



Pilar Gilardi González

“La hermenéutica en la teoría de la historia de Edmundo O’ Gorman (1906-1995)”

p. 37-50

Historia y método en el siglo XX

Pilar Gilardi González y Martín Ríos Saloma
(coordinación y presentación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2017

200 p.

(Teoría e Historia de la Historiografía, 14)

ISBN 978-607-02-9836-3

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de abril de 2018

Disponible en:

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia/metodo/691.html

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



La hermenéutica en la teoría de la historia de Edmundo O'Gorman (1906-1995)

PILAR GILARDI GONZÁLEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

*La tarea de Edmundo O'Gorman y el carácter metódico
de la hermenéutica*

De la preocupación fundamental por el carácter vivo de la historia se desprenderá en Edmundo O'Gorman el análisis sobre los presupuestos metodológicos de la ciencia que la estudia. En efecto, el historiador sabe, de acuerdo con las enseñanzas recibidas de su maestro José Gaos, conocedor de la fenomenología y el existencialismo, que la manera de concebir el conocimiento se funda en una determinada forma de comprender el objeto o la realidad en cuestión. En su texto de 1947, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, en el cual me apoyo para este artículo, agradece a su maestro las lecciones transmitidas y reconoce la gran influencia recibida de la filosofía de Martin Heidegger.

En las primeras líneas de este libro, fundamental para la teoría de la historia ogormaniana, señala su propósito: "Examinar en qué consiste el conocimiento historiográfico en cuanto tal conocimiento, y llegar así a una determinación de sus supuestos. [...] Se trata de una revisión de la historia de la historiografía y de un análisis crítico de su método".¹ En este sentido, el historiador no pretende llevar a cabo una búsqueda erudita que añada más información a la, ya muy probablemente extensa, investigación sobre determinado tema histórico; lo que le incumbe es mostrar que: "[...] la verdad no puede limitarse a simplemente corregir tal o cual interpretación, de sus mayores heredada, sino que se trata de aventurarse a expresar, por cuenta propia, una que puedan llamar suya, y que, por propia, sea

¹ Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. x.

verdaderamente una interpretación: referencia a su modo más personal de vida; descubrimiento significativo”.²

O’Gorman no tiene pues como objetivo buscar posibles “errores” en la historia que hemos recibido, ya que, de entrada, la noción de “error” en la historia tiene un significado enteramente distinto al que posee en las ciencias naturales. En efecto, afirma el historiador:

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 decreta que toda la Historia es, ella, un error: notorio disparate grandísimo. [...] No se trata, pues, de algo “susceptible de corrección”, sino de algo que, aceptado en cuanto lo que es, debe comprenderse con referencia a nosotros mismos, es decir, significativamente.³

La tarea de nuestro autor consistirá en *desfundar* la interpretación llevada a cabo por el conocimiento historiográfico tradicional y así, exhibir sus bases y presupuestos. Al hacerlo se pondrá de manifiesto que la concepción del pasado que allí se representa escinde la historia de la vida. De tal forma, nos dice O’Gorman: “[...] en lugar de adicionar o rectificar la vieja noción, hay que empezar por *desfundarla*, exhibiendo sus bases y presupuestos, y por consiguiente que la tarea verdadera consiste ante todo en examinar los orígenes, los prejuicios y los procesos de las verdades recibidas. En una palabra, hacer cuestión expresa de la historia de la historia”.⁴

Porque a decir del historiador mexicano “la indistinción terminológica es semillero de monstruos”,⁵ conviene aclarar, desde un inicio, el origen de los conceptos utilizados. El sentido del término *desfundar*, con el que líneas más arriba O’Gorman califica la tarea que se propone llevar a cabo, no debe pasar inadvertido ya que expresa el carácter propio de la hermenéutica tal y como es comprendida por Heidegger y recibida por O’Gorman. En efecto, para el filósofo alemán

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

la hermenéutica ya no es concebida como doctrina del arte de interpretación de textos o como mera teoría de la interpretación. 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”.⁶ 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.⁷

En este sentido, congruente con la radicalización de los conceptos filosóficos que llevará a cabo en su quehacer filosófico, la hermenéutica deberá comprenderse como el *modo de acceso a la vida fáctica e histórica*, ámbito desde el cual, la filosofía, si pretende ser ciencia de lo originario, debe partir.⁸

Para Heidegger, la hermenéutica como método debe lograr aprehender este ámbito originario, libre de los encubrimientos que inevitablemente recibimos de la tradición. En este sentido, se trata de sacar a la luz la historia de los encubrimientos heredados.⁹ Este sentido de la hermenéutica será fundamental para Edmundo O’Gorman. Cotidianamente estamos a tal grado inmersos y absorbidos por las cosas que nos rodean y por el conocimiento que recibimos de la tradición que no advertimos cómo y desde dónde nos es dado aquello que nos es dado:

Es precisamente aquí donde interviene la hermenéutica como movimiento de descubrimiento, de des-velamiento, des-enmascaramiento

⁶ Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 108.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ “El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.” Cfr. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 27. En adelante, *OHF*.

⁹ *Ibidem*, p. 99.

[...]. En efecto, la invocación a las cosas mismas (propia de la fenomenología) supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como por ejemplo, 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.¹⁰

Este propósito sólo puede lograrse a partir de un desmontaje (*Abbau*) o destrucción (*Destruktion*) de la tradición.¹¹ Sin embargo hay que afirmar 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 cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél.¹²

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.¹³ La hermenéutica, así concebida, es eminentemente deconstructiva y crítica.¹⁴ Sólo puede llevarse a cabo

¹⁰ Cfr. Jesús Adrián, Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, p. 476-477.

¹¹ “Heidegger plantea la necesidad de un desmontaje, de una destrucción de los conceptos heredados acriticamente por la tradición. [...] Al reconocer que en la interpretación pública en que nos movemos existen elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica, se impone un momento de desmontaje (*Abbau*) de la orientación previa. Aquí es donde la hermenéutica interviene en calidad de contramovimiento que des-cubre, des-vela, des-oculta las diferentes máscaras de la publicidad, como fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de la autoridad anónima de la tradición.” Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 35-36.

¹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 64. En adelante, *ST*.

¹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁴ *OHF*, p. 135.

como crítica histórica radical.¹⁵ En este sentido, la destrucción supone una revisión profundamente histórica anclada en la propia historicidad del hombre.

Como método, la hermenéutica no tiene carácter meramente instrumental o técnico.¹⁶ No es algo que se impone al objeto en cuestión sino que, por el contrario, siendo fieles al principio fenomenológico de “volver a las cosas mismas”, hay que afirmar que es del tipo de objeto y de su correspondiente modo de acceso de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia.¹⁷ Por eso, reflexionar sobre el método no significa definir técnicas de investigación historiográfica. El método no debe entenderse como *herramienta*, sino como el *modo de acceso* que permite la comprensión de la realidad histórica que somos en cada caso nosotros mismos.

Ahora bien, la puesta en marcha del método hermenéutico implicará para O'Gorman poner al descubierto los presupuestos desde los que se ha construido el conocimiento científico y por extensión la idea de ciencia histórica.

Es bien conocido que la transformación de la historiografía en ciencia formal comienza con la Alemania moderna. El pensamiento moderno se distingue, desde sus inicios, por la búsqueda de objetividad, ésta constituye el garante de la imparcialidad que, de acuerdo con las ciencias exactas, pertenece a la verdad.¹⁸

Las ciencias naturales proceden a partir de la objetivación de su asunto. Objetivar significa hacer presente, representar. En latín, el

¹⁵ Cfr. OHF, p. 135-136.

¹⁶ 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’. 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”. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 51.

¹⁷ *Ibidem*, p. 96.

¹⁸ Cfr. Pilar Gilardi, “El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 46, julio-diciembre 2013, p. 121-140.

verbo *repraesentatio- representare* proviene del término *praesens*, que significa hacer presente, presentar o poner delante.¹⁹ A través del comportamiento científico las cosas adquieren el carácter de objeto, es decir, de aquello que está-ahí, enfrente y este en-frente es el que permite, o mejor dicho, del que brota la posibilidad de hacer del ente en cuestión un tema, una teoría. Desde ésta se ofrece un aspecto del ente y éste toma el lugar de la investigación. En la captación teórica, lo pensado tiene el modo de ser de la presencia. El acto mismo de pensar consiste en traer a la presencia lo pensado.

La pregunta científica está orientada por el ente considerado en su objetividad. La aspiración de la ciencia por conocer las cosas en sí mismas, en su esencia, significa conocer lo que en éstas se repite, lo que las hace ser lo que son, pero este “lo que las hace ser lo que son” es entendido como universal. De esta manera, la ciencia es capaz de capturar, de trazar, un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. La totalidad de lo ente, así entendida, deja de lado la singularidad y, por ende, la diferencia.

Si la historiografía pretende llamarse a sí misma ciencia, deberá entonces cumplir con estos requisitos. Deberá ajustarse al modo de proceder de las ciencias naturales, cuyo modelo es la ciencia matemática, que poco o nada tiene que ver con la realidad histórica. En efecto, eso que denominamos así, sin más preámbulo, *historia*, no tiene el carácter de lo que está simplemente ahí, presente. La historia, como categoría de la existencia, tiene carácter de acontecimiento, es aquello que nos acontece y que nos constituye, no es *algo* que pueda aprehenderse por medio de abstracciones y no tiene que ver tanto con lo universal sino con lo singular y concreto. En este sentido, la verdad histórica no puede resolverse en abstracciones sino en el ámbito de lo particular y determinado.

Y sin embargo, ajustándose al modelo científico, la historiografía, ha considerado al pasado como un ente más entre los entes. Ha olvidado que el pasado es un modo del tiempo, y éste, en definitiva, no es un ente.²⁰ Al considerar el pasado como un ente, lo ha objetivado,

¹⁹ Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, 2007, p. 155.

²⁰ *ST*, p. 123.

y ha conseguido hacer de él una especie de fósil o relicario ajeno a la vida. Procediendo de tal modo, logrará la objetividad y la imparcialidad buscada a costa de la naturaleza de su propio objeto de estudio. En este sentido afirma O'Gorman: "[...] para la historiografía, lo esencial sería que no fuese posible comprobar parcialidad alguna, 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 hasta de tú con las matemáticas".²¹

El historiador mexicano encuentra en Ranke la personificación de esta postura que aniquila la vitalidad de la historia. En uno de los párrafos más conocidos de su libro nos dice:

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. [...] El postulado sobre el que se levanta la historiografía tradicional es el siguiente: entre el presente y el pasado, entre vida e historia surge un golfo impenetrable que hace pedazos la unidad de la vida entre nosotros y nuestra historia.²²

El férreo propósito de hacer de la historia una ciencia, y la interpretación inherente a ésta de comprender la verdad en términos de objetividad e imparcialidad, olvida la pregunta esencial sobre el ser de la realidad histórica. En efecto, la historiografía tradicional se caracteriza por la *ausencia de la preocupación por comprender el ser de la realidad que estudia*. En la medida en que considera el pasado como una cosa, visible y tangible, que comparte el mismo modo de ser de los entes naturales, cree lograr la neutralidad y la imparcialidad propias de todo saber científico que se jacte de serlo. Así, lo fundamental para la ciencia histórica será, como lo señaló Ranke, dar cuenta de los hechos tal y como éstos ocurrieron, de manera imparcial y desinteresada:

El pasado humano se convierte así en un ser objetivo corporal, en algo visible y tangible; en una cosa "que queda". Ranke cosifica a la historia. Pero ¿qué profundo motivo se esconde detrás de semejante

²¹ O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 51.

²² *Ibidem*, p. 55-56.

postulado? ¿No será que obedece a que el hombre se ha interpretado a sí mismo en términos de substancia y naturaleza?²³

El carácter interpretativo del conocimiento

No obstante, advierte el historiador, hay en la historiografía naturalista, una gran ingenuidad, ya que al olvidar la pregunta esencial sobre el modo de ser de su objeto de estudio no se percató de que la realidad histórica somos nosotros mismos, nosotros que en la medida en que somos *en* el mundo y no *frente* a él, tenemos la forma de ser de la comprensión (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*). Esto último significa que todo lo que nos es dado a través de los distintos comportamientos que nos determinan está atravesado por estas formas estructurales de proceder. De tal forma, la ciencia o comportamiento teórico no escapa a este modo de ser eminentemente interpretativo. O'Gorman, siguiendo a Heidegger, lo explica así:

Conviene averiguar, sin embargo, de qué modo se origina la ciencia para ver si la historiografía verdaderamente queda comprendida dentro de la descripción general de ese fenómeno. Aprovechemos aquí las enseñanzas de Heidegger acerca de esta cuestión. Enseña el maestro que por “preocupación” hemos de entender el existir del hombre entregado al mundo que lo circunda. Tal preocupación, que es un “existir en” y que las más de las veces toma la forma de un hábito, se concreta en múltiples operaciones cuya práctica supone una manipulación instrumental, pues que el correlato de la preocupación es considerarlo todo desde el punto de vista de su “utilidad posible”. Ahora bien, advierte Heidegger que hay una preocupación especial que no se refiere a un objeto práctico. Es la preocupación sabia, o sea la preocupación especulativa de índole teórica, origen de la ciencia.²⁴

En efecto, el modo de ser que, según Heidegger, determina el ser del hombre es el cuidado (*Sorge*)²⁵ o la preocupación (*Besorgnis*).

²³ *Ibidem*, p. 56-57.

²⁴ *Ibidem*, p. 133-134.

²⁵ “El cuidado es una de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*. *Sorge* tiene en alemán diferentes acepciones: ‘cuidado’, ‘preocupación’, ‘inquietud’, ‘solicitud’.

Con estos términos el filósofo alemán pretende poner de manifiesto que el ser del hombre, antes de poder ser definido en términos de conciencia o reflexión, debe entenderse en términos prácticos.²⁶ De tal forma, la ciencia como comportamiento teórico es expresión de éste, su modo de ser.

El cuidado o la preocupación se expresan a través del *trato*, esto es, en el habérselas con las cosas que forman parte del mundo en el que estamos. Este *mundo* debe entenderse como contexto, esto es, como esa red o plexo significativo en el que todas las cosas remiten a otras que no son ellas mismas. De tal forma es posible afirmar que el carácter significativo de todo lo que nos rodea proviene del carácter referencial que constituye y determina a los entes.

Los entes y los hechos que configuran la vida cotidiana nunca nos son dados como meras cosas, en un estado neutral; si así sucediera nos resultarían inaccesibles. Todo lo que nos rodea; las cosas, las situaciones en las que nos encontramos, los hechos que narramos refieren a otra cosa, a otra situación, a otro hecho, que en última instancia apunta al hombre. Así por ejemplo la mesa comparece como aquello para comer y para escribir, la universidad, la casa o el

tud'. Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, la mejor solución para traducir *Sorge* es 'cuidado', en lugar del arcaísmo 'cura'. Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen*: 'cuidar', 'tener cuidado' o 'habérselas con' ". Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 156.

²⁶ La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. Respecto de la apropiación y 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'éthique 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*, Dordrecht (Holanda), Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 23. Véanse además del mismo autor: *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, y "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", *Theoria*, n. 4, 1984. También de Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

cine, como lugares de aprendizaje, de descanso o de recreo. Una situación o un hecho determinado, como puede ser una inundación, una guerra o un acuerdo de paz, aunque todavía no reciban el título con el que la ciencia histórica los hará pasar a la posteridad, están ya dotados de una significación que no es fruto de una construcción *a posteriori*. Lo que con esta última afirmación se quiere poner de manifiesto es que el carácter comprensivo e interpretativo que determina nuestro ser en el mundo es *a priori*, esto es, estructural.

Historiografía auténtica: temporalidad e historicidad

Precisamente, porque la interpretación es un rasgo estructural de la vida, la hermenéutica se reconoce como el método capaz de articular en conceptos la facticidad y la historicidad que determinan el modo de ser del hombre. Ahora bien, el reconocimiento de la historicidad del hombre sitúa en definitiva la plataforma desde la cual deberá llevarse a cabo la denominada por O'Gorman *historiografía auténtica*. Ésta a diferencia de la historiografía naturalista debe comenzar por determinar con precisión la naturaleza de su objeto. Debe recordar que nuestra existencia es histórica, que somos historia. De tal forma, el historiador no vacila en afirmar que: "La historiografía auténtica es un recordar ontológico".²⁷

La historicidad es expresión del carácter eminentemente temporal del hombre. En sentido estricto hay que afirmar que el hombre *no* está en el tiempo, sino que *es* tiempo.²⁸ El tiempo del hombre es justamente *tiempo histórico*. No está aquí en juego la discusión sobre el tiempo de la naturaleza, ni que es un hecho del que no se puede dudar, sin caer en el absurdo, que una vez que hayamos desaparecido de este mundo, *el tiempo seguirá su curso*. Al afirmar que la temporalidad es constitutiva del hombre y que la historicidad es su expresión más íntima, a lo que Heidegger apunta es a la radical finitud y contingencia que atraviesa el ser del hombre, rasgo que por cierto no

²⁷ O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 203.

²⁸ "El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es 'tempóreo' porque 'esté dentro de la historia', sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser." *ST*, p. 393.

estará presente, como tal, en la interpretación que O'Gorman lleva a cabo de dichos fenómenos. El tiempo de las ciencias naturales, ese que *sigue su curso*, responde a una concepción netamente lineal de pasado, presente y futuro. Sin embargo, esta comprensión del tiempo procede de una abstracción que, como vimos anteriormente, facilita la consideración del pasado como aquello que ha quedado atrás y la exclusión de vida e historia. Si, en cambio, estamos atentos a la vida tal y como es vivida, será necesario reconocer que *ahora mismo ya somos nuestro pasado* y que *ahora mismo ya se anuncian las posibilidades* que tienen la forma de ser de eso que llamamos *futuro*.

Ahora bien, en la medida en que la existencia es su historicidad, segrega “hechos”. Los hechos que constituyen el saber histórico, nos dice O'Gorman:

[...] son historicidad exteriorizada y plasmada. Los hechos, objetos históricos no lo son de suyo, sino de prestado, por así decirlo. En sentido estricto hay que afirmar que hay hechos y objetos históricos porque el hombre es primeramente histórico y no al revés, como piensa el pensar cotidiano.²⁹

De tal manera, la historicidad puede comprenderse de dos modos: si nos fijamos en el porvenir (momento decisivo para Heidegger, origen del pasado y presente) la historicidad es aptitud o capacidad de engendrar historia. Ejercicio autónomo de esa capacidad. Si nos fijamos en el pasado, la historicidad es historia hecha. De ésta se ocupa el conocimiento histórico. La descubre y elabora su inteligibilidad.³⁰

Siguiendo muy de cerca al filósofo de Friburgo, O'Gorman señala que:

El fin del conocimiento histórico consiste en revelar a la existencia su verdadera historicidad al *mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (hechos históricos)* distinguiendo en ellos lo único y lo que se repite. El historiador debe examinar los hechos bajo la formalidad de “posibilidades reales elegidas”. Este es el *a priori* fundamental de la ciencia histórica.³¹

²⁹ O'Gorman, *Crisis y porvenir...*, p. 207.

³⁰ *Ibidem*, p. 208.

³¹ *Cfr. ibidem*, p. 217.

Desde la perspectiva ogormaniana, el historiador tiene que ver los hechos como posibilidades cumplidas. Anterior al *factum* es la posibilidad de serlo; por eso la historia, como saber auténtico, es ciencia no de asuntos concluidos o muertos sino de *posibilidades*.

La insistencia ogormaniana de mostrar el carácter interpretativo de la verdad atravesará toda su obra. Sabe que es tarea de la hermenéutica “configurar la posición desde la cual sea posible preguntar y cuestionar de modo radical el asunto en cuestión,³² y bajo este tenor, como es bien conocido, formulará su reflexión sobre el ser de América, revelando la inadecuación del término “descubrimiento” para calificar el encuentro con estas tierras.

Asimismo, O’Gorman acertará al advertir que la teoría de la historia que parte del modelo de la historiografía naturalista oculta un propósito pragmático e impide el paso a la verdadera tematización de la historia porque al separar la historia de la vida “aplana” todo cuestionamiento posible y la concibe como *mero almacenamiento de datos*. Lo que importará son sólo los hechos, datados y situados. La teoría de la historia así concebida se muestra incapaz de formular problemas que, por lo demás, no tendrá ningún interés de discutir.

Consideraciones finales

O’Gorman muy pronto consideró la necesidad de pensar desde un horizonte distinto al de la tradición los fundamentos de la ciencia histórica, encontrando en la filosofía heideggeriana una aliada. El historiador mexicano se inscribe en esa lista de pensadores que comprendió la historia como un problema. De tal forma que *pensar la historia* implicará dar cuenta de su complejidad.

La insistencia con que señalará el carácter eminentemente hermenéutico de la ciencia histórica lo coloca en una posición avanzada respecto de sus contemporáneos, ya que en sentido estricto, bajo esta afirmación descansa la consideración interpretativa del conocimiento en general, de la cual no escapan las propias ciencias experimentales. En efecto, actualmente el reconocimiento del carácter interpre-

³² OHF, p. 87.

tativo del conocimiento es prácticamente ya un convenio en la filosofía de la ciencia.

Con O'Gorman queda abierta la puerta a la reflexión sobre el estatuto filosófico de dicha instancia interpretativa, lo cual implicará un llamado, una advertencia radical al historiador sobre el modo de hacer historia y sobre la necesidad imperante de preguntar, una y otra vez sobre los fundamentos de su ciencia. Ésta, creo, es la gran discusión que abrió O'Gorman y que no debe cerrarse.

BIBLIOGRAFÍA

ESCUADERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

———, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

GILARDI, Pilar, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 46, julio-diciembre 2013, p. 21-140.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

———, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.

———, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.

O'GORMAN, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

———, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

———, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

VIGO, Alejandro, *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

———, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Alea. Revista Internacional de fenomenología y hermenéutica*, Documenta Universitaria, Barcelona, v. 8, 2010.

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*, Dordrecht (Holanda), Kluwer Academic Publishers, 1988.

———, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne Editrice, 1984.

———, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

———, “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”, *Theoria*, v. 4, 1984.

XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004.

———, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2007.