

Pilar Gilardi González

Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

128 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 13)

978-607-02-6741-3

Formato: PDF

Publicado: 11 de agosto de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/huellas/heidegger.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Introducción

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

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

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

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

en 1951, sólo le antecedió una versión japonesa de algunos fragmentos de la obra de 1927.³ La fructífera relación entre O'Gorman y Gaos se inicia con la asidua participación del historiador filósofo a los seminarios que el filósofo español impartirá, prácticamente desde su llegada a México, en 1939.⁴

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibidem*, p. 382.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

pone de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier acceso científico.”⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Cf. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002.

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

