

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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta ocultación la podemos confirmar en afirmaciones tales como:

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

O'Gorman continua:

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

Efectivamente:

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

¿De qué trata entonces la investigación emprendida?:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*"El engaño de la historiografía" (1946)*

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Y agrega:

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

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

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

<sup>38</sup> Edmundo O'Gorman, "El engaño...", p. 186.

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

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

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

Llegados a este punto es necesario tener claro que:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>42</sup> Edmundo O'Gorman, "El engaño...", p. 187-188.

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

<sup>44</sup> Edmundo O'Gorman, "El engaño...", p. 191.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

