

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.

# La historia como ciencia: la ciencia de la historia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

La solución la ofrecían las mismas ciencias:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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