

Escribir (en) la historicidad.

La historia ontológica de Edmundo O’Gorman.



Writing historicity.

The ontological history of Edmundo O’Gorman.

ENRIQUE PÉREZ MORALES

Universidad Nacional Autónoma de México, FES Acatlán

División de Humanidades, Licenciatura en Historia

México

Correo: 893320@pcpuma.acatlan.unam.mx.

<https://orcid.org/0000-0002-1802-687X>

DOI: 10.48102/hyg.vi64.559

Artículo recibido: 23/07/2024

Artículo aceptado: 16/10/2024

RESUMEN

Edmundo O’Gorman identifica en la historiografía científica un fundamento metafísico y ahístico: el ser (identidad) de las cosas es una esencia fija, invariante e independiente de toda determinación sociohistórica. Este fundamento impide la práctica de una “historiografía auténtica” que permita el desarrollo de una “verdadera conciencia histórica”. Así, O’Gorman se pregunta: ¿cómo pensar el pasado fuera de esa ahística “metafísica de la presencia”? Su respuesta se apoya en un argumento ontológico de corte heideggeriano: el ser es histórico y, por tanto, la historicidad (temporalidad) es su condición de posibilidad. Sin embargo, al momento de dar cuenta de la historicidad como horizonte del ser, O’Gorman no hace, sino pensarla, paradójicamente, desde la misma metafísica de la presencia de la cual buscó salir. El objetivo del presente

escrito es analizar la aporética ogormaniana con el fin de reflexionar la cuestión sobre cómo pensar históricamente el pasado.

Palabras Clave: Historicidad, temporalidad, ser-históricamente, historia ontológica, metafísica de la presencia, esencialismo.

ABSTRACT

Edmundo O’Gorman identifies a metaphysical and ahistorical fundament in scientific historiography: the being (identity) of things is a fixed, invariant essence, independent of any sociohistorical determination. This fundament prevents the practice of an “authentic historiography” that allows the development of a “true historical consciousness.” Thus, O’Gorman asks: how can we think the past outside this ahistorical “metaphysics of presence”? His answer is based on an ontological argument of a Heideggerian nature: the being is historical and, therefore, historicity (temporality) is its condition of possibility. However, when giving an account of historicity as the horizon of the being, O’Gorman does nothing but conceive it, paradoxically, from the same metaphysics of presence from which he sought to escape. The aim of this paper is to analyze Ogorman’s aporetic in order to meditate the question of how to think past historically.

Keywords: Historicity, temporality, being-historically, ontological history, metaphysics of presence, essentialism.

INTRODUCCIÓN. ESCRIBIR [EN] LA HISTORICIDAD.

Es preciso, para exceder la metafísica, que se inscriba una marca en el texto metafísico haciendo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto completamente distinto. Una marca semejante no puede pensarse *more metaphysico* [...] Una diferencia semejante nos haría ya pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arkhe*, sin *télos*, una escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.

Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*.

Al mediar el mes de marzo de 1945 se celebró en los salones de La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la ciudad de México el “Seminario para el Estudio de la Técnica de la Enseñanza de la Historia”. Este evento, inaugurado por Jaime Torres Bodet (a la sazón secretario de Educación Pública), consistió en una serie de mesas redondas que tuvieron por objeto discutir el tipo de historia a enseñar y la manera en que debía ser trasmitida a los alumnos de todos los niveles de educación en México. Entre los ponentes se encontraban los grandes exponentes de la historiografía practicada en ese momento en nuestro país: Luis Chávez Orozco, Alfonso Caso, Rafael García Granados, Arturo Arnaíz y Freg, Edmundo O’Gorman, Rafael Altamira y Silvio Zavala, entre otros. Las discusiones que en un primer momento versaron sobre cuestiones pedagógicas, planes de estudio y contenidos de libros de texto, llevaron a los ponentes, inevitablemente, a reflexionar sobre los problemas teórico-filosóficos más relevantes que rodean la producción, enseñanza y divulgación del conocimiento histórico. Fue ahí donde surgió una controversia protagonizada por Edmundo O’Gorman y Silvio Zavala.¹

O’Gorman, desde una postura que él mismo llamó “históricista”, acusó a Zavala de mantener un enfoque científicista ingenuo sobre la historia (positivista). En ese momento, en un gesto que se puede considerar como un metafórico “reto a duelo” (“duelo teórico” por supuesto), O’Gorman invitó a Zavala a sostener posteriormente una mesa de debate para reflexionar a fondo sobre algunos problemas filosóficos en el quehacer del historiador. Así narró el suceso el propio O’Gorman:

¹ Sigo aquí a Abraham Moctezuma Franco en su artículo, “El camino de la historia hacia su institucionalización”, *Historia y grafía*, núm. 25 (julio-diciembre 2005): 45-78. Otra versión acerca de la polémica O’Gorman-Zavala se puede encontrar en Carmen Ramos, “Edmundo 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, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968), 49-68.

De una discusión sostenida en esta reunión entre el doctor Silvio Zavala y el que escribe estas líneas. Se vio la necesidad de convocar a una junta para discutir libremente los problemas filosóficos implícitos en la actividad del historiador. La sociedad Mexicana de Historia se avocó el conocimiento de esta cuestión, y previo a los arreglos del caso convocó a la junta. Se convino entre el doctor Silvio Zavala y Edmundo O’Gorman que cada uno escribiría una breve ponencia sobre el tema “Consideraciones sobre la verdad en Historia” y que, además de invitar a los más distinguidos historiadores y filósofos para que participaran en los debates, tanto el doctor Zavala como O’Gorman invitarían especialmente cada uno a dos intelectuales cuyas opiniones coincidirían con las de ellos. El doctor Zavala designó a los señores Rafael Altamira y [Domingo] Barnés; O’Gorman, a José Gaos y Ramón Iglesia.²

Con padrinos de renombre intelectual como José Gaos (asiduo lector y traductor de la filosofía alemana, tradujo al castellano *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger quien en ese momento fungía como maestro de O’Gorman en el posgrado) y Ramón Iglesia (alumno de José Ortega y Gasset, estudiioso de la historiografía de la Nueva España y antipositivista declarado), Edmundo O’Gorman pretendía rebatir a Zavala para demostrar las deficiencias del enfoque científico de la historia, el que consideraba una “postura tradicional”, y con ello dar a conocer un nuevo enfoque, la “postura contemporánea”, consistente, sostuvo el historiador, en “tener conciencia de lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario”.³

De esta manera, y para dar formalidad al evento, se eligió una fecha y un lugar. Así, el periódico *El Universal* en su sección de

² Edmundo O’Gorman, “Cinco años de historia en México”, *Filosofía y Letras*, núm. 20, (1945): 180, citado en Franco, “El camino”, 73.

³ Edmundo O’Gorman, “Consideraciones sobre la verdad en historia”, en *Ensayos sobre filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute (Méjico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007), 13-19.

“actividades culturales” anunció que el día 15 de junio de 1945, en El Colegio de México, habría de suscitarse “una interesante confrontación de ideas entre Edmundo O’Gorman y Silvio Zavala”.⁴ El evento se programó no sólo para dar lugar a la mesa de debate entre O’Gorman, Gaos e Iglesia contra Zavala, Altamira y Barnés, sino también se aprovecharía para realizar tres mesas más que discutirían temas de metodología y teoría histórica. Al evento también asistirían, nuevamente, los grandes intelectuales e historiadores del momento: Alfonso Caso, Justino Fernández, Arturo Arnaiz y Freg, José Medina Echavarría, Eduardo Nicol, Rafael Heliodoro Valle, Wenceslao Roces, entre otros.⁵

Llegado el día 15 de junio todos los participantes se presentaron al evento a excepción de uno de los ponentes principales: Silvio Zavala (quien justificó su ausencia por encontrarse fuera del país). No obstante, la falta de su contrincante intelectual, O’Gorman dio lectura a su ponencia titulada “Consideraciones sobre la verdad en historia”, ponencia en la que sentó las bases de su reflexión filosófica que con posterioridad desarrolló en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947), y que aplicó con gran habilidad en sus posteriores obras historiográficas, entre ellas *La invención de América* (1958). Su crítica a la postura científicista se fundamentó en un argumento ontológico de corte heideggeriano que lo llevó a una reflexión radical sobre la conciencia histórica y la historicidad (temporalidad) como condición de posibilidad tanto del pasado como de la historiografía.

Dicha reflexión puede ser vista como uno de los primeros intentos, desde la propia disciplina histórica profesional, por pensar fuera de lo que años después, en otro contexto, en otra situación, Jacques Derrida llamará (basado también en Martin Heidegger), “metafísica de la presencia”. El problema que intentó contestar O’Gorman en su reflexión sobre la historiografía y la historicidad,

⁴ Franco, “El camino”, p. 75.

⁵ Franco, “El camino”, p. 75.

fue la cuestión de cómo pensar el pasado fuera de la tradición de la ontología metafísica que lo ha concebido como un objeto ya dado, una realidad en sí ajena e independiente a toda determinación sociohistórica. En efecto, como afirma Alfonso Mendiola, la reflexión ogormaniana puede ubicarse en medio del esfuerzo de la filosofía occidental por superar sus raíces conceptuales ahistóricas:

[...] de Dilthey en adelante la filosofía misma hace un esfuerzo por generar conceptos que den cuenta de la conciencia histórica que apareció a fines del siglo XVIII [...] la filosofía ha hecho un trabajo importante por superar sus raíces conceptuales ahistóricas, y la forma de hacer historia de O’Gorman surge en medio de ese esfuerzo. Éste se puede situar en la filosofía de Heidegger. Podríamos marcar varios momentos en que la filosofía se abre a una conceptualización histórica: Hegel, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Foucault y Derrida [...] la manera particular en que Edmundo O’Gorman hace historia se debe a su cercanía con ese esfuerzo de transformar el pensar occidental. Esto es, cómo dejar de pensar la cosa como algo en sí.⁶

De esta manera, la cuestión ontológica que O’Gorman desarrolló en su obra fue un esfuerzo por pensar fuera de la tradición metafísica. El intento de nuestro historiador fue crear un tipo de historiografía (la “historia ontológica”) que, fundamentada en el concepto de *historicidad*, nos llevase a pensar y relacionarnos con el pasado más allá de la ontología sustancialista y ahistórica en que se sustentó la práctica de la historia científica.

Por otro lado, y al realizar una lectura más atenta y reflexiva sobre la argumentación ogormaniana, se puede identificar que, en su intento por pensar la “historia ontológica”, en su crítica a la historiografía positivista y su fundamento metafísico, O’Gorman traza una aporía. Y es que, al momento en que nuestro historiador

⁶ Alfonso Mendiola, “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman”, *Historia y grafía*, núm. 25 (julio-diciembre 2005): 86-87.

reflexiona sobre cómo el concepto de historicidad funciona como antídoto de la metafísica, él mismo termina concibiendo la cuestión desde cierta metafísica sustancialista. Dicho de otra manera, el concepto de historicidad que O’Gorman utiliza como antídoto contra la metafísica, la reflexión que desarrolla sobre la historicidad como horizonte de posibilidad tanto del pasado como de la historiografía (“historia ontológica”), aún se mantiene dentro de las fronteras de cierta metafísica de la presencia, de cierto esencialismo ahistorical.⁷

En efecto, aun desde una ontología sustancialista, O’Gorman piensa la historicidad como *presencia*, como un referente determinado como “realidad en sí” cuya esencia es fija, inmutable y, por tanto, ahistorical. ¿No es precisamente de esta tradición de pensamiento del que nuestro historiador pretendió alejarse? La aporía que despliega la reflexión ogormaniana deja todavía abierta la cuestión: ¿cómo pensar la historicidad fuera de la metafísica de la presencia?, ¿cómo abordar el pasado sin caer en una ontología sustancialista y ahistorical?, ¿cómo dar cuenta de la historicidad *en* la historicidad?

A través de un análisis crítico y reflexivo de la aporética ogormaniana, el presente trabajo pretende abonar a la discusión sobre cómo pensar históricamente el pasado. Para tal fin, el texto se divide en tres secciones. En la primera sección, “Historiografía y metafísica de la presencia”, se explica la crítica que Edmundo O’Gorman realiza a la historiografía científica (positivista) y su fundamento metafísico, así mismo se analiza el argumento ontológico que O’Gorman desarrolla para rebatirlo y sus implicaciones teórico-epistemológicas. En la segunda sección, “Historia ontológica e historicidad”, se analiza el concepto de historicidad formulado por O’Gorman y los fundamentos de su historia onto-

⁷ De aquí la tensión que Mendiola detecta en la obra de O’Gorman: “O’Gorman piensa radicalmente la historicidad, pero cuando trata de tematizar formas de identidad cae en un pensar esencialista”. Mendiola, “¿Es posible...?”, 85.

lógica. En la tercera sección “La aporía ogormaniana”, se analiza y reflexionan las implicaciones metafísicas y ahistóricas de su argumentación, con el fin de identificar la aporía en la que incurre.

HISTORIOGRAFÍA Y METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

Regresemos a la ponencia con la que O’Gorman participó en aquel intento fallido de debate con Silvio Zavala en junio de 1945. Pues bien, al comienzo de su texto titulado “Consideraciones sobre la verdad en historia”, nuestro historiador señala que los estudios históricos se encuentran en crisis debido a que los fundamentos y supuestos en los que tradicionalmente se basó (la historia como ciencia) han sido radicalmente puestos en cuestión. Esa crítica a los fundamentos tradicionales, que O’Gorman identifica con la corriente historicista, consiste “en tener conciencia de lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario”.⁸

Para caracterizar esa nueva conciencia histórica, O’Gorman realiza una distinción entre lo que llama “la postura tradicional” y “la postura contemporánea”. La postura tradicional, afirma, se caracteriza por su intento de asimilar los estudios históricos al modelo epistemológico de las ciencias físicas y naturales. El intento de construir la historia en ciencia implica que el historiador piense y se relacione con el pasado, del mismo modo que un físico, un químico o un biólogo lo hace con su tema de estudio: el pasado humano se convierte en un *objeto* de estudio, una realidad externa e independiente que puede ser abordada unívoca e inequívocamente (objetiva e imparcialmente) por el historiador. Más aún, señala O’Gorman, la postura tradicional implica asumir un supuesto metafísico y ahistórico que resulta altamente problemático para el historiador:

⁸ O’Gorman, “Consideraciones”, 13.

[...] semejante supuesto descansa en la creencia de que nuestro ser, el ser humano, al igual que el ser de las cosas es algo fijo, estático, previo, siempre el mismo, invariante. En eso, se dice, consiste precisamente su identidad esencial con las demás realidades, y por eso se ha venido hablando sin dificultad, desde Aristóteles y aun mucho antes, de la naturaleza de la piedra, de la naturaleza del animal y de la naturaleza del hombre, como si se tratase en esencia de un mismo concepto.⁹

En efecto, la condición de posibilidad de un tratamiento científico del pasado es asumir que la realidad (el pasado) es un ámbito de objetos ontológicamente estables, cuyo ser, cuya identidad, está determinada, desde siempre, libre del tiempo, del cambio, de cualquier determinación sociohistórica. La postura tradicional presupone que el pasado posee por sí mismo una serie de cualidades sustanciales que fijan su sentido e identidad, y que existen con independencia de cualquier consideración subjetiva por parte del historiador. De esta manera, el pasado se concibe como una “realidad en sí”: *presenta* una identidad esencial inmutable, completa en sí misma y plena en su sentido y significado. La idea de que el pasado *presenta* esas cualidades sustanciales como su identidad esencial (metafísica de la presencia), y que existen con independencia de la subjetividad del historiador, es el *sine qua non* del tratamiento objetivo, imparcial y científico del pasado.¹⁰

⁹ O’Gorman, “Consideraciones”, 14.

¹⁰ En *La Invención de América* (publicado en 1958), cuando O’Gorman analiza y refuta la idea de que América fue “descubierta”, detalla en qué consiste esa metafísica de la presencia: “Proviene, eso sí, de un previo supuesto en su modo de pensar que, como apriorismo fundamental, condiciona todos sus razonamientos y ha sido, desde los griegos por lo menos, una de las bases del pensamiento filosófico de Occidente. Aludimos, ya se habrá adivinado, a la viejísima y venerable idea de que las cosas son, ellas, algo en sí mismas, algo *per se*; que las cosas están ya hechas de acuerdo a un único tipo posible, o para decirlo más técnicamente: que las cosas están dotadas desde siempre, para cualquier sujeto y en cualquier lugar de un ser fijo, predeterminado e inalterable [...] El ser —no la existencia, nótense bien—de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entra-

Las consecuencias de abordar el pasado desde esa metafísica ahistórica, piensa O’Gorman, son monstruosas. Por un lado, al momento de aceptar que el ser o identidad de las cosas es algo fijo e inmutable, se excluye la historicidad del análisis. Se produce un tipo de historiografía que no atiende ni explica los procesos y el cambio histórico en su devenir temporal. Si las cosas están ya dadas desde siempre y no cambian, si el devenir temporal es una suerte de desenvolvimiento teleológico, ¿qué caso tiene un tratamiento histórico del pasado?, ¿no se le pide al historiador que produzca una historia pero sin historia? Más aún, si el pasado es inmutable y pleno en su sentido y significado, si presenta cualidades sustanciales que fijan su identidad esencial, entonces la tarea del historiador se limita tan solo a descubrir y representar, sin sesgo subjetivo, esa identidad esencial. La cuestión de la verdad y la validez del conocimiento se reduce a un simple asunto cuantitativo: entre más cualidades abstraiga, más hechos descubra, más datos acumule, más completa, más objetiva, más verdadera será la representación.¹¹

Por otro lado, apunta O’Gorman, dado que se asume que el pasado y el ser humano poseen un ser fijo e independiente, el uno del otro, resulta necesario afirmar, entonces, que el pasado, al ser humano, le es puro accidente (y viceversa). La relación que la postura tradicional establece entre el ser humano y el pasado es de total indiferencia: como el pasado le es ajeno, le es accidental, el historiador debe abordarlo con una absoluta y fría imparcialidad. El resultado, afirma O’Gorman, es que la historia como ciencia crea un tipo de historia inhumano y un tipo de historiador deshumanizado ¿Puede pedirse algo más monstruoso?, se pregunta.¹²

ñablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son". Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (México: Fondo de Cultura Económica, 2^a edición, 1977), 48.

¹¹ O’Gorman, “Consideraciones”, 15.

¹² O’Gorman, “Consideraciones”, 16.

Así, el fundamento metafísico que rodea todas las consideraciones de la postura tradicional produce, paradójicamente, un conocimiento ahistórico sobre la realidad histórica.

Ahora bien, continúa O’Gorman, a diferencia de la escuela tradicional, para la escuela contemporánea historicista, el pasado no es algo ajeno, sino “nuestro pasado”. Pero “nuestro” no en el sentido de poseer un objeto, sino “nuestro” en tanto que involucra a “nuestro ser”:

Porque adviértase que decir lo que le ha pasado a un hombre es decir lo que ese hombre es, y, en definitiva, nosotros somos lo que somos, precisamente porque hemos sido lo que fuimos. El pasado humano, en lugar de ser una realidad ajena a nosotros es *nuestra* realidad, y si concedemos que el pasado humano existe, también tendremos que conceder que existe en el único sitio que puede existir: en el presente, es decir, en nuestra vida. La conclusión fundamental a que ha llegado el pensamiento contemporáneo por estos caminos es revolucionaria respecto a la vieja tradición que ha venido concibiendo al hombre como un ente dotado de ser fijo, estático, previo e invariable: “El hombre —dice Ortega [y Gasset], *Historia como sistema*— no es, sino que *va siendo* [...] y ese *ir siendo* (que es una expresión absurda) es lo que llamamos vivir”. Por eso el maestro concluye que no debemos decir “que el hombre *es*, sino que el hombre *vive*”.¹³

La conciencia histórica de la postura contemporánea historicista consiste en concebir al ser del hombre y las cosas ya no como algo fijo y ahistórico, sino como algo que “va siendo”, es decir, que su ser, su identidad, se despliega en el tiempo y por ello mismo es completamente histórico. El pasado humano es “nuestra realidad” porque en él se desarrolla nuestro ser, nuestra identidad, y, por tanto, es parte de nuestra vida (el “presente”), que es la realidad radical, piensa O’Gorman. El conocimiento histórico, por

¹³ O’Gorman, “Consideraciones”, 16-17. Las cursivas son del original.

tanto, consiste en dar cuenta del pasado, pero no como objeto o realidad en sí, sino como devenir de la “vida humana”, es decir, como *desenvolvimiento del ser en la temporalidad*. Así, para revertir los efectos ahistóricos de la historiografía científica y su idea del pasado como realidad en sí (la ontología metafísica que habla en términos de esencias y sustancias fijas), O’Gorman opone, fundamentado en el concepto de historicidad, una ontología en la cual el ser de las cosas ya no es concebido como algo fijo e inmutable, sino como el producto del devenir temporal. Dicho de otra manera, la historicidad, la temporalidad, es parte constitutiva del ser e identidad de las cosas.¹⁴ A este dar cuenta del ser en su desenvolvimiento en la temporalidad, O’Gorman llamó “historiar” o “historia ontológica”.

En 1947, dos años después de aquel fallido debate con Silvio Zavala, O’Gorman publicó su *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Una obra teórica con fuerte influencia de la filosofía de Martin Heidegger, en especial *Ser y Tiempo* (1927) de la que O’Gorman demuestra haber realizado una lectura minuciosa. En ella nuestro historiador ahonda su crítica a la historiografía científica y expone los fundamentos filosóficos de su postura historicista. Igualmente, desarrolla una reflexión más profunda sobre su concepto de

¹⁴ En *La Invención de América* O’Gorman desarrolla y aplica ese argumento ontológico para refutar la metafísica ahistórica de la historiografía tradicional: “la gran revolución científica y filosófica de nuestros días nos ha enseñado que esa antigua manera substancialista de concebir la realidad es imposible, porque se ha llegado a comprender que el ser —no la existencia— de las cosas no es sino el sentido o significación que se les atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente en un momento dado. En otras palabras, que el ser de las cosas no es algo que ellas tengan por sí, sino algo que se les concede u otorga”. O’Gorman, *La invención*, 48. Así mismo en “Fantasmas en la narrativa históriográfica” sostendrá la misma postura: “[...] El ser, pues, de un ente histórico es mudable y mudable será, correlativamente, su historia; mutaciones, que, para decirlo de una vez, responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo”. O’Gorman, “Fantasmas en la narrativa históriográfica”, en *Ensayos*, 105.

historicidad y su relación con lo que llamó “historia ontológica”. Al finalizar la primera parte del libro, “Inautenticidad e historia”, en la que O’Gorman analiza los fundamentos metafísicos de la historiografía científica, concluye: “Debe afirmarse entonces que la verdadera misión de la historiografía científica, tal como la postula Ranke, consiste en realidad en *no dejarle ver a la existencia humana su constitutiva historicidad*, y en ese sentido, pues, hemos de concluir que tal historiografía es radicalmente inauténtica”.¹⁵

La historiografía científica crea una experiencia inauténtica de la vida porque le oculta al ser humano su historicidad. La historiografía científica excluye la historicidad. Al cosificar al ser humano y al pasado, al otorgarles un ser fijo y ya dado, la historia-ciencia evita que la existencia humana descubra para sí misma su constitutiva historicidad. La crítica definitiva que O’Gorman lanza a la historiografía científica es que esta, al determinar apriorísticamente que la realidad es un ámbito de objetos ontológicamente estables cuya identidad esencial es fija y definitiva (realidad en sí), “expresa la manera *inauténtica* de interpretación de la historicidad humana”.¹⁶

En cambio, la “verdadera ciencia de la historia”, afirma nuestro historiador, tiene la misión fundamental de “revelar nuestra identidad, o mejor aún, en *recordar* que nuestra existencia es histórica, que somos historia”. De esta manera, “la historiografía *auténtica* es un recordar ontológico”: nos recuerda que nuestro *ser* es producto del pasado. Por tanto, la historiografía auténtica “es un saber de nosotros mismos, de un conocernos, en fin, de un conocimiento ontológico”.¹⁷ Y es conocimiento ontológico en la medida en que pregunta por nuestro *ser*, esto es, busca *revelar*, *descubrir*, *recordar* nuestra identidad, aquello que hace que seamos lo que somos. Ahora bien, ¿qué entiende O’Gorman por “historicidad” en el

¹⁵ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1947), 200. Las cursivas son del original.

¹⁶ O’Gorman, *Crisis*, 202.

¹⁷ O’Gorman, *Crisis*, 203.

marco de este *recordar* ontológico, de esta historia ontológica? Y sobre todo, ¿por qué caracterizar como “auténtica” o “inauténtica” esta experiencia de la historicidad?

HISTORIA ONTOLÓGICA E HISTORICIDAD

Para explicar la relación entre historicidad e historia ontológica, Edmundo O’Gorman se inserta dentro de la problemática heideggeriana de la analítica del *Dasein* y de la temporalidad como constitución del ser:

Presuponiendo, pues, que la existencia humana se caracteriza ontológicamente por “ser históricamente”, es decir, *que su historicidad le es constitutiva*, vamos a colocarnos dentro de la pura cuestión de determinar qué sea la historia, dada tal historicidad. Enseña Heidegger, refiriéndose al existir humano, que únicamente existe históricamente (desplegándose) porque tiene como estructura lo que él llama la temporalidad de la “cura” (*Sorge*. — Traducción de José Gaos); *temporalidad que, a su vez, es histórica necesariamente*. Es decir, que el existir humano no es temporal porque esté en o pertenezca a la historia (según la opinión corriente), sino que *el existir humano es histórico justamente porque es temporal. Así se describe la historicidad*. Se notará, entonces, que la historicidad puede predicarse con verdadero sentido referida al hombre. Ahora bien, a medida que la existencia humana es, su historicidad segregá “hechos” (historicidad exteriorizada y plasmada) de los cuales sólo relativamente al hombre puede decirse que son históricos. Eso es la historia.¹⁸

La historicidad, el “ser históricamente”, esto es, el despliegue del ser en la temporalidad, es una característica *constitutiva y estructural* de la existencia humana, piensa O’Gorman. La existencia

¹⁸ O’Gorman, *Crisis*, 206 y 207. Las cursivas son mías.

humana, al desplegarse en el tiempo, *es histórica necesariamente*. Por tanto, la historicidad no le es contingente ni accidental, sino necesaria y esencial, involucra el sentido de su existir y por ende su condición de posibilidad. Ahora bien, dice O’Gorman, en la medida en que la existencia humana *es* (su despliegue ontológico temporal, su “*ir-siendo*”, constituye ya su ser: *es* al *ir-siendo*), su historicidad segregá “hechos”. Estos “hechos” constituyen lo que llamamos “pasado” (la historia hecha, como *res gestae*) y es considerada por nuestro historiador como historicidad “exteriorizada y plasmada”. De esta manera, afirma O’Gorman “la historicidad es capacidad o aptitud de engendrar historia”:

[...] no hay hechos y objetos históricos; no hay “mundo histórico”. “Lo primeramente histórico”, diría Heidegger, “es el *Dasein*” (la existencia humana). Se advertirá sin dificultad, entonces, que la historicidad se comprende de dos modos. Si nos fijamos en el porvenir (para Heidegger el momento decisivo de la temporalidad, origen del pasado y del presente) la historicidad es aptitud o capacidad de engendrar historia. El modo auténtico de la existencia supone el ejercicio autónomo de esa capacidad. Si, por otra parte, nos fijamos en el pasado, la historicidad es historia hecha. Esta última es la historia de que se ocupa el conocimiento histórico, descubriendola al crear su ser y elaborando su inteligibilidad.¹⁹

Pero si el pasado es *exteriorización plasmada* de la historicidad, es porque esta es, a su vez, *molde interiorizado* de aquél. La historicidad, como despliegue necesario del ser en el tiempo, y por ende engendradora de la historia (*res gestae*), opera a la manera de molde (*eidos*, diría Platón): da aspecto imprimiendo una forma previa oculta. Dota al *Dasein* de *un ser*, le da *un sentido* anticipadamente, lo hace *ser* lo que *es*: precisamente “histórico”, es decir, “ser históricamente”. El sentido de la existencia humana

¹⁹ O’Gorman, *Crisis*, 207 y 208.

es el despliegue temporal de su ser, un ser ya determinado previamente (presupuesto, diría O’Gorman) como “histórico”. Los hechos segregados por este *ir-siendo* en el tiempo (temporalidad) son posibilidades de ser del “ser históricamente”.

Dicho en otra manera, para O’Gorman el “ser históricamente” es la identidad en *acto* del *Dasein*, mientras que los hechos que se segregan en este despliegue temporal son *posibilidades* de ese “ser históricamente”, de este ser que deviene en el tiempo. Por tanto, afirma nuestro historiador siguiendo a Heidegger, “El hombre es capaz de aprehender la historia, porque es histórico, ‘es decir, a la vez temporalmente extenso, más también unificado’”.²⁰ El “ser históricamente” en acto fija la identidad del *Dasein*, por lo que aun deviniendo en el tiempo (“a la vez temporalmente extenso”), de alguna manera salva su identidad primigenia de la contingencia de las posibilidades que su propio despliegue temporal engendra (“más también unificado”).

Ahora bien, en este despliegue de la historicidad, el *Dasein* expresa dos posibilidades o modalidades de “ser históricamente”. No se trata de dos existentes, apunta O’Gorman, sino de la única existencia de un mismo ser según dos modalidades, es decir, dos maneras de concebir y experimentar la temporalidad: la modalidad “auténtica” y la modalidad “inauténtica”. En cuanto al primero de estos modos, afirma O’Gorman en su lectura de Heidegger, “La experiencia de la temporalidad sólo es auténtica si es su futuro y su pasado, afrontando a la vez su presente, es decir, dominando y determinando en cada instante la situación de su existir, o sea *sus posibilidades*”.²¹ La auténtica experiencia de la historicidad supone la unidad original de la estructura temporal de la existencia histórica (pasado-presente-futuro como ligadura temporal del “ser históricamente”): “Sólo se vive auténticamente la temporalidad si se mantiene la conciencia de la unidad esencial

²⁰ O’Gorman, *Crisis*, 210.

²¹ O’Gorman, *Crisis*, 211.

de la vida, que consiste en consentir a sabiendas ser cada uno su futuro y su pasado, afrontando el presente".²²

La experiencia auténtica de la temporalidad, el "tiempo original" como lo nombra Heidegger, implica entonces pensar el devenir temporal del ser como la unidad de sus diferentes momentos: conocer el pasado (la historicidad externa y plasmada) es aceptarlo plenamente como nuestro, es decir, *reconocernos sus herederos* y aceptarlo, pero no sin reservas o de manera ingenua. Conociendo el pasado (el "ha sido") se comprende el presente (la "situación") y con ello las posibilidades futuras (el "advenir"). El tiempo original, la historicidad, es el horizonte que aporta unidad y sentido, mejor dicho, *unidad de sentido* al *Dasein*, pues, funciona como su condición de posibilidad. Por tanto, concluye O'Gorman en su interpretación de Heidegger, la experiencia auténtica de la temporalidad se trata de un *re-conocer* para poner la vista en un *por-venir*:

[...] el verdadero fin del conocimiento histórico, como no podría ser otro, es revelarle al hombre su verdadera historicidad al mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (los llamados "hechos" históricos; lo que ha sido y sigue siendo a su manera) distinguiendo en ellas lo único y lo que se repite (libertad y herencia). Tal conocimiento es auténtico conocimiento histórico, podríamos añadir ontológico, porque muestra la historicidad en su aspecto capital (proyección al futuro) de aptitud de "construir historia", condicionada por las posibilidades de repeticiones, de tal suerte que, en definitiva, se trata de un *recordar* a la existencia su pasado como responsabilidad de "curarse" de su historicidad y de su herencia.²³

En contraste, la experiencia inauténtica de la temporalidad es una ruptura de la unidad esencial de la misma temporalidad. En este

²² O'Gorman, *Crisis*, 226.

²³ O'Gorman, *Crisis*, 217-218.

modo del “ser históricamente” el tiempo se interpreta de manera “vulgar”, como dimensión puramente física-natural, una cosa externa al ser, medio puramente accidental en el que se organiza el movimiento de la vida cotidiana. Esta interpretación vulgar del tiempo tiene su origen en una vieja metafísica que piensa lo real en términos esencialistas, que concibe al hombre, afirma O’Gorman, “como una cosa dada, inmutable en naturaleza y desligado del mundo, cosa cuya existencia se despliega o ‘desarrolla evolutivamente’ dentro del marco espacio-temporal geométrico y matemático tradicional”, de tal manera que “el hombre termina por concebirse a sí mismo como una cosa más en medio de las otras cosas”.²⁴

Desligado del mundo, también se desliga de la temporalidad y de su “ser históricamente”: dado que el “ha sido” (el pasado) y el “ser” (el presente) se relacionan de manera externa y puramente accidental, el “advenir” o “por-venir” queda cancelado porque el mismo ser no percibe sus posibilidades. La concepción vulgar del tiempo con su metafísica sustancialista rompe la unidad esencial de la temporalidad, niega la historicidad; ni el “ha sido” ni el “por-venir” cobran sentido cuando el ser es él mismo, siempre lo mismo —no hay posibilidades, potencia, todo es siempre acto. El resultado, afirma O’Gorman, es una experiencia inauténtica de la temporalidad que consiste en un auto-ocultamiento, en un auto-olvido, un olvido ontológico, a saber, el olvido de que el sentido del ser, su propiedad más propia, es, precisamente, “ser históricamente”: “La autenticidad se manifiesta por la realización de lo más propio, lo exclusivo, lo radicalmente personal. La inauténticidad, en cambio, es disimulación, olvido y huida de eso mismo”.²⁵

Y así como el “ser históricamente” desarrolla el modo auténtico e inauténtico de experimentar la temporalidad, así también

²⁴ O’Gorman, *Crisis*, 286 y 300, respectivamente.

²⁵ O’Gorman, *Crisis*, 300.

despliega los mismos modos a la hora de entender la historicidad y la naturaleza de su conocimiento. El conocimiento inauténtico de la historicidad (la historiografía científica) se caracteriza por considerar al pasado como una cosa extraña al presente, dice O’Gorman, como un campo distante de objetos fijos y definitivos que no tienen influencia sobre la vida: “Se trata, pues, de algo ajeno y separado de nosotros, heterogéneo [...] El pasado no se comprende como *mi pasado* o *nuestro pasado*, sino como lo que ha pasado, lo que ya no existe”.²⁶ Debido a ello, el pasado es visto como un mundo de cosas que “quedan”, un campo de existencias que ya no son, pero quedan restos, huellas y testimonios, a los cuales se les determinará como lo propiamente “histórico”. En consideración de O’Gorman, la inversión fatal, característica del modo inauténtico de la existencia, se ha llevado a cabo: lo primariamente histórico ya no es el hombre, sino un supuesto mundo que le es extraño y ajeno; desde ese momento el hombre ha dejado de comprender la verdadera historicidad de su existencia.²⁷

Mas concebido así el pasado humano, ese mundo de las cosas “que quedan” se concebirá necesariamente como “*el mundo histórico*”, ya que esas cosas son las “históricas”, y la historicidad no podrá entenderse sino en relación o referencia a ellas y el mundo que constituyen [...] Se interpreta pues la historicidad, que es constitutiva de la existencia humana, como el resultado de algo que le viene desde fuera, algo que le es intrínsecamente ajeno, algo, en suma, heterogéneo a lo que él llamará “su naturaleza”, la cual, claro está, se concibe como ahistórica.²⁸

Una característica más del conocimiento inauténtico de la historicidad, una que incluso O’Gorman describe como verdadera “charlatanería terrorista”, es que convierte el lenguaje en pura “habladuría”. En efecto, afirma nuestro historiador, el conocimiento

²⁶ O’Gorman, *Crisis*, 226.

²⁷ O’Gorman, *Crisis*, 229.

²⁸ O’Gorman, *Crisis*, 229-230.

inauténtico de la historicidad utiliza el lenguaje de tal manera que deja de funcionar como medio para ponernos en contacto con la realidad, estableciendo apariencias y fijando la atención ya no en las cosas mismas, sino en lo que *se dice* de las cosas mismas:

El resultado esencial del análisis consiste en revelar que el modo de ser cotidiano o inauténtico del existir, convierte al lenguaje en pura “habladuría (Heidegger-Gaos). Originalmente toda proposición, verbal o escrita, no es sino medio para ponernos en contacto con aquello de que se habla; la habladuría, en cambio, convierte al lenguaje en un fin. Es así como se pierde aquel contacto, de tal suerte que la comprensión se dirige, no ya hacia la cosa, sino hacia lo que se dice acerca de la cosa. La palabra es, desde ese momento, una *cosa* cuya comprensión es la que preocupa en adelante, mientras que lo mencionado en el discurso queda reducido a lo que acerca de él se dice.²⁹

En sus *orígenes* el lenguaje es solo *medio* para ponernos en contacto con la referencia, con la realidad, piensa O’Gorman. El lenguaje, en su *esencia*, es solo un vehículo neutro que, a manera de ventana o espejo, refleja y exterioriza un contenido mental previo creado sin él y antes que él. El fin del lenguaje es transmitir un *sentido uno* ya captado y aprehendido previamente por el pensamiento. Un lenguaje equívoco, un lenguaje que permita la diseminación de sentido, la producción de más significados dejaría de ser significante, se suprimiría a sí mismo. Dicho en otras palabras, el lenguaje no es lo que es, lenguaje, sino cuando puede dominar la diseminación de sentido. Cuando esta es irreductible, cuando no hay unidad de sentido y se permite el libre juego de la significación, nos encontramos fuera del lenguaje, nos encontramos en las “habladurías”. Por tanto, el verdadero lenguaje, el lenguaje auténtico, es simple medio, nos mantiene en contacto con la realidad, con las cosas mismas, con un *sentido uno*:

²⁹ O’Gorman, *Crisis*, 233.

Ahora bien, esto es justamente lo que acontece respecto a la llamada investigación científica de la historiografía tradicional. No otra cosa es, en efecto, la manera de considerar los testimonios bajo la especie de “materiales históricos”. En lugar de intentar una comprensión profunda de tales documentos *como simples vehículos que nos pongan en contacto con la historia como existente*, se toman como si fuesen el pasado mismo [...] *Lo que se dice en los documentos es aceptado como la cosa misma* de que hablan, y todo el esfuerzo converge hacia *la comprensión, no de la historia, sino de lo que se ha dicho y dice acerca de ella*. Tendrá así la ilusión de que está frente a la realidad misma.³⁰

El uso correcto de las palabras será aquel que se limite a transmitir de manera neutra, en su *como tal*, la realidad misma. Su lugar es el de una estricta subordinación al privilegio de la *Referencia*, al existente como ente-presente. Así, cuando el lenguaje invade el campo de la *presencia*, cuando usurpa a la cosa misma, cuando se impone en su lugar, nos encontramos dentro de las “habladurías”:

Se ha roto todo contacto con la historia como existente; la comprensión está orientada hacia lo que se dice sobre ella; todas las narraciones, desde las más antiguas hasta las más recientes, dejan de ser medios, para convertirse en el fin del saber histórico; todos se conforman con tales narraciones, y se pierde poco a poco toda curiosidad y aun la capacidad para comprender con verdad el pasado. En suma, se ha instaurado el reino de las *habladurías*.³¹

Las “habladurías”, concluye O’Gorman, imponen sus representaciones como si fueran la realidad misma. A diferencia de esta no-verdad, de esta mentira que establece apariencias, la auténtica verdad histórica “es referencia a la historia misma”: “La acción descubridora en que se funda la verdad penetra la palabra, va más allá del ‘se dice’ de las narraciones y de los documentos, utilizándolos

³⁰ O’Gorman, *Crisis*, 233-234.

³¹ O’Gorman, *Crisis*, 236

como lo que son, a saber: intermediarios o vías de acceso que nos ponen en contacto con aquello de que hablan o atestiguan”.³² ¿En qué consiste esta “acción descubridora” que trasciende el lenguaje y nos lleva a la cosa misma? La “acción descubridora”, auténtica manera de conocer la historicidad, resulta “al objetivar la realidad que examina, es decir, *al ponerse en presencia de un ser objetivo* del cual, en el caso nuestro, se predica que es humano o relativo a nuestra vida”,³³ afirma O’Gorman.

La “acción descubridora”, este *ponerse en presencia de un ser objetivo*, es un ejercicio de *re-velación*, un gesto de *des-cubrimiento*. Re-vela y des-cubre lo que estaba oculto, velado, cubierto: la “verdad verdadera”, la “cosa misma tal cual es”, precisamente, la *Referencia sustancial*. Mientras que las “habladurías” olvidan u ocultan la realidad misma, la “acción descubridora” es, como no podría ser de otra manera, *alétheia*, es decir, “re-velación, des-encubrimiento de la esencia del ser del ente, que, en el caso de la historia “auténtica”, corresponde al sentido del ser del ente como “ser históricamente”:

La única verdad que sabemos acerca de la verdad es que es re-velación. Nunca la verdad verdadera ha tenido otro nombre. A esto, en rigor, queremos limitar el sentido con que afirmamos que el conocimiento histórico aquí postulado es auténtico. Desde su “situación” el historiador deberá descubrir y revelar la estructura de la realidad que examina, sin quedarse nunca en la pura idea heredada o representación recibida de esa realidad [...] En efecto, según nuestra manera de postular esa ciencia, su misión consiste en revelar la estructura de la historia, examinando al pasado bajo la formalidad de ser objetivo relativo al hombre. Será conocimiento verdadero en cuanto al mostrar esa estructura necesariamente mostramos la estructura humana, revelando, así, por implicación, nuestra constitutiva historicidad.³⁴

³² O’Gorman, *Crisis*, 258.

³³ O’Gorman, *Crisis*, 292.

³⁴ O’Gorman, *Crisis*, 294 y 309.

En contra de las apariencias que establecen las “habladurías”, el verdadero conocimiento histórico determina la “acción descubridora” (*alétheia*) como el medio para desocultar y aprehender aquello que ya estaba allí, pero permanecía oculto u olvidado, a saber, la verdadera estructura del pasado, y por ende, nuestra constitutiva historicidad: el sentido del ser como “ser históricamente”. El olvido de la historia científica, su “inauténticidad”, radica, precisamente, en que ha olvidado que el sentido del ser del hombre *es su historicidad*, que su *ir-siendo* en la temporalidad lo constituye ya como “ser históricamente”. No obstante lo anterior, continua O’Gorman, “repitamos que el haber mostrado que la historiografía [científica] es una manifestación del modo inauténtico de ser de la existencia no implica su falsedad. Inauténtica y todo, [se] arraiga en una modalidad del ser, y *carece de sentido pensar que el ser, cualquiera que sea su modo, sea falso. La inauténticidad no es un no-ser [...] La existencia no puede estar ontológicamente en el error*”.³⁵

LA APORÍA OGORMANIANA

Ahora bien, si el *ser*, en su oposición al *no-ser*, es determinado como *La Verdad*, como *La Referencia primigenia* y última, ¿no se inserta O’Gorman dentro de la tradición aristotélica de la determinación del *ser* como *ousía*, esto es, como esencia, como sustancia, precisamente como *Referencia sustancial*? Las distinciones auténtico / inauténtico, “acción descubridora” / “habladurías” ¿no están gobernadas ya por la distinción aristotélica *ser/no-ser*, *ser-en-acto/ser-en-potencia*, donde el *ser* es determinado como presencia, como *Referencia sustancial (ousía)*? El privilegio de la “auténticidad” de la “acción descubridora” ¿no es el privilegio de la *presencia* en la forma del *Referente sustancial* próximo y disponible?

³⁵ O’Gorman, *Crisis*, 254 y 257.

Ya se ve la aporía que se ha venido delineando en el texto ogormaniano. Los recursos conceptuales que utiliza para destruir a la metafísica están gobernados ya por la tradición metafísica. En efecto, cuando Edmundo O’Gorman indaga, a través del concepto heideggeriano de historicidad, una salida a la metafísica ahistórica en la que se sustenta la historia como ciencia, él, paradójicamente, termina pensando la historicidad en términos de la misma ontología sustancialista de la cual buscó salir. La destrucción de las esencias y las sustancias por medio de más esencias y sustancias. En algunos aspectos, el proyecto historiográfico ogormaniano, la historia ontológica, no hizo sino reconstituir, según otra organización, el mismo fundamento metafísico y ahistórico que debía destruir.

Porque si el “ser históricamente”, es decir, el *ir-siendo en la temporalidad* (con sus modos “auténtico” e “inauténtico”), constituye, *por necesidad*, el sentido del *Dasein*, ¿no se está determinado, finalmente, este “ser históricamente” como identidad inmutable (*esencia, sustancia, ousía*), como núcleo no modificable de la modificación temporal, como forma inalterable del devenir histórico? Dicho de otra manera, si el *ir-siendo* en el devenir temporal es el sentido del existente, si esta historicidad que lo constituye estructura necesariamente su ser, ¿no está pensando O’Gorman la historicidad en términos de fijeza, estaticidad, intemporalidad? ¿No determina la historicidad en complicidad con aquella vieja metafísica ahistórica de la cual busca salir, a saber, la determinación del ser de las cosas como presencia fija y atemporal? Esta nueva y “auténtica” experiencia de la historicidad, de la temporalidad, como la llama O’Gorman, ¿no es solidaria con la vieja experiencia de la temporalidad “inauténtica”, sobre todo en su forma “vulgar” de entender el tiempo? La aporía: el “ser históricamente”, la historicidad, es la *ousía* (la esencia, como condición necesaria, inalterable y ahistórica) del existente en su propio devenir histórico temporal.

Detallemos dos aspectos de esta aporética que surge en el proyecto de la historia ontológica de O’Gorman: 1) la historicidad

como esencia del ser (humano) y la concepción del tiempo como unidad pasado-presente-futuro; y 2) la determinación de la verdad como “acción descubridora” (la historia ontológica como revelación del “ser históricamente”) y el lenguaje como puro medio de transmisión de sentido subordinado estrictamente al referente (“habladurías”). En cuanto al primero, O’Gorman reprocha a la historiografía científica que conciba al ser como una esencia fija en las cosas, en cambio, replica, el ser no es algo fijo, sino “va-siendo” en el fluir temporal. El ser (humano) es histórico porque es temporal, su ser se despliega dentro de los modos del tiempo: pasado-presente-futuro. *Es al ir-siendo*. Por tanto, afirma O’Gorman sin decirlo, su condición temporal es el elemento inalterable, inmodificable, dentro de la temporalidad. Su condición histórica es, paradójicamente, ahistórica. Así, el “ser históricamente” es determinado como *presencia* en cuanto esencia fija y definitiva que hace al ser humano ser lo que es, precisamente, “ser históricamente”.

Lo mismo sucede con el tiempo. O’Gorman critica que la postura tradicional fundamenta sus consideraciones sobre el pasado en un concepto “vulgar” y en una experiencia “inauténtica” del tiempo. En ella el tiempo se entiende meramente como un marco geométrico-matemático en el cual se desarrolla la vida cotidiana. Al contrario, apunta nuestro historiador, un concepto “original” y una experiencia “auténtica” del tiempo solo es posible si se mantiene conciencia de la unidad esencial de los tres momentos de la temporalidad: pasado, presente, futuro. El tiempo concebido de esta manera estructura la existencia del ser humano, es el *Eidos* que da aspecto y moldea la identidad del *Dasein*, dota de sentido al “ser históricamente”. Pero la sugerencia de que el “tiempo original” es la unidad de la sucesión (ya en el orden lineal, ya en el orden espiral o circular) de momentos pasados, presentes y futuros ¿no es seguir definiendo al tiempo por medio de analogías geométricas y espaciales, es decir, “vulgares”? A través de metáforas espaciales, ya sea bajo la figura de la línea, la espiral o el círculo,

la sucesión de eso que llamamos pasado-presente-futuro (temporalidad) se piensa en la forma de la *presencia*, como *Referente sustancial* próximo y disponible: el tiempo es aquello (dimensión/magnitud) homogéneo a través de lo cual surge y deviene el ser.³⁶

Por otro lado, en el segundo aspecto de la aporética concerniente a la verdad como “acción descubridora” y el lenguaje como “habladurías”, es donde el discurso de O’Gorman se torna aún más metafísico. La historiografía inauténtica, afirma nuestro historiador, distorsiona el lenguaje de tal manera que deja de funcionar como medio para ponernos en contacto con la realidad, fijando la atención ya no en las cosas mismas sino en lo que se dice de las cosas mismas: las “habladurías”. Cuando las “habladurías” imponen sus representaciones como si fueran la realidad misma, cuando el lenguaje usurpa el lugar de las cosas, nos alejamos de la comprensión verdadera del pasado. Un lenguaje “auténtico” es solo un conducto neutro, un medio pasivo que transporta de manera unívoca e inequívoca un significado y un sentido. Un lenguaje “verdadero” tan solo se limita a representar (*re-presentar*) las cosas mismas “tal cual son”. Por ello, concluye O’Gorman, solo

³⁶ En “Ousia y gramme”, Jacques Derrida ya señalaba el sustento metafísico desde el cual la filosofía occidental ha pensado el tiempo y la ingenuidad de compararlo con el espacio como si se tratases de dos referencias autoevidentes: “En realidad, al enunciar así estas proposiciones procedemos ingenuamente. Procedemos como si la diferencia entre el espacio y el tiempo nos fuera dada como una diferencia evidente y constituida. Ahora bien, Hegel y Heidegger lo recuerdan, no se puede tratar el espacio y el tiempo como dos conceptos o dos temas. Se habla ingenuamente cada vez que se toma el espacio y el tiempo como dos posibilidades que habría que comparar y relacionar. Y, sobre todo, cada vez que, haciéndolo, se cree saber lo que es el espacio o el tiempo, lo que es la *esencia* en general, en cuyo horizonte creemos poder plantear la cuestión del espacio y del tiempo. Se supone, entonces, que es posible una cuestión sobre la esencia del espacio y del tiempo sin preguntarse si la esencia puede ser aquí el horizonte formal de esta cuestión y si la esencia de la esencia no ha sido, secretamente, predeterminada -como presencia, precisamente- a partir de una decisión concerniente al tiempo y al espacio”. Jacques Derrida, “Ousia y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”, en *Márgenes de la filosofía*, tr. Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 8^{va} edición, 2013), 90.

obtendremos un auténtico y verdadero conocimiento de la realidad (pasada) cuando las “habladurías”, esa charlatanería terrorista que disemina el significado hasta el infinito, son dominadas, cuando el lenguaje se subordina irrestrictamente al privilegio del *Referente*.

De esta manera, O’Gorman determina la relación entre lenguaje y realidad como *representación*. Ahora bien, ¿qué implica esta relación por representación? La representación (*re-presentación*) evoca el poder de repetir, de “volver a presentar”, de “hacer presente nuevamente”. Representar implica la facultad del lenguaje de volver a presentar una presencia previa, a saber, el *Referente*. Siguiendo a Jacques Derrida, en el lenguaje representativo el contenido representado (el *Referente*, “la cosa misma”) sería una *presencia* y no una representación. Es decir, lo representado no tendría, a su vez, la estructura de la representación, la estructura representativa del representante. El lenguaje, por tanto, sería un sistema de significantes o lugartenientes que sustituyen aquello que dicen, significan o representan, sin afectar la unidad de sentido, la identidad primigenia de lo representado: el *Referente*, la “cosa misma tal cual es”.³⁷ Así, la concepción del lenguaje como representación tiene como condición de posibilidad la determinación del Referente como *ente presente*, como un objeto cuya identidad, cuyas cualidades sustanciales, son fijas y definitivas.³⁸

³⁷ Jacques Derrida, “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, tr. Patricio Peñalver (Madrid: Paidós, 2010), 86-87.

³⁸ Concebir al lenguaje como representación de las cosas implica que, previamente, el mundo se haya constituido en un mundo visible, en el sentido de una manifestación visible, *presente*, en cuanto exhibe un aspecto, apariencia, identidad o forma ya dada (como “realidad en sí”) la cual el sujeto puede percibir y aprehender de manera inequívoca y el lenguaje puede re-presentar de manera unívoca. Esta determinación del mundo como “aspecto visible para el pensamiento” tiene su antecedente, lo hace notar el propio Martin Heidegger, en la determinación platónica del mundo como *Eidos*: “[...] el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *Eidos* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen [representación]”.

En efecto, si el lenguaje puede fungir como un medio neutro y transparente de representación, es porque aquello que representa no está afectado él mismo por el cambio, la historicidad, la temporalidad. El referente como ente-presente (*ousía, esencia, sustancia*) es el centro que detiene el juego de la significación, la diseminación de sentido, las “habladurías”. Para que el lenguaje funcione de la manera que O’Gorman sugiere es necesario asumir, paradójicamente, una postura metafísica sobre “lo real”: la realidad consiste en un ámbito de objetos ontológicamente estables cuyas cualidades sustanciales pueden ser abstraídas y aprehendidas directamente por el sujeto ¿No es precisamente esa postura la que O’Gorman reprocha a la historiografía científica? El proyecto de historia ontológica de O’Gorman ¿no es solidaria con cierta metafísica de la presencia?

Solo así, también, es que cobra sentido su determinación de la verdad como “acción descubridora”. Dado que el lenguaje es en esencia un reproductor improductivo (en tanto no tiene papel alguno en la producción de conocimiento), es la mente (en cuanto razón, conciencia, pensamiento, finalmente otras derivaciones de la *presencia*) la que, al ponerse en contacto directo con las cosas mismas, “al ponerse en presencia de un ser objetivo” como diría O’Gorman, debe *revelar, descubrir*, la estructura de la realidad misma. La “acción descubridora”, este “ponerse en presencia de un ser objetivo”, implica que el sujeto (historiador) al enfrentar a esa “realidad en sí”, a ese ámbito de objetos ontológicamente estables, tiene el poder de *des-cubrir* eso que ya estaba allí, pero le permanecía oculto, a saber, las cualidades sustanciales que hacen

Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2010), 75. Todo ocurre, afirma Jacques Derrida siguiendo a Heidegger, como si el mundo del platonismo hubiese preparado, destinado, enviado, el mundo de la *representación*: “es con el mundo del platonismo como se anuncia y se envía la determinación del mundo como *Eidos* que, a su vez, prescribirá, enviará, el predominio de la representación”. Derrida, “Envío”, 96.

que las cosas sean lo que son. Cuando el sujeto (historiador) consigue revelar la estructura de la realidad (pasada), es decir, cuando logra descubrir y abstraer sus cualidades sustanciales (*ousía, esencia*), produce conocimiento “auténtico” y “veradero”.³⁹

El gesto disruptivo de la historia ontológica de O’Gorman súbitamente se detiene en los márgenes del texto metafísico. La *historicidad*, el concepto central del proyecto historiográfico ogormaniano, se convierte en otro modo de nombrar la presencia, en otra forma del pensamiento ahistórico. Porque si el “ser históricamente”, el “ir -siendo” en la temporalidad es la condición necesaria y estructural del ser, entonces, al final, nada cambia. El ser deviene en el tiempo, cambia, muta, se transforma, pero a la vez, dentro de este mismo devenir temporal, hay algo en él que no está sujeto al cambio, a la historicidad: su identidad primigenia, originaria, “auténtica”, a saber, “ser históricamente”. Bajo estas circunstancias, cabría preguntar entonces si el ser es realmente histórico desde el momento en que se determina la historicidad como su esencia fija e invariante: al tiempo que se acepta el cambio, también se acepta la permanencia. Así, la pregunta que justificó la historia ontológica de Edmundo O’Gorman aún permanece vigente: ¿cómo pensar históricamente el pasado? ¿Cómo concebir y relacionarse con la realidad fuera de los márgenes de la metafísica de la presencia? ¿Cómo escribir la historicidad en la historicidad?

³⁹ Toda verdad, afirma O’Gorman, es una “revelación apocalíptica”: “[...] Y en cuanto a la cuestión de cuándo puede el historiador dar por concluida la investigación, lo más que puede decirse es que en un momento durante su curso —sin que importen los mucho o pocos documentos consultados— el sentido de la realidad histórica concreta de los hechos deberá compulsivamente aparecerse como una especie de revelación, no desemejante a la que experimenta el científico cuando percibe, por fin, el oculto vínculo entre dos fenómenos en apariencia desligados. Toda verdad es en cierta medida apocalíptica y, genéticamente, es asunto muy personal. Procede de las entrañas y no hay nota al pie de página que pueda darle su apoyo”. O’Gorman, “La historia: Apocalipsis y evangelio. Meditaciones sobre la tarea y responsabilidad del historiador”, en *Ensayos*, 96.

CONSIDERACIONES FINALES. HACIA UNA HISTORIZACIÓN DE LA ONTOLOGÍA.

Las agudas reflexiones que Edmundo O’Gorman realizó sobre las prácticas y operaciones que llevan a cabo los historiadores en su estudio del pasado, lo llevaron a identificar y exponer de manera brillante una paradoja dentro de la historiografía científica (positivista): produce un conocimiento ahistórico del pasado porque se fundamenta en una ontología sustancialista y metafísica de la realidad. Supone que el ser (sentido, significado, identidad) de las cosas es una presencia (*ousía*, esencia, sustancia) fija y definitiva que existe con independencia de cualquier determinación sociohistórica. De esta manera, concibe la realidad (y por ende los acontecimientos y procesos históricos) como un ámbito exterior de objetos ontológicamente estables que, libres del tiempo y el cambio, yacen allí en espera de ser unívoca e inequívocamente aprehendidos por el pensamiento. El resultado es una historiografía “inhumana” que produce un conocimiento “inauténtico” y “vulgar” sobre el pasado.

O’Gorman apela a los historiadores a pensar y reflexionar profundamente en algo que ha quedado oculto y olvidado en su práctica: los fundamentos ontológicos a través los cuales aprehenden el pasado y producen textos historiográficos. Sugiere que, si queremos entablar una relación verdaderamente histórica con el pasado y producir un auténtico conocimiento histórico, es necesario pasar más allá de aquella metafísica sustancialista. Así, el proyecto historiográfico ogormaniano puede ser entendido como un intento de abandonar la vieja semántica occidental.

Tomando como fundamento el concepto de *historicidad* de Martin Heidegger, O’Gorman afirmó que el ser no es algo fijo ni estático en las cosas, sino algo que *va siendo*. El ser se desarrolla y cambia en el tiempo, y este trascurrir en la temporalidad (*historicidad*) no es un accidente, sino su constitutiva y estructural característica. Por eso el ser es histórico, el sentido de su exis-

tir es “ser históricamente”. El olvido de la historia científica, su “inauténticidad”, radica, precisamente, en que ha olvidado que el sentido del ser del hombre *es su* historicidad, que su *ir-siendo* en la temporalidad lo constituye ya como “ser históricamente”. El proyecto de historia ontológica de O’Gorman, (la auténtica historiografía, el verdadero conocimiento histórico en oposición al positivismo) es un revelar, un descubrir, la constitutiva historicidad del ser.

Ahora bien, sostuvimos en el presente trabajo, en el argumento de Edmundo O’Gorman se muestra una aporía. Al momento de dar cuenta tanto de la historicidad como elemento estructural del ser, como de la historia ontológica como nuevo proyecto historiográfico, nuestro historiador termina pensando la cuestión desde la misma metafísica sustancialista de la cual buscó salir. Para que el concepto de historicidad tal cual lo concibe O’Gorman pueda funcionar, para que la historia ontológica como “acción descubridora” pueda operar, es necesario asumir, al final, que la realidad (pasada) es un ámbito exterior de objetos ontológicamente estables cuya identidad esencial permanece inalterada e independiente de cualquier determinación sociohistórica. Paradójicamente, O’Gorman no hizo, sino reconstituir, según otra organización, el mismo fundamento metafísico y ahistórico que debía destruir: la determinación del ser como presencia.

El reto lanzado a los historiadores continúa ¿Cómo pensar históricamente el pasado? ¿Es posible aprehender y relacionarse con la realidad fuera de la metafísica de la presencia? ¿Cómo dar cuenta de la historicidad dentro de la propia historicidad? Como declaró con insistencia Jacques Derrida, no podemos simplemente desplazarnos hacia un “afuera”, ya que todos nuestros lenguajes, todos nuestros conceptos y categorías, pertenecen irremediablemente a esa tradición, a esa semántica que llamamos metafísica. Pero que sea así no significa que debamos aceptar de manera acrítica e irreflexiva la tradición, como lo demuestra, por otro lado, el trabajo de O’Gorman. Si para exceder a la metafísica, conti-

nuando con Derrida, es necesario inscribir en ella una marca, una huella que haga signo hacia un “afuera”, esa marca, esa huella, no puede venir sino de un gesto de radical historización. Pues al historizar la propia ontología, al reflexionar históricamente la metafísica de la presencia, seremos capaces de señalar la *contingencia* de sus fundamentos y, con ello, cimentar el suelo que nos permita, posteriormente, pisar un “afuera”.

Desde este punto de vista, historizar, pensar históricamente, significaría aprehender y relacionarse con lo real desde una *analítica de la contingencia*.⁴⁰ En esta modalidad de historización la pregunta ya no es por la esencia del ser, por la identidad sustancial de las cosas, sino por las condiciones de posibilidad que permiten que el ser, la identidad de las cosas, se determinen de la manera en que se determinan y no de otra forma. Dicho con otras palabras, pensar desde la contingencia equivale a preguntar por los criterios que se tienen que conjuntar para que algo aparezca de la manera en que aparece y no de otra forma. El ser, el tiempo y la verdad, por ejemplo, ya no serían una referencia sustancial, una forma de la presencia, sino el producto de un conjunto de criterios a priori (sociohistóricos y culturales) que dictan cuál es su identidad. No son referencia, sino el producto de un sistema de referencia previo: cambia su identidad conforme cambian los criterios con los que se consideran.

Radicalizando la postura de O’Gorman: si por sistema de referencia entendemos un ámbito de prácticas (formas de hacer) y lenguajes (conceptos y categorías) sociohistóricamente producidos y reproducidos, entonces afirmamos que el ser (sentido, signifi-

⁴⁰ “Elucidar un acontecimiento desde una perspectiva histórica consiste en sostener la improbabilidad del mismo. Pensar históricamente equivale a mostrar que lo que ha sido podría no haber ocurrido. No puede haber una manera más paradójica de explicar ‘los hechos’: demostrar que el pasado pudo ser de otra manera. Dicho de modo más atrevido, hacer historia significa ver lo que siempre sucede (lo cotidiano) como improbable. La conciencia de historicidad estriba en aprender a apropiarse de lo real desde una de sus modalidades: la contingencia”. Mendiola, “¿Es posible...?”, 101.

cado, identidad) no debe concebirse como una entidad metafísica substancial o presencia subyacente intrínsecamente en las “cosas”, sino como el efecto producido por un sistema de referencia (ámbito sociohistórico de prácticas y lenguajes) determinado. Y dado que todo sistema de referencia es contingente y finito (no existe un sistema de referencia omniabarcante y universal), la cuestión que se plantea ya no es cuál de todos ellos capta la realidad “tal cual es”, sino para qué tipo de ámbito sociohistórico de prácticas y lenguajes la realidad, el ser, aparece de la manera en que aparece y no de otra forma.

La analítica de la contingencia como forma radical de historización y de conciencia de la historicidad, al privilegiar la pregunta por los “lugares” socioculturales e históricos que funcionan como condición de posibilidad de ciertas formas de dotar de sentido e identidad a lo real, relativiza toda postura y nos aleja, parafraseando a Michel de Certeau, de una “apología de lo intemporal y los valores eternos”.⁴¹ Esta radical historización sería la traza, la marca, la huella en el texto metafísico que nos permita vislumbrar un posible “afuera”. Ir de una historia ontológica que aún piensa lo real (el ser) en términos sustancialistas, a una *ontología histórica* que piensa lo real (el ser) como el producto de ciertos ámbitos de prácticas y lenguajes sociohistóricamente producidos y reproducidos. *Historicidad* sería otra forma de nombrar a la *contingencia*. 

⁴¹ “El historiador sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica, si para establecer la condición de su trabajo recurriera a otro mundo filosófico, a una verdad formada y recibida fuera de los caminos por los cuales, en historia, todo sistema de pensamiento se refiere a «lugares» sociales, económicos, culturales, etcétera [...] Condenaría, además, las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico. Más aún, en historia como en todo lo demás, una práctica sin teoría cae necesariamente, tarde o temprano, en el dogmatismo de «valores eternos» o en la apología de un «intemporal». Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Iberoamericana, 1999), 68.

BIBLIOGRAFÍA

- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Derrida, Jacques. "Envío". Traducción de Patricio Peñalver. En *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, 77-122. Madrid: Paidós, 2010.
- Derrida, Jacques. "Ousia y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*". Traducción de Carmen González Marín. En *Márgenes de la filosofía*, 63-97. Madrid: Cátedra, 8^{va} edición, 2013.
- Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo". En *Caminos de Bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 63-90. Madrid: Alianza, 2^a edición, 2010.
- Mendiola, Alfonso. "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman", *Historia y grafía*, núm. 25 (julio-diciembre 2005): 79-104.
- Moctezuma Franco, Abraham. "El camino de la historia hacia su institucionalización", *Historia y grafía*, núm. 25 (julio-diciembre 2005): 45-78.
- O'Gorman, Edmundo. "Consideraciones sobre la verdad en historia". En *Ensayos sobre filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute, 13-20. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- O'Gorman, Edmundo. "Fantasmas en la narrativa historiográfica". En *Ensayos sobre filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute, 103-109. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- O'Gorman, Edmundo. "La historia: Apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador". En *Ensayos sobre filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute, 89-102. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 2^a edición, 1977.
- O'Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1947.
- Ramos, Carmen. "Edmundo O'Gorman como polemista". En Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, 49-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.