que expresa su propia “naturaleza”.<sup>37</sup>

Si como lo indicó O’Gorman al inicio de su ensayo *la historia o es conocimiento de la vida humana o no es nada*, esta comprensión del hombre le concierne fundamentalmente. En este sentido, afirma:

Se sigue con evidencia de lo anterior que los resultados del pensamiento filosófico contemporáneo orientados en esta dirección no pueden serle indiferentes al historiador, puesto que, según dijimos, el conocimiento histórico no es ajeno al modo en que el hombre se concibe a sí mismo.<sup>38</sup>

Y agrega:

Colúmbrese, entonces, la enorme revolución que está en puerta para la ciencia histórica, y tanto, que significará, no ya la simple renovación de los estudios históricos tal como se vienen concibiendo tradicionalmente, sino en primer término su total destrucción. Sólo sobre sus ruinas podrá levantarse el nuevo edificio; no se trata de echarle un piso más al antiguo.<sup>39</sup>

El término *Geschichtlichkeit* (historicidad), que expresa la esencia del hombre, comparte la raíz etimológica con *Geschichte* (historia),

<sup>37</sup> Importante es el hecho de que la radicalización heideggeriana de la problemática de la comprensión trae necesariamente consigo una paralela radicalización de la problemática relativa al papel de la facticidad (*Faktizität*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*), en el acceso originario al sentido: tampoco éstas pueden seguir siendo pensadas en términos reductivos, como si se tratara de meros factores residuales de opacidad, que representan, a lo sumo, obstáculos para el genuino conocimiento ‘objetivo’ y la verdadera comprensión. En el caso concreto de la historicidad, Heidegger muestra que, al igual que el comprender, ésta debe ser pensada primeramente como una estructura existencial, que representa, como tal, una marca constitutiva de la trascendencia finita. Alejandro Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, n. 30, 2006, p. 16.

<sup>38</sup> Edmundo O’Gorman, “El engaño...”, p. 186.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 186-187.

que es necesario distinguir de *Historie* (historiografía en el sentido de la ciencia histórica):

El término *Geschichte* proviene del verbo *geschehen* (“acontecer”, “acaecer”, “suceder”), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier existencia humana. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes estructuras de sentido que determinan nuestra existencia temporal.<sup>40</sup>

Llegados a este punto es necesario tener claro que:

Si la pregunta por la historicidad nos hace remontar a estos “orígenes”, entonces queda decidido el lugar en que se sitúa el problema de la historia (*Geschichte*). Este lugar no debe ser buscado en el saber histórico (*Historie*) como ciencia de la historia. [...] El modo como pueda la historia convertirse en objeto del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporalidad.<sup>41</sup>

La afirmación implica una doble consideración: por un lado, se reconoce el ser del Dasein como lugar originario de la pregunta por lo histórico; por el otro, se hace patente la necesidad de una reconsideración de la ciencia histórica, que, como sabemos, O’Gorman emprenderá con brío.

Lo señalado por Heidegger en la última cita transcrita, de acuerdo con O’Gorman exige al historiador pensar en los fundamentos de su propia ciencia, la historiografía; tal como ha sido entendida, no da noticia sobre la naturaleza del hombre. Este hecho debe cambiar, ya que el análisis del hombre, al que el propio filósofo nos ha conducido, no puede ser indiferente a las ciencias particulares, las cuales, en especial la historiografía, deben contribuir al conocimiento de la vida humana. En este sentido, el historiador reitera la idea eje de su artículo:

A cierta manera de concebir al hombre, dije, corresponde cierta manera de comprensión de la historia, o lo que es lo mismo, el modo en

<sup>40</sup> Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 100-101.

<sup>41</sup> Martín Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 392.

que se escribe la historia indica el modo como se comprende la vida humana. Tal debe ser siempre la fórmula fundamental de toda crítica historiográfica. La historia tiene la misión de decirnos a su modo lo que es el hombre, no lo que 'le ha pasado' al hombre. Pero la historiografía tradicional nunca pregunta ¿qué es la historia?, siempre pregunta ¿cuál es la historia?, como si ésta nada tuviera que ver con lo que el hombre es.<sup>42</sup>

La afirmación del carácter histórico del hombre –o dicho en términos heideggeriano-ogormanianos, la *historicidad*– pone de relieve su inherente temporalidad. En efecto, el modo de ser de lo histórico, señala Heidegger, sólo puede hacerse comprensible desde su enraizamiento en la temporalidad. “Temporalidad” que a su vez ha sido resignificada y no puede comprenderse más en un esquema lineal o como simple sucesión de hechos, sino como *tiempo originario*. Del mismo modo que el tiempo no es un recipiente *en el que* se está, la historicidad tampoco puede interpretarse como algo que *está ahí* con independencia del hombre. El Dasein no está *en* la historia, sino que él mismo *es* historia: “El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es ‘tempóreo’ porque ‘está dentro de la historia’, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser”.<sup>43</sup>

En este punto O’Gorman retoma a Heidegger al pie de la letra. Veamos las citas pertinentes. El historiador nos dice:

Si el historiógrafo no perdiera jamás de vista que, como enseña Heidegger, lo primariamente histórico es el hombre y no los ‘acontecimientos’ ni las ‘fuentes’ u otras ‘cosas’ por el estilo, caería en la cuenta de que la verdadera misión de la ciencia histórica es la de comprender al hombre en el pasado y no entender el pasado del hombre. Pero como habitualmente se piensa que lo histórico es el mundo de lo ‘ya pasado’, y que de ese mundo sólo quedan algunas cosas, el historiador se esfuerza por entenderlas, pensando ingenuamente que así aprehende ‘lo histórico’, de donde resulta la viciada creencia de que el hombre es histórico sólo porque ‘pertenece’ a ese mundo.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Edmundo O’Gorman, “El engaño...”, p. 187-188.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 393.

<sup>44</sup> Edmundo O’Gorman, “El engaño...”, p. 191.

La tesis de Heidegger sobre este punto señala: “*Primariamente histórico* — hemos afirmado — es el Dasein. *Secundariamente histórico*, en cambio, es lo que comparece dentro del mundo: no sólo el útil a la mano, en su más amplio sentido, sino también la naturaleza del mundo circundante, en cuanto ‘suelo de la historia’.”<sup>45</sup> Así pues, podemos decir que lo que denominamos histórico o historia lo es sólo porque el Dasein mismo en su ser es histórico y no porque él venga a insertarse en un proceso que sucede *en* el tiempo y que llamamos historia.

Ahora bien, el análisis del hombre en términos de existencia e historicidad implica una transformación en la concepción del conocimiento y de la verdad. Ésta ya no puede comprenderse como mera correspondencia o adecuación del interior con el exterior, lo cual implica una reformulación de la noción de “objetividad”: “Objetividad no refiere ya a la posible correspondencia entre el pensamiento y la cosa, sino al reconocimiento del hecho estructural que apunta, que pone de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier acceso científico.”<sup>46</sup>

La objetividad no se entiende ya como aquello que pertenece al objeto con independencia del sujeto, sino como el conocimiento de las estructuras posibilitantes del acceso al mundo. Éstas, en la medida en que tienen carácter ontológico, no son resultado de la “apreciación subjetiva” del individuo empírico:

[...] en el marco del modelo explicativo que Heidegger presenta en SZ, la temática ontológica queda delimitada y definida de modo tal, que ya no apunta a la determinación de los principios y causas últimos del ente, en el sentido del modelo arqueológico tradicional, sino, más bien, a la tematización de las condiciones de posibilidad de la accesibilidad, es decir, de la comprensibilidad, del ente y el ser como tales.<sup>47</sup>

De modo que podemos afirmar que la objetividad no viene dada por la ausencia de presuposiciones ni por la búsqueda de neutrali-

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 397.

<sup>46</sup> Alejandro Vigo, “Comprensión...”, p. 17.

<sup>47</sup> Alejandro Vigo, *Arqueología...*, p. 130.

dad.<sup>48</sup> A lo que apunta la concepción fenomenológica de la verdad es a la superación de la explicación de la verdad en términos de representación o copia, la cual no puede dar cuenta del carácter eminentemente histórico de la experiencia hermenéutica que constituye la vida tal y como es vivida. En efecto, para nosotros los seres humanos, vivir sólo puede comprenderse en términos de situación, facticidad e historia.

El conocimiento se concibe así en términos necesariamente comprensivos e interpretativos, lo que de ninguna manera supone caer en el irracionalismo, sino en el reconocimiento de la estructura propia de la vida. A propósito de esta cuestión, O'Gorman afirma:

¿Quiere esto decir que estamos condenados por siempre a no descubrir nuestra verdad acerca de la historia? En modo alguno. Lo que quiere decir es que no es el tradicional el modo de alcanzarla, y no lo es porque el método mismo adoptado por esos historiógrafos de la equivocadamente llamada escuela científica, les impide ponerse en contacto con la realidad de nuestro pasado al extremo de que, por el hábito, llegan hasta perder la capacidad de interesarse en ello, porque siempre es más cómodo, más fácil repetir indefinidamente lo que ya se ha dicho que descubrir algo por cuenta propia.<sup>49</sup>

“El historiador tradicional se afana por entender y se ufana en sólo repetir lo que otros (las llamadas ‘fuentes’ que ‘consulta’) han dicho acerca del pasado; no se cuida por tratar de comprender la realidad de que hablan.”<sup>50</sup> Y ésta es justamente la tarea que al inicio del ensayo O'Gorman señaló como lo más propio de la historia.

*Estudio preliminar a Historia natural y moral de las Indias (1962)*

El estudio que O'Gorman presenta como prólogo a la *Historia natural y moral de las Indias*, del jesuita José de Acosta, es un ejemplo

<sup>48</sup> La presencia de Heidegger en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer es fundamental en el desarrollo de la hermenéutica. Sobre la rehabilitación de los prejuicios, véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, España, Sígueme, 2007, p. 331-415.

<sup>49</sup> Edmundo O'Gorman, “El engaño...”, p. 190.

<sup>50</sup> *Idem.*

magistral del proceder hermenéutico con un texto. En él están condensadas, de modo tácito, todas sus ideas respecto al quehacer historiográfico.

Con una claridad total, el autor toma una por una las tesis expuestas por Acosta y las *desmonta* hasta llegar a la idea que está en la base de la argumentación y que permite su desarrollo. El desmontaje detallado y delicado del texto lo lleva a iniciar definiendo el sentido y el propósito del prólogo, pero no de éste en particular, sino de lo que debe entenderse cuando se habla de un prólogo en general: "El objeto fundamental de un prólogo es el de aportar aquellos elementos indispensables, no precisamente para la comprensión del contenido objetivo de la obra prologada, sino para situarla con respecto al lector a quien el mismo prólogo va dirigido."<sup>51</sup> En este sentido, es claro que un prólogo no es una síntesis del libro prologado. Su objetivo es situar la obra para el lector, lo cual no debe entenderse como una simple exposición del contexto en el que ésta se llevó a cabo. El verbo *situar* tiene aquí un alcance mayor. Significa *reconducir*<sup>52</sup> al lector al horizonte de sentido *desde* el cual se escribió la obra. Reconducción que O'Gorman logrará ejemplarmente en este estudio.

*Reconducir* al lector al horizonte de sentido desde el cual se escribió la obra implica una apropiación del texto que inevitablemente se realiza desde el presente.<sup>53</sup> Al inicio de este libro, señalamos el sentido primario del término *apropiación* y dijimos que ésta tiene como propósito revivir en toda su intensidad y genuinidad las experiencias de la vida que dieron lugar a las ideas plasmadas en un libro,

<sup>51</sup> Edmundo O'Gorman, "Estudio preliminar a *Historia natural y moral de las Indias*", en *Imprevisibles historias...*, p. 268.

<sup>52</sup> Recordemos el análisis que hemos llevado a cabo en el segundo capítulo sobre los momentos que para Heidegger constituyen el método fenomenológico-hermenéutico, a saber, reducción (reconducción), interpretación y destrucción.

<sup>53</sup> "Claro está que generaciones futuras harán *descubrimientos* adecuados a sus propias preocupaciones —limitaciones—. Esto lo vio muy bien Jacobo Burckhardt hace más de 50 años, cuando en la introducción a su genial *Historia de la cultura griega*, asienta que 'a cada época se le aparece el pasado en forma diferente; por ejemplo —añade—, Tucídides nos puede dar noticia de algo que sólo dentro de cien años será apreciado en todo su valor'. Es pues, gracias a nuestra interna estructura limitada por lo que es posible un mundo que ofrece siempre nuevas y admirables oportunidades para el conocimiento, y de ello debemos sentirnos humildemente orgullosos y agradecidos." Edmundo O'Gorman, "Estudio preliminar...", p. 269-270.

en un tratado o en cualquier expresión del pensamiento de otra época que haya llegado hasta nuestros días. En este sentido, O'Gorman afirma:

De ahí que a medida que se multiplican las ediciones de un libro, éste permanece siempre igual, en tanto que los diversos prólogos correspondientes a cada edición varían enormemente los unos de los otros. Estas variaciones son tanto más sensibles cuánto mayores son las distancias que median. El prólogo, pues, tiene una función de *actualizar* la obra, es decir y en definitiva, de ofrecer al lector un *punto de vista adecuado desde el cual puede situarse* para considerar la obra en cuestión.<sup>54</sup>

Una vez asentado el sentido del estudio que él mismo llevará a cabo, advierte que la obra del padre Acosta ha adquirido, a lo largo de los siglos, el estatuto de *fuentes históricas*; pero, ¿qué significa esta consideración?, ¿sobre qué presupuesto descansa la misma noción de fuente histórica?

El lugar privilegiado que la ciencia histórica otorgará a las *fuentes* va de la mano de determinada concepción de verdad, característica de las ciencias naturales en pleno auge y desarrollo en el siglo XVI, época en que se escribe la *Historia natural y moral de las Indias*. En efecto, la ciencia histórica verá en sus fuentes, por un lado, el fundamento que justificará la objetividad y la neutralidad del conocimiento y, por el otro, la posibilidad de acceder a la experiencia no vivida en primera persona. El concepto de verdad que está en juego aquí descansa en la comprensión del conocimiento en términos de adecuación (*adaequatio*) y de representación. Ciertamente, de lo que se trata es de lograr la aprehensión del objeto en cuestión de la manera más exacta posible, lo cual implica que el sujeto cognoscente “interviene” lo menos posible en dicha captación, es decir, su postura no debe “afectar” en lo absoluto la objetividad del conocimiento mismo.

La comprensión en estos términos del conocimiento y, por ende, de la verdad resulta en general altamente problemática, pero para la ciencia histórica en particular es de una ingenuidad apabullante. Evidentemente O'Gorman no está poniendo en duda la obligación del conocimiento histórico de acceder a las fuentes; sería absurdo

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 268. Las cursivas son nuestras.

hacerlo y él lo sabe. Cuestiona más bien *cómo* éstas son consideradas. Pensar que constituyen una especie de referente inalterable que es posible saquear en búsqueda de verdades objetivas supone el desconocimiento de la estructura eminentemente comprensiva e interpretativa de la verdad. A propósito de lo dicho, recordemos lo señalado por Heidegger en *Ser y tiempo* y de gran importancia para O'Gorman:

Quando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que 'está allí', lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está 'puesto', es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa.<sup>55</sup>

La filosofía moderna, iniciada por Descartes según la opinión tradicional, y las ciencias naturales explican el conocimiento en términos de la relación sujeto-objeto; sin embargo, como lo expusimos en el capítulo dos, para la fenomenología hermenéutica, método del cual O'Gorman hace eco, este proceder cae en aporías difíciles de superar. En él se considera que el conocimiento se lleva a cabo en una "esfera interior", la cual se concibe como un *yo, conciencia o sujeto*, que se encuentra frente a una exterioridad que se entiende como *mundo, naturaleza o realidad*. El problema de este planteamiento está en cómo se puede vincular la esfera interior con la exterior sin negar la posibilidad del conocimiento. Así, Heidegger afirma:

¿Cómo sale este sujeto cognoscente de su 'esfera' interna hacia otra 'distinta y externa', cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?<sup>56</sup>

La fenomenología advierte que realismo e idealismo olvidan que lo que ellos denominan sujeto cognoscente es en realidad un ente ya siempre volcado a eso que designan como exterior, y que

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 174.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 86.

el sujeto no tiene que abandonar ningún fuero interno en búsqueda de aquello que pretende conocer.<sup>57</sup> El cuestionamiento radical que Heidegger realiza sobre la noción de sujeto revela el desconocimiento del modo de ser originario que compete al hombre y que no obedece a la comprensión de éste como sujeto o conciencia. Al hacer relevante el *acceso* al mundo se patentiza que el hombre no es primeramente un ente que esté observando lo que lo rodea, reflexionando, sino que está *en él*, tratando con las cosas, habitándolo y viviéndolo.

Si la verdad se entiende en términos de sentido, el cual tiene como correlato la comprensión, la verdad comprendida como *adaequatio* o concordancia resulta difícil de sustentar. En sentido estricto, en el problema de la verdad no se trata de lograr un acuerdo o correspondencia de un término con otro, o entre el pensamiento, por un lado, y la *realidad* o los hechos, por el otro. La verdad no resulta de comparar el interior con el exterior a través de artilugios mentales. Tal punto de partida necesariamente cae en aporía y resulta injustificable. Por eso el problema de la verdad no se resuelve en el ámbito de la teoría del conocimiento, sino en la concepción del hombre como estructura comprensiva e interpretativa. La verdad no es el resultado de la relación sujeto-objeto, sino del mostrarse de las cosas desde ellas mismas significativamente. Por ello, *verdad*, *fenómeno* y *ser* son términos que deben entenderse en correspondencia.

Hemos expuesto ampliamente que esta idea del hombre, del conocimiento y de la verdad es el trasfondo del análisis historiográfico de O'Gorman, trasfondo que le permite afirmar, respecto del quehacer historiográfico, lo siguiente:

En términos generales, cabe afirmar que los textos que pueden llamarse fuentes históricas han recibido de manos de nuestros historiadores un tratamiento, ciertamente serio, de crítica intensa; pero orientado de una manera insuficiente. Se encuentra fundamentalmente una actitud de considerarlos como — para usar una metáfora expresiva — minas de dónde extraer ciertos datos y noticias. [...] Ya no es posible ignorar que un libro, un texto, una fuente, vienen a ser la respuesta de

<sup>57</sup> "Dirigiéndose hacia...y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre 'fuera', junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez." *Ibidem*, p. 88.

una voluntad, la que, a su vez, descansa en una serie indefinida de supuestos.<sup>58</sup>

La consideración de las fuentes antes descrita “produjo, con relación a las fuentes mismas, una crítica erudita que puso énfasis en la verdad objetiva y originalidad de los datos y noticias, únicos elementos considerados como valiosos”.<sup>59</sup> De esta manera, los intérpretes adoptaron una actitud escrupulosa respecto de las obras mismas. Sólo aquello que resultara del todo original podía considerarse valioso. La búsqueda de originalidad lleva implícita la idea del conocimiento exento de supuestos: “Esta actitud de los eruditos del siglo XIX, con respecto a nuestras fuentes históricas, consistente en un saqueo de datos y noticias aprovechables, dio por resultado la elaboración de un tipo de Historia que es ya absolutamente indispensable superar.”<sup>60</sup> Actitud que, sin embargo, llevó a considerar la obra del padre Acosta como un plagio.

Una vez determinado el trasfondo conceptual del cual parte, O'Gorman, fiel a su quehacer como historiador, se remite a los hechos que permitieron concebir como plagio la obra de Acosta. No es nuestro objetivo repetir y enumerar aquí tan clara y concisamente las polémicas citadas por el historiador a propósito de dicha obra; lo que nos interesa es manifestar cómo O'Gorman logra reconducir el análisis al estado en el que se encontraba la cuestión en distintos momentos fundamentales de su interpretación. En efecto, su propósito no es defender a Acosta frente a quienes lo acusan de plagio, sino mostrar lo que “*el prurito de la originalidad de la información*”<sup>61</sup> lleva consigo; esto es, el rechazo al hecho de que todo conocimiento se construye sobre algo anterior y que el estudio de un periodo histórico pone de manifiesto las ideas que determinan las interpretaciones en cuestión.

La falta de consideración a la complejidad del fenómeno del conocimiento histórico lleva al reduccionismo y al anacronismo:

<sup>58</sup> Edmundo O'Gorman, “Estudio preliminar...”, p. 268.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 273.

Así pues, lejos de ser una conclusión, la observación de ese común copiarse los unos a los otros plantea, en realidad, un problema que debería estudiarse cuidadosamente, porque revela un supuesto al parecer fundamental de toda producción de que se ha venido hablando. Sea de ello lo que fuere, es indiscutible que tratándose de un fenómeno tan general, no puede despacharse sencillamente con un concepto insuficiente y superficial como es el de *plagio*, porque en caso de proceder así, no solamente se desconoce una característica de esa producción, sino que se cierra toda posibilidad de comprender con algún rigor y certeza el sentido peculiar de la actividad misma que tal producción supone y la finalidad que con ella se perseguía.<sup>62</sup>

El anacronismo señalado por O'Gorman consiste, justamente, en someter los textos antiguos a esquemas modernos. Esto implica un profundo desconocimiento del propio texto en el que se lleva a cabo una *imposición* y no una *destrucción* o *desmontaje* como el que el método hermenéutico sugiere. La única manera de evitar imposiciones en la interpretación de un texto está, nos dice O'Gorman, en aprender a *interrogarlo*, a *escucharlo*. De esta manera, propone: "Intentemos, pues, un acercamiento al libro de Acosta; no ya para negarlo con una crítica inadecuada e incomprensiva, sino para interrogar al texto, a fin de que se nos entregue la voluntad de expresión que lo anima y que en él se manifiesta."<sup>63</sup>

El análisis hermenéutico del texto lo lleva a poner de manifiesto los supuestos conceptuales a partir de los cuales se erige la *Historia natural y moral de las Indias*. En gran medida se trata de una deconstrucción conceptual, ya que, como lo señaló O'Gorman al inicio de su estudio, no se trata de llevar a cabo una síntesis del libro, sino de situar al lector frente al libro que se propone estudiar. La aclaración conceptual se inicia justamente con el título: ¿cuál es la idea de "historia natural" allí implícita?, ¿cuál la de "historia moral"?, ¿cuál es el vínculo entre las dos? En efecto: "Este distingo revela no sólo la base estructural del libro, sino una visión peculiar del mundo que constituye un supuesto capital de la mentalidad del autor."<sup>64</sup>

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>64</sup> *Idem*.

Mentalidad que, si bien responde a su época, está llena de matices que O'Gorman se encargará de revelar. De manera breve, el historiador expone el esquema del libro, es decir, los capítulos que lo componen y los temas que se tratan en cada uno de éstos. No obstante, la riqueza de su análisis está en mostrar el origen filosófico de las tesis que propone el antropólogo y naturalista español. Así, se patentiza el conocimiento del historiador mexicano en materia de filosofía antigua.

En todo el libro permea la idea aristotélica del conocimiento y de la verdad, tan importante para el desarrollo de las ciencias naturales en el siglo XVI. Frente a Platón, Aristóteles afirma que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia sensible. No hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos. La "recuperación" de la experiencia sensible llevada a cabo por Aristóteles será fundamental en los albores de la modernidad para determinar lo propio del conocimiento científico experimental.

Sin embargo, es importante recordar que la noción aristotélica del conocimiento no se puede deslindar de la totalidad de su filosofía, esto es, de lo que nos ha llegado a nosotros con el nombre de metafísica y que el propio Aristóteles denominaba Filosofía Primera o Teología. El modo como se recibe su pensamiento a través de la historia implica una resignificación de su filosofía. Así, O'Gorman advierte que, por ejemplo, mientras las ciencias naturales harán lo posible por eliminar todo residuo metafísico de la idea de ciencia y experiencia, en el caso del naturalista español una recepción del Estagirita atravesada por el catolicismo español y por una suerte de humanismo darán lugar a matices que el propio O'Gorman se encarga de mostrar.

O'Gorman divide su estudio sobre la *Historia natural y moral de las Indias* en los siguientes apartados: "Aristotelismo", "Las Sagradas Escrituras y la Patrística", "La libertad de pensamiento", "Verdad y ética", "Lo útil", "Humanismo, libros de ficción y libros de verdad". A través de estos subtítulos, el historiador pone de manifiesto el trasfondo conceptual de la obra del jesuita. La riqueza del análisis nos muestra un aristotelismo permeado por el cristianismo, pero a la vez con una notable independencia respecto de la opinión de los Doctores de la Iglesia y claramente orientado hacia la praxis; lo que

lo lleva a establecer un vínculo fundamental entre verdad y acción o, dicho en otras palabras, entre verdad y ética, que lejos de considerar la contemplación como manifestación más alta de la verdad, tal y como la consideraban los griegos, hará evidente la importancia de la utilidad de la verdad, idea de origen cristiano que en el contexto del “descubrimiento” de América y de la vida de las misiones es totalmente justificada. A estos aspectos del pensamiento del autor se une un cierto humanismo que O’Gorman encuentra en el hecho de que la obra fue escrita en castellano, lo cual suponía la posibilidad de mayor divulgación y garantizaba el acceso fundamental a la Infanta doña Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II, a quien está dedicado el libro, que si bien está escrito en “vulgar” y pretende “acomodarse mejor a aquellos a quien se escribe en vulgar”,<sup>65</sup> de ninguna manera debe confundirse con el género de la novela, mal visto en aquella época por no atenerse a la verdad. En efecto, el valor de la obra de Acosta está en su *realismo*. Lo demás es vana e inútil ficción. De modo que se hace patente que a la historia compete la verdad y nada más que la verdad, la cual está completamente escindida de toda forma de ficción e imaginación.

Pero quizá lo fundamental del análisis de O’Gorman, que lo ha llevado a desmontar “capa” por “capa” la teoría de la historia que permea en *Historia natural y moral de las Indias*, está en la advertencia sobre la ahistoricidad que atraviesa esta obra y que se manifiesta en los matices indicados y en la propia idea que el naturalista español tiene de la historia. A ojos de O’Gorman: “Todo, en efecto, descansa en algo que me parece de una radical ahistoricidad: la convicción de lo que podría llamarse la homogeneidad del pasado.”<sup>66</sup> Ahistoricidad que descansa en una visión metafísica de la historia.

Hemos señalado que el historicismo de O’Gorman abreva del historicismo de Heidegger. En sentido estricto, el historicismo de corte heideggeriano no hace sino recordar el íntimo e ineludible vínculo que existe entre historia y tiempo. Para el filósofo alemán, el acontecer que es la historia tiene su origen en la temporalidad comprendida como finitud radical. Esta última idea, tan caracterís-

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 322.

tica del pensamiento del filósofo de Friburgo, no está presente en la interpretación que O'Gorman lleva a cabo de dicho concepto.

No obstante, si bien la relación que existe entre historia y tiempo suele darse por sentada y nadie cuestiona o pone en duda que la historia, ya como concepto filosófico, ya como ciencia, *tiene que ver* con el tiempo, no es del todo evidente que la noción de tiempo que se tenga determinará la concepción de historia en cuestión. La idea de tiempo propia de la filosofía clásica y particularmente expresada por Aristóteles concibe el tiempo de manera lineal. Esta concepción del tiempo pasará con distintos matices a la concepción científica. El tiempo comprendido linealmente implica una secuencia, esto es, una sucesión ordenada, una serie en la que se pueden medir y localizar eventos que guardan entre sí una cierta relación. Aquí resulta importante reparar en los términos *sucesión, serie, orden y relación de eventos* porque todos ellos suponen la idea de linealidad y continuidad. El tiempo, así interpretado, puede representarse de manera homogénea, como un trayecto *en* el que el hombre transcurre y que, con independencia de él mismo, mantiene cierta identidad. La comprensión del tiempo de manera homogénea se basa en la concepción de que el tiempo es *algo* que está ahí con independencia del sujeto, como un trayecto que el hombre recorre pero que, una vez que ha cesado su existencia, éste continúa, independiente e indiferente a la existencia humana.

La concepción naturalista de la ciencia histórica presupone esta noción de tiempo. Ella misma se construye sobre la idea de tiempo como una sucesión en la que acontecen hechos y eventos de los que da cuenta, fijándolos y localizándolos en esta secuencia temporal. De esta manera, la ciencia histórica comprende el tiempo y por ende la historia como algo *en* lo que estamos y olvida que la condición de la historia es la historicidad del hombre. Recordemos la afirmación de Heidegger a propósito de lo dicho: "El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es 'tempóreo' porque 'está dentro de la historia', sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser".<sup>67</sup> En efecto, el hombre no está *en* la historia, ni *frente* a la historia, sino que él mismo, en su totalidad, *es* historia.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, p. 393.



# Bibliografía

## BIBLIOGRAFÍA DE EDMUNDO O'GORMAN

- O'GORMAN, Edmundo, "Santo Tomás More y la *Utopía* de Tomás Moro en la Nueva España", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 60-74. [Primera edición: 1937]
- \_\_\_\_\_, "Justino Fernández", *Letras de México*, v. 1, n. 18, 1937, p. 8.
- \_\_\_\_\_, "La obra de Luis González Obregón", *Letras de México*, v. 1, n. 31, 1938, p. 8.
- \_\_\_\_\_, "La dominación española de Orozco y Berra", *Letras de México*, v. 2, n. 1, 1938, p. 6-7.
- \_\_\_\_\_, "Hegel y el moderno panamericanismo", *Letras de México*, v. 2, n. 8, 1939, p. 14 -15.
- \_\_\_\_\_, "Dos obras de Ramón Iglesia", *Letras de México*, v. 2, n. 17, 1940, p. 5.
- \_\_\_\_\_, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, n. 1, p. 141-158 y n. 2, p. 305-315.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942, 136 p.
- \_\_\_\_\_, "Sobre un libro de Ramón Iglesia", *Cuadernos Americanos*, México, n. 4, 1942, p. 165-169.
- \_\_\_\_\_, *La conciencia histórica en la Edad Media*, México, El Colegio de México, 1943, 59 p.
- \_\_\_\_\_, "Prólogo a *Historia Natural y moral de las Indias*", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 75-125.

- \_\_\_\_\_, "Estudio preliminar a *Historia Natural y moral de las Indias*", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 268-329.
- \_\_\_\_\_, "Prólogo a *Vida religiosa y civil de las Indias*", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 330-352.
- \_\_\_\_\_, "Ramón Iglesia: el hombre Colón y otros ensayos", *El hijo pródigo*, México, v. 6, n. 21, 1944, p. 185-186.
- \_\_\_\_\_, "Cinco años de historia en México", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, t. X, n. 20, 1945, p. 167-183.
- \_\_\_\_\_, "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, t. IX, n. 17, 1945, p. 21-36.
- \_\_\_\_\_, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, presentación de Juan Ramón de la Fuente, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 350 p. [Primera edición: 1947, Imprenta Universitaria]
- \_\_\_\_\_, "Carta sobre los norteamericanos", *Cuadernos Americanos*, México, año VI, v. XXI, n. 1, 1947, p. 216-224.
- \_\_\_\_\_, "El engaño de la historiografía", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 186-192. [Primera edición: 1947, *Revista Universidad Nacional*]
- \_\_\_\_\_, "¿Lucha pro justicia?", *Cuadernos Americanos*, México, año VIII, v. XLVII, n. 5, 1949, p. 216-224.
- \_\_\_\_\_, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951, 418 p.
- \_\_\_\_\_, "El método histórico de Lewis Hanke. Réplica a una sorpresa", *Cuadernos Americanos*, México, año XII, v. LXIX, n. 3, 1953, p. 210-215.
- \_\_\_\_\_, "Alejandro von Humboldt y la calumnia de América", *Revista de la Universidad*, Universidad Nacional Autónoma De México, v. XIII, n. 12, agosto de 1959, p. 16-18.

- \_\_\_\_\_, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, 222 p.
- \_\_\_\_\_, “América”, *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 73-108.
- \_\_\_\_\_, “Hidalgo en la historia”, en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 379-399.
- \_\_\_\_\_, “Prólogo a *Los indios de México y Nueva España*”, en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, número de edición?, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 400-423. [Primera edición: 1966, Porrúa]
- \_\_\_\_\_, “La Apologética Historia, su génesis y elaboración. Su estructura y su sentido”, en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 424-494. [Primera edición: 1966]
- \_\_\_\_\_, “Estudio crítico a *Historia de los indios de la Nueva España*”, en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 512-552. [Primera edición: 1969, Porrúa]
- \_\_\_\_\_, *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1970, 44 p.
- \_\_\_\_\_, “Comentarios a un nuevo libro sobre el padre de Las Casas”, *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 4, 1971, p. 163-168.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las divisiones territoriales de México*, cuarta edición, México, Porrúa, 1971, 315 p.
- \_\_\_\_\_, “Estudio analítico de los escritos históricos de Motolinía”, en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 553-688 [Primera edición: 1971]

- \_\_\_\_\_, "Fray Bartolomé de las Casas en la *Historia Universal Siglo XXI*", *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 5, 1974, p. 233-239.
- \_\_\_\_\_, "Sobre el problema de la verdad en historia", en Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, (Sepsetentas 126) p. 32-65.
- \_\_\_\_\_, "Historia y Vida", en Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 121-151 (Sepsetentas 126).
- \_\_\_\_\_, *Del amor del historiador a su patria. Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras*, México, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1974, 24 p.
- \_\_\_\_\_, "La historia como búsqueda del bienestar. Un estudio acerca del sentido y el alcance de la tecnología", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 728-753. [Primera edición: 1974, *Plural*]
- \_\_\_\_\_, "Introducción a *Los nueve libros de la historia*, de Heródoto", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 689-710. [Primera edición: 1974]
- \_\_\_\_\_, "Introducción", en Tucídides, *La Historia de la Guerra del Peloponeso*, México, Porrúa, 1975, p. XIII-LXX (Sepan Cuántos 290).
- \_\_\_\_\_, "La historia: apocalipsis y evangelio (Meditaciones sobre la tarea y responsabilidad del historiador)", *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, El Colegio de México, v. 12, n. 4, julio-agosto 1976, p. 5-10.
- \_\_\_\_\_, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1976, 418 p.
- \_\_\_\_\_, *México. El trauma de su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 120 p.
- \_\_\_\_\_, *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública/Diana, 1979, 251 p. (Septentas 51).
- \_\_\_\_\_, "El Estado y la verdad histórica", *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, El Colegio de México, v. 16, n. 91, enero-febrero 1980, p. 21-25.
- \_\_\_\_\_, "En defensa de la toga y el birrete contra Octavio Paz", *Plural*, v. 9, n. 10, 1980, p. 50-56.

- \_\_\_\_\_, "La doble interna contradicción de nuestra herencia colonial", *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, El Colegio de México, v. 17, n. 4, 1981, p. 24-27.
- \_\_\_\_\_, "El heterodoxo guadalupano", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 821-950. [Primera edición: 1981]
- \_\_\_\_\_, *La incógnita de la llamada «Historia de los Indios de la Nueva España» atribuida a fray Toribio Motolinía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 140 p. (Tierra Firme).
- \_\_\_\_\_, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 136 p.
- \_\_\_\_\_, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su porvenir*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1984, 256 p. (Lecturas Mexicanas 63).
- \_\_\_\_\_, "Justo Sierra y los Orígenes de la Universidad de México, 1910", en Eugenia Meyer (ed.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 213-267.
- \_\_\_\_\_, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, cuarta edición, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1986, 94 p.
- \_\_\_\_\_, "Respuesta a un fraile menor. Comentario a Lino Gómez Caneado", *Nexos*, año X, v. 10, n. 112, abril de 1987, p. 15-16.
- \_\_\_\_\_, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, 306 p. (Historia Novohispana 36)
- \_\_\_\_\_, "Fantasmas en la narrativa historiográfica", *Nexos*, México, año XV, v. 15, n. 175, julio de 1992, p. 49-52.
- \_\_\_\_\_, "La idea antropológica del padre Las Casas. Edad Media y Modernidad," en *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992, p. 1-11 (Lecturas de Historia Mexicana 6).
- \_\_\_\_\_, "Edmundo O'Gorman: imaginar la historia. Entrevista con Luis Franco Ramos", *El Nacional Dominical. Suplemento de Cultura de El Nacional*, México, año 3, n. 125, 22 de octubre, 1992.

\_\_\_\_\_, "La hija de la invención. Una entrevista con Edmundo O'Gorman", entrevista de Tania Carreño y Angélica Vázquez en *Nexos*, México, año XVI, v. XVI, n. 190, octubre de 1993, p. 45-51.

#### BIBLIOGRAFÍA DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 183 p.

\_\_\_\_\_, "El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)", en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009, p. 12-38.

\_\_\_\_\_, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_, *El concepto de tiempo*, prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999, 70 p.

\_\_\_\_\_, "El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)", en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009, p. 39-98.

\_\_\_\_\_, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García, Madrid, Trotta, 2000, 402 p.

\_\_\_\_\_, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007, 448 p.

\_\_\_\_\_, *Seminarios de Zollikon. Protocolos. Diálogos. Cartas*, traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora/Red Utopía Asociación Civil, 2007, 412 p.

\_\_\_\_\_, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

\_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 2002.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EDMUNDO O'GORMAN

- ARAGÓN, Javier O., "Breves comentarios a la ponencia 'Problemas en torno a la obra histórica de Motolinía' de Edmundo O'Gorman", en Toribio Benavente Motolinía, *Epistolario (1526-1555)*, México, Penta Com, 1986, p. 201-216.
- AZUELA DE LA CUEVA, Antonio, "Edmundo O'Gorman: ochenta años", *Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México*, n. 3, 1987, p. 24-33.
- BATAILLON, Marcel y Edmundo O'Gorman, *Dos concepciones de la tarea histórica con motivo de "La idea del descubrimiento de América"*, México, Imprenta Universitaria, 1955, 116 p.
- BRADING, David, "Edmundo O'Gorman y David Hume", *Historia Mexicana*, v. XLVI, n. 4, abril-junio 1997, p. 695-704.
- CAMELO, Rosa, "O'Gorman y la historiografía", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 127-136.
- \_\_\_\_\_, "La totalidad del texto", en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 11-22.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla, "O'Gorman: actualidad de su pensamiento teórico", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 143-149.
- CURIEL, Guadalupe y Arturo Gómez (comps.), *Colón en la Biblioteca Nacional de México. Homenaje a Edmundo O'Gorman. Conferencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1992, 126 p.
- DÍAZ MALDONADO, Rodrigo, "La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan", en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 291-313 (Teoría e Historia de la Historiografía 3).
- DUSSEL, Enrique, "Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico", *Cuadernos Americanos*, v. 2, n. 3, 1988, p. 34-41.

- FERNÁNDEZ, Justino, "Edmundo O'Gorman, su varia personalidad", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 13-17.
- FLORESCANO, Enrique y Alejandra Moreno Toscano, "La nueva interpretación del pasado mexicano", en *El historiador frente a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 7-27.
- \_\_\_\_\_, y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1995, 558 p. (Sección de Obras de Historia).
- GAOS, José, "Cinco años de filosofía en México", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, v. 10, n. 20, 1945, p. 145-165.
- \_\_\_\_\_, "Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Carta abierta a Edmundo O'Gorman", en José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 159-163 (Biblioteca Iberoamericana).
- \_\_\_\_\_, "De paso por el historicismo y el existencialismo", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, v. XXII, n. 43-44, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1979, 748 p.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*. t. VIII. *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 654 p.
- \_\_\_\_\_, "Edmundo O'Gorman", nota preliminar a "Historia y ontología", en *Obras completas*. t. VIII. *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 499-506.
- \_\_\_\_\_, "Historia y ontología", en *Obras completas*. t. VIII. *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 507-527.
- GENOVESE, Eugene G., "El enfoque comparativo en la historia latinoamericana", en Ciro F. Cardoso y Héctor Pérez Brignoli (coords.), *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 34-50 (Sepsetentas 280).
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, "La historia de la historia", en *Veinticinco años de investigación histórica en México*, México, El Colegio de México, 1966, p. 46-78.

- HALE, Charles A., "Edmundo O'Gorman y la historia nacional", *Signos Históricos*, v. 2, n. 3, junio 2000, p. 11-28.
- HANKE, Lewis, "¿Bartolomé de las Casas existencialista?", *Cuadernos Americanos*, México, v. LXVIII, n. 2, 1953, p. 176-193.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Conrado, "Edmundo O'Gorman, la polémica de la historia", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, v. 22, n. 51, 2001, p. 17-52.
- "Edmundo O'Gorman (1906-1995) y Giambatista Vico (1668-1744)", *Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 79, 2007, p. 9-18.
- "Edmundo O'Gorman y el 'porvenir' de la historia", *Metapolítica*, v. 3, n. 12, 1999, p. 647-661.
- "Aportes del historicismo para los estudios de historiografía mexicana del siglo XX", en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 109-126.
- *La idea de la historia en Edmundo O'Gorman y sus implicaciones éticas y políticas*, tesis para obtener el título de maestría en Historia de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, 259 p.
- "Introducción: tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX", en Conrado Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 11-32.
- *Edmundo O'Gorman. Idea de la historia, ética y política*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.
- HERNÁNDEZ SILVA, Héctor, *Edmundo O'Gorman. Historiador mexicano*, tesis para obtener el título de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1986, 217 p.
- HURTADO, Guillermo, *El Búho y la Serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, 274 p.
- IGLESIA, Ramón, "La historia y sus limitaciones", en Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 94-120 (Sepsetentas 126).

- \_\_\_\_\_, "Un estudio histórico de Edmundo O'Gorman", *Letras de México*, v. II, n. 15, 15 de marzo de 1940, p. 5.
- KNOCHENHAUER MÜLLER, María de los Ángeles, *Tres historicistas mexicanos. Un análisis de historicismo perspectivista*, tesis para obtener el título de licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1969, 342 p.
- KRAUZE, Enrique, "Mascarada histórica", en *Caras de la historia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1983, p. 44-51.
- LARROYO, Francisco, "El ser histórico de América de Edmundo O'Gorman", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 41-47.
- LIRA, Andrés, "José Gaos y los historiadores", *Revista de la Universidad de México*, México, v. XXV, n. 18, agosto de 1970, p. 28.
- MACGREGOR, Josefina (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, 154 p.
- MANRIQUE, Jorge Alberto, "Edmundo O'Gorman y José Gaos", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 51-55.
- \_\_\_\_\_, "Edmundo O'Gorman, 1906-1995", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 17, n. 67, 1995, p. 195-200.
- MATUTE, Álvaro (comp.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 205 p. (Sepsetentas 126).
- \_\_\_\_\_, "Estudio introductorio y selección", en Edmundo O'Gorman, *Historiología. Teoría y práctica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. V-XXX.
- \_\_\_\_\_, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 337 p.
- \_\_\_\_\_, "La historiografía positivista y su herencia", en Conrado Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 33-46.
- \_\_\_\_\_, "El historiador filósofo", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 113-118.

- \_\_\_\_\_, "La historia como ideología", *Enlaces. Boletín de difusión de la Coordinación de Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, año II, n. 22, junio de 1997, p. 13-18.
- \_\_\_\_\_, "La profesionalización del trabajo histórico en el siglo XX", en Miguel Carbonell *et al.*, *México en el siglo XX*, t. I, México, Archivo General de la Nación, 1999, p. 415-440.
- MEYER, Eugenia, "Edmundo O'Gorman o la imaginación como razón de ser", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 25-31.
- \_\_\_\_\_, "Estudio preliminar", en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Fondo de Cultura Económica, 2009, 958 p.
- MONTIEL, E., "Edmundo O'Gorman: Controversial Historian and Critic", *Voices of Mexico*, n. 34, 1996, p. 81-83.
- NAVA MURCIA, Ricardo, "Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O'Gorman y *La invención de América*", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, n. 25, 2005, p. 153-184.
- NAVARRO, Bernabé, "Denominación y constitución del saber histórico", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 237-256.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, 434 p.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, 476 p. (Documental 8).
- \_\_\_\_\_, (ed.), *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, 108 p.
- \_\_\_\_\_, *La idea del descubrimiento colombino desde México (1836-1986)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 198 p. (Nuestra América 21).
- \_\_\_\_\_, "La verdad y las verdades en la historia", en *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 39-42 (Divulgación 1).

- \_\_\_\_\_, *Teoría y crítica de la historiografía científica idealista alemana (Guillermo de Humboldt Leopoldo Ranke)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, 274 p. (Historia General 11).
- PALET, M., "Edmundo O'Gorman", *Fronteras*, v. 1, n. 1, 1996, p. 4-6.
- PIETSCHMANN, Horst, "De 'La invención de América' a 'Historia como invención'", *Historia Mexicana*, v. XLVI, n., 4, 1997, p. 705-709.
- POTASH, Robert A., "Historiografía del México independiente", *Historia Mexicana*, n. 39, enero-marzo 1961, p. 395-396.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, "Entre la historia patria y la búsqueda histórica de 'lo mexicano'. Historiografía mexicana, 1938-1952", en Gisela von Wobeser *et al.*, *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 279-294.
- PINAL RODRÍGUEZ, Karla Alejandra, *Moderno/Posmoderno. La crisis de la historiografía y la perspectiva de Edmundo O'Gorman*, tesis para obtener el grado de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, 201 p.
- RAMOS, Carmen, "O'Gorman como polemista", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 49-67.
- RUIZ GAYTÁN, Beatriz, "Edmundo O'Gorman. Una remembranza", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 65-73.
- SABORIT, Antonio, "El profesor O'Gorman y la metáfora del martillo", en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 137-159 (Sección de Obras de Historia)
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "Estructuralismo e historia", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 317-342.
- TORRES ROJO, Luis Arturo, "De la historia de las ideas a la historia conceptual: hacia una hermenéutica historiográfica posgaosiana", en Conrado Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 223-263.

- TREJO, Evelia, "La objetividad, quimera de la historia", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 55, mayo-agosto 1999, p. 16-31.
- VALERO, Aurelia, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*, tesis para obtener el grado de doctorado, El Colegio de México, 2012.
- VALERO SILVA, José, "Edmundo O'Gorman como historiador y como profesor", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 69-72.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (ed.), *75 Años de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1994, 246 p.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *Edmundo O'Gorman. Biobibliografía*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1996, 96 p.
- \_\_\_\_\_, "Don Edmundo O'Gorman, 1906-1995", *Historia Mexicana*, v. XLVI, n. 4, 1996, p. 687-694.
- \_\_\_\_\_, "Don Edmundo O'Gorman, historiador y maestro revolucionario", *Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 78, 2007, p. 3-10.
- \_\_\_\_\_, "Una nueva invención de América", *Historia Mexicana*, v. XI, n. 42, octubre-diciembre 1961, p. 273-276.
- VILLALOBOS ÁLVAREZ, Rebeca, *El historicismo vitalista frente al historicismo clásico: Meinecke, Croce y O'Gorman*, tesis para obtener el título de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, 141 p.
- VILLEGAS, Abelardo, "El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman", en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 73-85.
- \_\_\_\_\_, "La filosofía de lo mexicano", en *La filosofía de lo mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Filosofía, 1979, p. 179-209.
- \_\_\_\_\_, "El nacionalismo filosófico", en *El pensamiento mexicano del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 145-163.
- \_\_\_\_\_, "La invención de Edmundo O'Gorman", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 119-126.
- \_\_\_\_\_, "La historia de las ideas entre 1940 y 1960", en Conrado Hernández López (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 121-134.

- WOBESER, Gisela von *et al.*, *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 348 p.
- ZATZ, Iván, "La invención de América de Edmundo O'Gorman", *Proyecciones de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 1, enero-junio 1981, p. 145-155.
- ZERMEÑO, Guillermo, "'Crítica' y 'crisis' de la historiografía moderna en México", en *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2002, p. 207-228.

#### BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEIDEGGER

- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, 532 p.
- ESCUADERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, 288 p.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010, 622 p.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999, 316 p.
- GILARDI, Pilar, "La historia como posibilidad fáctica", en Ángel Xolocotzi *et al.* (coords.), *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Itaca/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012.
- \_\_\_\_\_, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 46, 2013, p. 121-140.
- HAAR, Michel, *Le chant de la terre-Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1987, 300 p.
- SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002, 178 p.
- VIGO, Alejandro, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 334 p.

- \_\_\_\_\_, "Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*", *Tópicos. Revista de Filosofía*, n. 30, 2006, p. 145-195.
- VOLPI, Franco, "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en Franco Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Holanda, Klower Academic Publishers, 1988, p. 1-41.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger y Aristóteles*, traducción de María Julia de Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, 209 p.
- \_\_\_\_\_, "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", *Theoria*, n. 4, 1984, p.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, 252 p.
- \_\_\_\_\_, *Una crónica de Ser y tiempo de Martín Heidegger*, México, Ítaca, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Facetas heideggerianas*, México, Los Libros de Homero, 2009.
- \_\_\_\_\_, "Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la 'fenomenología' en Hegel y Heidegger", *Eidos. Revista de Filosofía*, n. 12, 2010, p. 13.

*Otra bibliografía*

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- DOSSE, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, España, PUV, 2006, 327 p.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, 697 p.
- GRONDIN, Jean *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, 272 p.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008, 173 p.
- \_\_\_\_\_, *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée*, Barcelona, 2014, 170 p.
- HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. de Antonio Zirión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, 103 p.

\_\_\_\_\_, "*Fenomenología*", en *Invitación a la fenomenología*, trad. de Antonio Ziri6n, Barcelona, Paid6s, 1992, p. 35-73.

ISER, Wolfgang, *Rutas de la interpretaci6n*, Madrid, Fondo de Cultura Econ6mica, 2005, 393 p.

KANT, Immanuel, *Crítica de la raz6n pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002, 694 p.

KUHN, Thomas, *¿Qu6 son las revoluciones científcas? y otros ensayos*, introd. de Antonio Beltrán, Madrid, Paid6s, 1985, 152 p.

PLAT6N, *República*, en *Diálogos*, v. VII, Madrid, Gredos, 2008, 502 p.

# Índice

INTRODUCCIÓN .....	7
LA HISTORIA COMO CIENCIA: LA CIENCIA DE LA HISTORIA .....	17
SOBRE LA HERMENÉUTICA: ACLARACIONES CONCEPTUALES .....	39
La noción de hermenéutica en la filosofía de Martín Heidegger .....	39
La comprensión de la fenomenología como fenomenología hermenéutica .....	46
La fenomenología hermenéutica como ontología .....	55
ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE ALGUNOS TEXTOS DE LA OBRA DE EDMUNDO O’GORMAN .....	75
Sobre <i>La idea del descubrimiento de América</i> (1949) .....	75
“El engaño de la historiografía” (1946) .....	87
Estudio preliminar a <i>Historia natural y moral de las Indias</i> (1962) .	98
BIBLIOGRAFÍA .....	109



*Huellas heideggerianas*  
*En la obra de Edmundo O'Gorman*

se terminó de producir el 4 de febrero de 2019. La edición en formato electrónico PDF (2 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.

Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica), Esteban Silva (producción digital), Lorena Pilloni (supervisión de metadatos).

