

01062

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

"LA IDEA DE LA HISTORIA EN EDMUNDO O'GORMAN
Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS"

TRABAJO DE TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA DE MÉXICO

PRESENTADO POR

CONRADO HERNÁNDEZ LOPEZ

DIRECTOR:

DOCTOR ABELARDO VILLEGAS M.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CD. UNIVERSITARIA, ABRIL DE 1996.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA IDEA DE LA HISTORIA
EN EDMUNDO O'GORMAN Y SUS
IMPLICACIONES ETICAS Y
POLITICAS

A GLORIA

"Si la historia tiene un tema, no es el de la voluntad, sino el de la libertad. Aquí está su riesgo y, con alguna precaución, podría decirse que aquí está su tarea. La libertad es común a todos y, sin embargo, imprescindible. La voluntad añade diversidad".

Ernst Jünger, EUMESWIL.

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN..... | X |
| 1.- PRIMERA PARTE: O'GORMAN Y LA HISTORIOGRAFIA | |
| MEXICANA (1940-1960)..... | 1 |
| - INTRODUCCION A LA PRIMERA PARTE..... | 2 |
| - LA HISTORIOGRAFIA ANTES DE 1940..... | 8 |
| - CONTEXTO GENERACIONAL..... | 24 |
| - HISTORIOGRAFIA E HISTORICISMO..... | 45 |
| - RECAPITULACION..... | 71 |
| - APENDICE..... | 72 |
| 2.- SEGUNDA PARTE: IDEA DE LA HISTORIA..... | |
| - INTRODUCCION A LA SEGUNDA PARTE..... | 88 |
| - IMPLICACIONES POLITICAS Y MORALES DE LA HISTORIOGRAFIA..... | 90 |
| - LA HISTORIA COMO DOMINIO ABSTRACTO..... | 97 |
| - UNIDAD Y PLURALIDAD..... | 102 |
| - HISTORIA COMO VIDA..... | 106 |

| | |
|---|-----|
| - ¿QUE ES LA HISTORIA?..... | 110 |
| - AMERICA COMO ENTE DESCUBRIBLE..... | 112 |
| - LA "INVENCION" DE AMERICA..... | 118 |
| - EL UNIVERSALISMO DE LA CULTURA DE OCCIDENTE..... | 122 |
| - LA EUROPA AMERICANA Y LA AMERICA EUROPEA..... | 124 |
| - LA NUEVA ESPAÑA..... | 126 |
| - MEXICO INDEPENDIENTE..... | 129 |
| - PLANTEAMIENTOS CRITICOS..... | 138 |
| - LAS DIFERENCIAS CON LEWIS HANKE ACERCA DE LAS CASAS..... | 140 |
| - LA DIFERENTE PERSPECTIVA DE LA EMPRESA COLOMBINA (1)..... | 151 |
| - ERUDICION E IMAGINACION: SOBRE MOTOLINIA..... | 158 |
| - LA DIFERENTE PERSPECTIVA DE LA EMPRESA COLOMBINA (2)..... | 168 |
| - LA DIFERENTE CONCEPCION DE LA HISTORIA..... | 182 |
| - UN NUEVO UNIVERSALISMO VALORATIVO..... | 193 |
| | |
| 3.- TERCERA PARTE: IMPLICACIONES ETICAS Y POLITICAS..... | 195 |
| | |
| - INTRODUCCION A LA TERCERA PARTE..... | 197 |
| - IMAGINACION Y REALIZACION HUMANA..... | 200 |
| - PLANTEAMIENTO ETICO..... | 202 |
| - AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD..... | 204 |
| - LA MUERTE..... | 207 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| - EL CARACTER..... | 210 |
| - RAZON Y RECONOCIMIENTO..... | 215 |
| - POLITICA Y SOCIEDAD..... | 217 |
| - CRISIS ACTUAL EN LA CULTURA..... | 222 |
| - INDIVIDUALISMO Y HUMANISMO..... | 227 |
| | |
| 4.- CONCLUSION..... | 233 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 239 |

INTRODUCCIÓN

"Octavio Paz, por ejemplo, reíría más y mejor, e incluso al final iría a felicitar a O'Gorman por su intervención. Pero también hubo dama de entre el público que llegó hasta donde se encontraba el 'contradictor celta' (como llama Leopoldo Zea a O'Gorman) para reclamarle sus palabras y gritarle: ¡Sirva usted! (...). Pero el que realmente se veía en aprietos era el moderador de la mesa, Zea, porque el maestro O'Gorman -en un dos por tres- había acabado con esa historia de la identidad y la integración latinoamericana a la que se habían referido los otros distinguidos invitados" (1).

Esta crónica periodística, narrada con cierta ingenuidad, muestra un aspecto muy conocido de la personalidad de O'Gorman: el polemista, el conferencista brillante e irónico. Sin embargo, más que mantener un silencio explícito con sus ideas, el público parece dejarse cautivar por su elocuencia, por su conocida habilidad para mantener una argumentación coherente y dirigida a mostrar alguno de esos aspectos insospechados de la llamada "realidad histórica", una "realidad" en la que se sustentan tanto "los mitos y los ritos", como los sueños y proyectos del presente.

¹ "O'Gorman: lo cierto es que se fue el tren de la modernidad", crónica de María Anaya del Coloquio **Latinoamérica Hoy: Identidad e Integración** (previo a la "I Cumbre de Presidentes de Latinoamérica", celebrada en noviembre de 1987). En Excelsior (24 de noviembre de 1987, pp. 1-21). La nota comienza: "Aparentaba ser un coloquio como cualquier otro -serio, pesado, formal- pero cuando ya estaba a punto de terminar, las 'humildes meditaciones' de Edmundo O'Gorman sobre la identidad -'ese termito'- transformaron aquello en un verdadero deleite, que provocó tanto insultos como carcajadas" (portada). El Coloquio se celebró en el antiguo Colegio de San Idelfonso y contó con la presencia de diversos intelectuales y políticos de América Latina. La intervención de O'Gorman, publicada en Nexus (V. 11, número 123, marzo de 1988, pp. 13-14) despertó una interesante discusión en la revista Vuelta (No. 136, marzo de 1988).

Edmundo O'Gorman disfruta de un gran prestigio en nuestro país y en el extranjero, pero su extensa obra (que le ha valido reconocimientos oficiales continuos e indiscutibles) no ha tenido mucha fortuna en el terreno editorial y una buena cantidad de sus libros circulan de manera anacrónica o se concentran en algunas bibliotecas especializadas. Por el contrario, un amplio número de ediciones (en especial de autores del siglo XVI) han alcanzado amplios tirajes e integran importantes colecciones. Su trabajo, empero, ha sido reconocido por prestigiados historiadores y ha despertado el entusiasmo de las diversas promociones de historiadores que han sido sus alumnos en la Universidad de México, institución a la que se mantuvo ligado por más de 50 años. Sobre su labor como docente e investigador en esta institución, Arturo Arnáiz y Freg afirmó: "O'Gorman tiene el mérito de haber modificado, de manera decisiva, el enfoque con el que se aborda el estudio de nuestra evolución histórica. Desde hace más de tres décadas decidió lanzarse al rastreo de verdades que han permanecido disimuladas bajo un descuido de siglos. En sus libros y en sus cátedras ha (...) cumplido, una de las misiones fundamentales del historiador, se ha empeñado en hacer comprensible para los demás un conjunto de hechos largo tiempo soslayados". Y en otro momento añade que "en las tres últimas décadas, sólo el maestro José Gaos ha hecho tanto como él para poner los instrumentos del historiador a nivel de los más rigurosos requerimientos de nuestro tiempo (²).

Sin embargo, la difusión **irregular** de los estudios de O'Gorman hace inevitable que algunas de las ideas de éste se conviertan en objeto de referencias sorprendentes (³). En última instancia,

² En Conciencia y autenticidad históricas. (Escritos en Homenaje a Edmundo O'Gorman). México, UNAM, 1968, p. 9

³ Por ejemplo, el escritor Juan José Reyes sostuvo que los organizadores de los festejos por el V Centenario habían eliminado el concepto de "descubrimiento" (por remitir a la superioridad y el dominio de uno de los dos bandos participantes) y, en cambio, "se quedaron con apariencia

esto denota que la relevancia alcanzada lleva aparejada cierta distorsión y que, al generalizarse, el concepto desemboca en una especie de "mito"; la prueba de ello es que lo que más urge formalizar resulta siempre informalizable. Para O'Gorman, como estudioso de las expresiones espirituales, una imagen o idea inadecuada sobre un personaje o un proceso histórico es el punto de partida de sus investigaciones. Desafortunadamente, hay también quienes aplican a O'Gorman el calificativo de "historicista" y "existencialista", con lo que nos remiten a una etapa concreta de la historia intelectual del país, en cuyo contexto O'Gorman concibió y enmarcó sus obras principales: pero eso no es todo, porque de antemano aparece una larga serie de objeciones en contra de dichas corrientes (sobre las causas y las consecuencias de su "fracaso") que terminan por escamotear la coherencia y la originalidad de las ideas del personaje en cuestión, así como el decisivo significado que puedan tener para la comprensión de los problemas actuales de la cultura y de la disciplina.

Desde hace más de medio siglo, O'Gorman ha protagonizado una lucha constante en contra de las concepciones "científicas" de la historia, cuya metodología postula a la "constatación empírica". El rigor documental, como el sinónimo de la "imparcialidad", es decir, de la **objetividad**. Con el reconocimiento expreso del origen de sus planteamientos e ideas (donde sobresalen los españoles José Ortega y Gasset y José Gaos, además del filósofo alemán Martin

neutra, y que de algún modo tiene que ver con el que puso en circulación hace ya varios lustros Edmundo O'Gorman: 'encuentro', que es el nombre oficial, se parece a 'invención' en un sentido literal al menos; el de 'llegar a'. En "Encuentros y desencuentros", Sección "Asteriscos", en El Semanario Cultural de Novedades (Año 10, número 508, domingo 12 de enero de 1992, p. 12). Para la fecha de su artículo, Reyes pasó por alto los agrios desacuerdos de O'Gorman a propósito de dichos conceptos con los organizadores **oficiales** de la participación de México en el festejo por el **V Centenario**: primero, con el doctor Miguel León Portilla, y después, con el doctor Leopoldo Zea, ambos prominentes intelectuales.

Heidegger), O'Gorman propone una novedosa manera de "concebir e interpretar" la historia para que cumpla cabalmente con el objetivo de ofrecer una visión de la indole histórica del género humano y de los esfuerzos individuales para realizarla. O'Gorman se interesa por los entornos del pensamiento y la sensibilidad: la transformación y permanencia de las ideas y las creencias, la "historicidad" del hombre, la constitución del "hecho histórico" como único modo a nuestro alcance de hacer "inteligibles" las acciones humanas, la consideración de una historia imprevisible en cuya comprensión es decisivo el concurso de la imaginación, la concepción de una verdad histórica siempre relativa "al sistema de ideas y creencias vigente para quien la piensa y la propone" y la importancia de ubicar los diversos sucesos históricos en su debido contexto temporal. La filosofía "vitalista", aunada a una desbordante riqueza conceptual, cobró mayor coherencia con el transcurso de los años, en los que O'Gorman tuvo la paciencia de aclarar y ampliar muchos de sus planteamientos iniciales. En general, su preocupación parte del enfoque filosófico del "hecho" histórico y desemboca en el legendario problema del "ser y el existir" (del "es y debe"). Y esto tiene validez para todas sus preocupaciones medulares.

Pues bien, el presente trabajo pretende conformar un estudio que incluye desde el origen de la "concepción de la historia" de O'Gorman hasta el análisis de sus supuestos teóricos, su evolución intelectual y, finalmente, de sus implicaciones éticas y políticas. De esta manera, el trabajo se conforma de tres partes:

A). En la primera se analiza la idea de la historia derivada de los primeros estudios de O'Gorman en el contexto de la historiografía mexicana de 1940 a 1960. De este modo, se parte de las preocupaciones intelectuales comunes desde una perspectiva "generacional" y se pretende

confrontar dos teorías interpretativas diferentes, así como ubicar sus orígenes y su influencia. Esta parte se complementa con un "Apéndice" general sobre la trayectoria intelectual de O'Gorman.

B) La segunda parte expone los supuestos teóricos de la concepción de la historia de O'Gorman: su idea sobre la constitución y la necesidad del "hecho histórico" en oposición a la postura científica. Asimismo, aborda la importante "revolución" intelectual que hizo posible el advenimiento de la modernidad y el surgimiento de la primera cultura "ecuménica". A partir de esto, se describe el proceso inventivo de 3 entes singulares como América, Nueva España y México, lo cual brinda la oportunidad de contrastar la concepción de la historia de O'Gorman con los distintos enfoques críticos de otros historiadores, como Marcel Bataillon, Lewis Hanke y Miguel León Portilla, entre otros (⁴).

C) En la tercera parte se estudian las implicaciones éticas y políticas de la concepción de la historia de O'Gorman a partir de las preguntas sobre el "es" y el "debe". La incertidumbre del hombre ante su realidad implica una manera concreta de mirar al pasado para ubicarse en el presente y sustentarse ante su futuro. El conocimiento histórico le proporciona al hombre un sentido de "previsión racional" que también supone un sentido racional para las intenciones y los objetivos humanos en el presente; además, le brinda la posibilidad de una "realización" individual más plena o "auténtica". De la conquista de la naturaleza exterior, consumada con su ingenio y

⁴ Un punto decisivo es el ambiente polémico en que se desarrolla. Puede decirse que, a veces sin proponérselo, muchas de sus preocupaciones centrales han estado marcadas por el debate, como reto y requerimiento constante, aunque no siempre atendido por sus interlocutores.

habilidad, el hombre debe emprender la conquista de su naturaleza interior y O'Gorman advierte sobre las posibilidades y los riesgos de esta magna empresa en la actualidad.

Como el conocimiento histórico constituye una "proyección" en el pasado del futuro que el hombre se ha elegido (y, por tanto, responde a necesidades vitales del presente, puesto que busca constituirse en "conocimiento de previsión racional"), el nexo estrecho entre "historia y vida" es el hilo conductor más importante en este intento de análisis.

PRIMERA PARTE:

O'GORMAN Y LA HISTORIOGRAFIA

MEXICANA (1940-1960)

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

Consideramos conveniente ofrecer una breve explicación acerca del objetivo que se pretende alcanzar en el presente apartado: consiste en contextualizar la trayectoria de Edmundo O'Gorman en el terreno de la historiografía mexicana de 1940 a 1960. Por eso, después de una breve exposición sobre la historia antes de 1940, el apartado se divide en dos partes: en la primera se abordan las principales tendencias de la historiografía de la época desde una perspectiva "generacional" (que se apoya en el marco cultural de los gobiernos de la Revolución) y en la segunda se conforma un pequeño esbozo con las preocupaciones intelectuales de O'Gorman enmarcadas en dichas tendencias. Para finalizar el "apéndice" ofrece un panorama general de su obra. Se pretende partir, pues, de una forma común (es decir: compartida por cierto número de personas) de concebir y de plantear algunos problemas en el campo concreto de la historiografía para tratar de comprender el significado que la obra de Edmundo O'Gorman tuvo en su tiempo y, sobre esta base, el significado que tiene para el nuestro. Esto, empero, nos enfrenta con algunos riesgos que es conveniente plantear.

Por ejemplo, definir lo que es una "generación" puede resultar confuso, pues si para algunos significa "cotidianidad y recuerdos escolares", para otros conforma una "visión del

mundo compartida". Pero, con mucha frecuencia, las situaciones que no corresponden con el modelo aceptado ponen al descubierto la arbitrariedad que supone determinar quién pertenece y quién no a una generación, y cuál es el verdadero alcance de ésta. Para José Ortega y Gasset las generaciones constituyen unidades culturales propias y siguen un ritmo específico: son "una y la misma cosa" con la estructura de la vida humana en cada momento. De ahí que no sea posible averiguar acerca de un hecho histórico si antes no se determina en qué generación pasó, es decir, "en qué figura de la existencia humana aconteció". En otras palabras: las variaciones de la sensibilidad vital, decisivas en la historia de la cultura, se presentan bajo la forma de la "generación". Desde otro punto de vista, Johan Huizinga alertaba contra la reducción de la historia a la biografía colectiva (¹). Con todo, historiadores mexicanos de tres distintas generaciones como Wigberto Jiménez Moreno, Luis González y Enrique Krauze aceptan como principio la existencia de ámbitos culturales específicos en los que la "teoría generacional" funciona dentro de sus limitaciones propias. "Cuando un mundo cultural se cierra en sí mismo -escribe Enrique Krauze-, las relaciones entre padres e hijos se vuelven significativas" y, en este sentido, el aparato cultural en México se ha constituido, desde el porfiriato hasta lo que va del presente siglo, como "un cuerpo cerrado en lo material bajo el ala protectora del Estado. Ha sido, además, un aparato marcadamente centralizado en la ciudad de México y limitado a un número no muy amplio de personas, que hasta hace poco tiempo se conocían entre sí" (²). A grandes rasgos puede decirse que casi la totalidad de la historiografía mexicana de 1940 a 1960 se gestó en unos

¹. Huizinga El concepto de la historia, pp. 80-81

². Krauze Caras de la historia, p. 125

cuantos edificios en el centro de la ciudad de México y que fue obra de una minoría intelectual en su papel de colonizadora de los nuevos territorios de la cultura. El proceso de centralización favoreció, de este modo, la "formación y sucesión" de generaciones en cada disciplina, cuyos miembros compartieron los nuevos espacios surgidos como expresión de la política del régimen. A diferencia de otros países más plurales y descentralizados (en los que el efecto generacional es menos notable, ya que cada gran ciudad y cada gran universidad tienen un estilo y una tradición propias), en nuestro país la filiación cultural resulta "un dato fundamental". De esto se deduce que los integrantes de una generación se distinguen por el "aire de familia", es decir: por las actitudes comunes y por la manera en que viven y comparten algunos acontecimientos históricos específicos (³). El método generacional, al "reducir" la materia histórica al temperamento y a las relaciones de familia, supone la posibilidad real de enfocar a la cultura como un árbol genealógico, con raíces y ramificaciones bien delimitadas.

Para lograr nuestro propósito en el terreno historiográfico se adoptó parcialmente el esquema elaborado por Enrique Krauze el cual prolonga estudios emprendidos por W. Jiménez Moreno y, en especial, por Luis González acerca de la **minoría rectora** de la

³. Para L. González Todo es historia, p. 187, "cada generación de caudillos se caracteriza por un conjunto de creencias y voliciones que no siempre es fácil de distinguir en lo que tiene de específico"; por eso, reconocerla implica interrogar a los protagonistas "sobre su oriundez temporal, geográfica, social y cultural; su formación fuera y dentro de las aulas en su fase juvenil; su bandera ideológica al entrar al escenario público y sus manifestaciones sobresalientes durante la sesquidécada del noviciado; las circunstancias de tiempo, espacio y manera ligadas a su arribo a las cumbres del poder; (...) sus propensiones íntimas y actividades mayores (...), y su significado dentro de la época o drama histórico donde les tocó ser actores". Sobre el número de generaciones desde 1921 hasta 1968 del mismo autor El oficio de historiar, pp. 53-55

nación de 1821 a 1958 (⁴). Sin embargo, el apartado se limita sólo a unos cuantos historiadores de la generación de O'Gorman, quienes -en nuestra opinión- son representativos de las principales "tendencias" de la historiografía de la época (en cuya renovación y demarcación de nuevos lineamientos participaron de manera activa desde un número determinado de instituciones). Pero, como en el terreno intelectual ninguna generación es "hija de sí misma", es conveniente referir la manera en que estos historiadores heredan, replantean y prolongan algunas de las preocupaciones comunes de sus precursores y maestros (preocupaciones que compartirán, tiempo después, con sus sucesores y alumnos). Esto implica aceptar que las generaciones no se suceden una tras otra en hilera, sino que, por lo general, se entrelazan y empalman unas con otras. La historiografía en 1940-1960 es el espacio de un diálogo donde un reducido grupo de sabios contribuye a alimentar nuevas imágenes del pasado desde perspectivas cada vez más diversas y especializadas. No obstante, se observan "actitudes comunes" en torno a maneras específicas de concebir la historia y la función del historiador. Y de ahí la posibilidad de enmarcarlas en líneas generales pues, con la elección de su tema, el historiador expresa su personal circunstancia, pero no en un plano aislado, sino dentro de las significaciones que conforman su "mundo" particular (el que recibe como herencia e "interioriza" a lo largo de su vida social), las que afirma o cuestiona en virtud de su formación intelectual.

En otras palabras: la "imagen" o la "idea" que el historiador se forma de su pasado responde a las "preocupaciones e intereses" respecto a su propio presente y éste se rige (y cobra sentido) por el número determinado de las "significaciones particulares" que

⁴. González Todo es..., op. cit., pp. 125-210.

conforman el amplio tejido que sostiene el sistema vigente de "las ideas y las creencias", como las denominó Ortega y Gasset (⁵).

Con frecuencia el propio O'Gorman "delimita" biográficamente las ideas que analiza conformando un panorama de las circunstancias que les dieron sentido en el transcurso de la vida del personaje o de los personajes en cuestión. En forma parecida, las preocupaciones de O'Gorman a lo largo de estos años encontrarán un marco teórico y metodológico adecuado en las corrientes del pensamiento (como el "historicismo" y el "existencialismo") que se generalizan a partir de 1940 y que tendrán gran difusión en los años siguientes gracias a la obra de los españoles "transferrados" (especialmente de José Gaos). De este modo la pregunta por el **ser de América**, que O'Gorman plantea a partir de una amplia meditación sobre la historiografía, se liga con una temática común para la historia y la filosofía de la época y cuyo marco de interés fue el llamado "análisis del ser del mexicano"). Apoyado en la filosofía, O'Gorman busca contribuir desde una actitud crítica a la renovación lo que califica como "el modo **tradicional**" de concebir y estudiar la historia. Se alineó, en consecuencia, con la corriente "historicista" (que interpreta de modo muy particular) pues pretende ser coherente con el "porvenir de la ciencia histórica", ya que no con su futuro.

Pero, ¿qué es lo que O'Gorman comprende como la historiografía tradicional? El calificativo engloba las tendencias dominantes de su tiempo y, con frecuencia, constituye el blanco de su crítica. En los años cuarentas, O'Gorman incluye en la postura tradicional a las

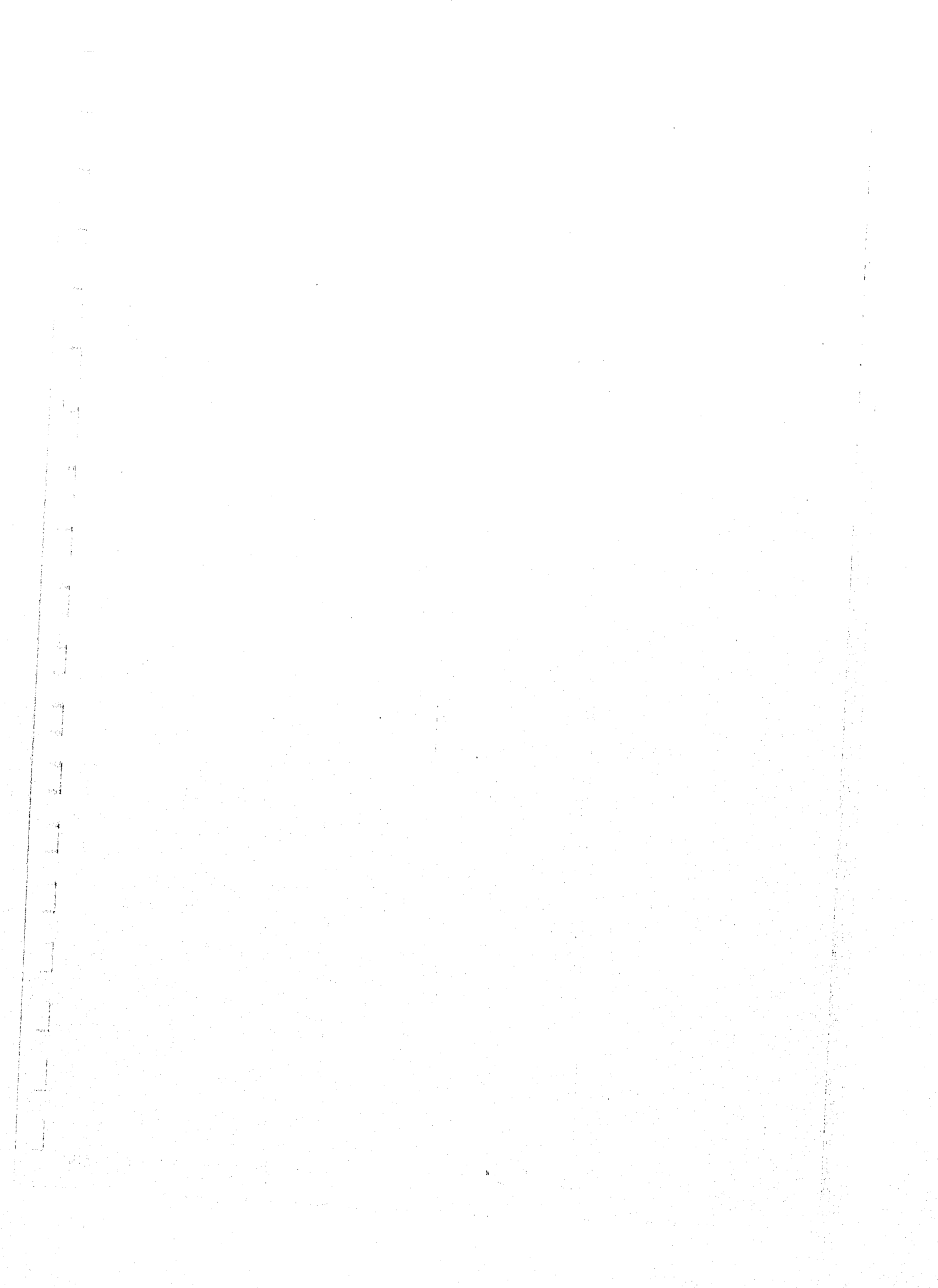
⁵. "El hombre, en el fondo, es crédulo, (...) el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás está formado por creencias. Estas son, pues, la tierra firme sobre la que nos afanamos". Pero los "huecos" dejados por las creencias, cuando éstas entran en crisis, son "el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad desaparece". Ortega y Gasset Ideas y creencias, pp. 29-33

tendencias "positivista" y "cientificista", pues ambas se basan en esquemas derivados de las ciencias naturales, así como a los estudios encaminados a renovar el viejo conflicto ideológico entre liberales y conservadores. Pero O'Gorman también apunta que "la indistinción terminológica es un semillero de monstruos" (⁶), por lo que conviene abordar brevemente el panorama historiográfico con el que se encuentra su generación al entrar en la escena a partir de la preocupación común, entonces vigente, de conformar a la historia como disciplina rigurosa y encaminada a lograr un estadio objetivo, es decir: "científico", del pasado del hombre. En sus supuestos sobre el hombre y la sociedad, esta preocupación, originada en el auge del positivismo, encontró un complemento "natural" en el método crítico difundido por Leopoldo Ranke. Veamos en líneas generales la manera en que se desarrolla este proceso en la historiografía mexicana anterior a 1940. Pero antes es necesario puntualizar otra cuestión importante.

Por motivos prácticos, dividimos la trayectoria intelectual de O'Gorman en dos etapas. La primera comienza "formalmente" en 1938 (cuando el joven Edmundo, de 32 años de edad, decide dedicarse de tiempo completo a la historia) y se caracteriza por la crítica de la historiografía "tradicional", así como por la "elección" y el acercamiento a la temática que desarrollará en sus estudios más conocidos. Esta etapa culmina en 1949, con la aparición del libro Crisis y porvenir de la ciencia histórica. En la segunda etapa (que comienza en 1951 con La idea del descubrimiento de América y que se prolonga hasta nuestros días, en especial con México: el trauma de su historia) afina su idea de la historia y, asimismo, extiende sus preocupaciones con un criterio bien definido al estudio de diversos aspectos de

⁶. O'Gorman. Crisis y porvenir de la ciencia histórica, p. 18

la historia nacional (y al análisis historiográfico de diversos autores y épocas). Es, empero, de 1940 a 1960 el marco de referencia para este primer acercamiento y, aunque esta parte del trabajo pone énfasis en la primera etapa de su trayectoria, en el "Apéndice" se ofrece una descripción global que incluye hasta los años recientes. Aclarado lo anterior, comenzaremos exponiendo, en los antecedentes, a las tendencias positivista y científicista en la historiografía mexicana anterior a 1940.



LA HISTORIOGRAFÍA ANTES DE 1940

La historiografía del siglo XIX es reflejo del constante forcejeo entre dos tendencias políticas que buscarán consolidar, a costa de la inestabilidad continua, dos proyectos particulares de Estado y de nación, y de dotarlos de lugar en el "devenir histórico", con pleno sentido y razón de ser. Estas tendencias corresponden a dos maneras determinadas de vivir, concebir e interpretar la realidad histórica y política: son "hispanófilos e hispanófobos, escoceses y yorquinos, conservadores y liberales". El fundamento histórico y la legitimidad del Estado oscilarán con los avatares políticos y militares de este conflicto, en el cual la escuela "conservadora" (inaugurada por Lucas Alamán) será la defensora de la tradición hispánica y de sus valores en tanto que la escuela "liberal" (representada por José María Luis Mora) dará cuenta de una gradual y continua lucha democrática en contra de las fuerzas de opresión y del clero, cobijadas en la persistencia de la tradición hispánica. Sin embargo, cada una de estas "tendencias" o escuelas resultaba, en términos generales, tan "nacionalista" como su opositora, con lo que el nacionalismo, al lado del conflicto ideológico, será un elemento determinante y característico de la historiografía política de esta época (⁷).

⁷. Al respecto puede consultarse Hale El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853 y el ensayo de E. Chevalier: "Conservadores y liberales en México", en Secuencia. México, número 1, vol. 1, pp. 136-148. Por su parte, Carlos M. Rama Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, refiere que en

En el porfiriato (1876-1910), el conflicto ideológico alcanzó una solución "aparente" con la adopción del "positivismo" como la "filosofía oficial" del régimen, el cual sirvió de fundamento en una nueva "organización de la sociedad" (⁸), en la que la verdad científica tendría que prevalecer sobre la divergencia, lo mismo frente a los liberales que frente a los conservadores. Así, como resultado de la mezcla de la "teoría del progreso" con algunos intereses prácticos, políticos y sociales, el positivismo provocó un efecto muy profundo en el

otros países de Latinoamérica se observa el mismo conflicto liberal-conservador: la historia responde a intereses concretos del momento y nada de más momento para entonces que consolidar un proyecto de nación. Por lo demás, la incipiente historiografía, como el análisis de textos históricos, quedó sujeta a esta influencia: se busca enaltecer la acción española en México con el conocimiento de la historia novohispana (Joaquín García Icazbalceta) o se glorifica la cultura precortesiana con el estudio de los códices indígenas (Alfredo Chaverro).

⁸. En su significado histórico el positivismo designa la escuela y la doctrina fundadas por Augusto Comte. Como teoría del saber, el positivismo se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos, o sea que pretende atenerse sólo a lo dado y no salir jamás de lo dado, con lo que lleva a cabo la reducción de la filosofía a los resultados de la ciencia (subraya decididamente el "cómo", aunque elude a responder al "qué" y al "porqué", lo cual se explica por cierta aversión a la metafísica, pues para Comte, el hombre debe limitarse a preguntar sólo lo que está a su alcance contestar). Collingwood Idea de la historia, pp. 129-130, apunta que el positivismo es "la filosofía actuando al servicio de la ciencia natural, así como en la Edad Media actuaba al servicio de la teología (...). Toda ciencia natural, decían los positivistas, empezaba por comprobar hechos y luego procedía a descubrir sus conexiones causales". Bajo la influencia decisiva de las ciencias naturales, el positivismo buscará **comprobar y fijar** las "leyes" reguladoras del hombre y de la sociedad humana desde una nueva ciencia: la sociología, que pretenderá ser una ciencia paralela a las naturales, sólo que aplicada a la "mecánica" de la sociedad. Así, la experimentación y la demostración generarán pensamientos positivos, que tienden a establecer leyes. En este sentido, el positivismo no solamente comprende una teoría de la ciencia, sino una reforma completa de la sociedad y una religión. Mediante la tendencia a uniformar el concepto de la naturaleza y la vida social, el pensamiento positivo se encaminó hacia una meta más ambiciosa: la reforma de la sociedad. Comte mira el desarrollo de la ciencia como parte de un proceso evolutivo del espíritu. La humanidad ha pasado por tres estados sucesivos: el teológico (preparatorio), el metafísico (transitorio) y el positivo (final), y la llegada a la etapa positiva ofrecía una alternativa para la reorganización social que aseguraba las metas anheladas de "orden y progreso". Sin embargo, como refiere Leopoldo Zea El positivismo en México, pp. 39-45, "la política positiva de Comte y su religión de la humanidad no pasaron de ser pura Utopía,

México de fines del siglo XIX y se constituyó en algo más que una visión de la historia mexicana al grado que algunos de sus exponentes creyeron "poseer un método filosófico al cual someter todo lo existente" (9). Como doctrina ejerció una influencia decisiva en el terreno educativo y varias generaciones fueron educadas en sus principios y métodos, que se abocaron a la enseñanza de un mejor uso de la libertad dentro del orden (10). Pero, a diferencia de la Francia de Comte, en donde el positivismo significó una salida histórica y filosófica para la burguesía en el poder, en México fue la bandera ideológica de una oligarquía asentada en el latifundio, la cual atribuyó los males del pasado a la pluralidad de las ideas y las creencias. Es por eso, dice Samuel Ramos, que "asumió una concepción estática de la vida social, de sentido utilitario y materialista que era la más adecuada a la defensa de sus intereses" (11).

un sueño de orden imaginario para servir a los intereses de una burguesía cansada del desorden que hacía inestables todas sus conquistas".

9. Ibid., p. 18

10. Desde 1867, en la época juarista, Gabino Barreda (que asistió a cursos de Comte en París) había echado las bases de una Instrucción Pública regida por principios positivistas con la creencia de que, para establecer un nuevo orden social, era importante una educación uniforme que pudiera inculcar el mismo concepto de la naturaleza y la vida social en las nuevas generaciones. En efecto, hasta principios del presente siglo, las generaciones mexicanas se formaron en esa escuela. En su esquema original, aplicado en la Escuela Nacional Preparatoria, Barreda colocó a la historia "entre las ciencias sociales". Ver Rafael García Granados "La enseñanza de la historia en la Universidad Nacional Autónoma", en La enseñanza de la historia en México.

11. Ramos "La Filosofía", en La cultura en México, p. 709. Luis González Todo es..., op. cit., pp. 152-173, sigue los estudios de Wigberto Jiménez Moreno e incluye en la generación de los "científicos" a la minoría que dirige intelectualmente al país (Justo Sierra, Porfirio Parra, Ricardo García Granados, Emilio Rabasa, Francisco Buñes, etcétera) en el ocaso del siglo XIX y los primeros años del XX (1892-1910), cuyos miembros encarnarán diversas posturas con algunos principios comunes, pero que no se reducen de ninguna manera al pensamiento de Comte. La siguiente generación (entre ellos Toribio Esquivel Obregón, Carlos Pereyra y Victoriano Salado Alvarez, entre otros), que González llama "la Centuria

Como es de esperarse el positivismo influyó en la elaboración de la historia de modo especial. "El positivismo comtiano, en tanto método histórico -escribió Juan Ortega y Medina-, es un proceso que observa a la historia desde afuera; lo histórico es un puro fenómeno observable" (12). Como proceso en movimiento, ello también quiere decir que el fenómeno es enmarcable en una marcha regular, uniforme, normativa. Para alcanzar la explicación del proceso, el positivismo se unió naturalmente con el evolucionismo naturalista, entendido, al mismo tiempo, como un progreso y como un proceso; en otras palabras: Si "la teoría darwinista funcionaba como un proceso semejante al histórico; la teoría evolucionista abarcaba por igual lo histórico y lo natural". Como en la biología los cambios y las transformaciones eran observables, esto favoreció la formulación de leyes de la evolución de las especies, de la superación biológica y de la escala gradual de perfección en los seres vivos. En forma parecida, "en la historia se observaba la marcha del hombre hacia su continuo perfeccionamiento moral, el progreso como fin de la humanidad" (13). Para esta concepción, el proceso histórico es idéntico al proceso natural, con lo que equipara la historia a la naturaleza. Así, la sociología, como "ciencia de la sociedad", desarrolla una "relación íntima" con la historia; puesto que el objetivo de esta última es "investigar, referir y

Azul", también se desarrolla en esta etapa (el ritmo generacional es de 15 años), pero apenas presentará algunas diferencias con respecto a su antecesora; por ejemplo, en la temática y cierta actitud antiolemne de historiadores como Luis González Obregón, quien, preocupado por la crónica de las tradiciones, leyendas y costumbres, hizo de la Nueva España el objeto de su predilección, especialmente la ciudad de México. Otros de sus miembros, como Carlos Pereyra, quien en principio se acercó a tesis spencerianas y fue colaborador habitual de la Revista Positiva (1910-1911), se refugiarán en el nacionalismo.

¹². Ortega y Medina "Prólogo", en Teoría y crítica de la ideología científico-idealista alemana, p. 44

¹³. Ibid., p. 46

exponer los hechos en su natural enlace y desarrollo, la sociología no solamente utiliza esos datos, en combinación con otros de origen distinto, para establecer y comprobar y explicar convincentemente los fenómenos históricos", escribió hacia 1910 el "científico" Ricardo García Granados, quien añadió: "son de esta suerte la historia y la sociología conocimientos humanos auxiliares el uno del otro, puesto que la historia investiga y explica, con auxilio de la sociología los hechos concretos, mientras que la sociología establece, en parte con auxilio de la historia, las leyes que determinan el desarrollo de los pueblos" (14).

El positivismo le dio "contextura positiva" a la vida nacional, estructurándola dentro de la "Historia de la Humanidad". Con todo, en tanto que distinguidos positivistas adoptaron con cierta fortuna el "esquema positivo" para explicar la historia nacional desde los nuevos principios (15), la gran mayoría (frente a la imposibilidad de formular leyes) se vio impulsada

¹⁴. Ver García Granados "El concepto científico de la historia", en Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia, p. 321. Casi 20 años antes, en 1891, Porfirio Parra veía la necesidad de complementar la investigación histórica con una auténtica **filosofía de la historia**, que consistiría en "relatar los sucesos a la luz de la historia y analizarlos conforme a las enseñanzas de la filosofía, conforme a los datos y leyes de la ciencia. He aquí cuáles son, en nuestro concepto, los dos elementos inseparables de un estudio histórico-sociológico" (Ibid., p. 304). Pero, en general, la sociología trasciende a la historia; y, de hecho, esta última acabará como un mero auxiliar de aquella. Tanto García Granados como Parra ven a la historia al servicio de las leyes sociológicas que determinan el desarrollo de los pueblos. Por lo demás, y aunque resulte paradójico, los científicos del porfirato, que destacaron en las finanzas, no organizaron ninguna facultad de estudios económicos y "la venerada sociología tuvo aún menos ejercitantes", a decir de L. González Todo es..., op. cit., p. 161. Por su carácter pragmático, el positivismo mexicano tampoco culminó en el cultivo sistemático de la lógica matemática y la filosofía de las ciencias, como ocurrió con el movimiento positivista europeo.

¹⁵. En Riva Palacio México a través de los siglos, obra cumbre de la historiografía de la época, el pasado indígena y colonial dejan de ser antagónicos para convertirse en partes de un proceso evolutivo que alcanza su desenlace lógico en el régimen porfirista. Para Zea El positivismo..., op. cit., p. 304, la obra histórica, como memoria integradora de un pueblo, tiene en Justo Sierra a uno de sus exponentes más brillantes e influyentes, quien en su Evolución política del pueblo mexicano mantiene una idea de evolución que "es la sostenida

hacia una constatación rigurosa de los hechos. Pero los hechos tenían que ser conectados a fin de lograr una imagen de la historia como proceso a partir de una idea rectora. Sólo así, el conocimiento histórico obtenido abarcaría el todo y la parte y sería además conocimiento **positivo**. Sin embargo, según Luis González, esta comprobación "rigurosa" de los hechos, por una parte, consagró un "panteón de la patria" identificado con la antigua causa liberal, y por la otra, produjo una historia centrada en el detalle, despejada de sus humos artísticos y, por fin, **rebajada a ciencia**. Es decir: "un montón de mamotretos y más de una obra clásica", cuyo rasgo común fue el "el culto al monumento y al documento" (¹⁶).

La Revolución de 1910 se presentó como una "negación" del orden porfirista y de los valores, derivados del positivismo, en que se sustentaba. Paralelamente al conflicto bélico,

por la doctrina positiva de Herbert Spencer" (p. 407) "en Spencer, la evolución se entiende en todos los campo biológico, moral y social- como el paso de una heterogeneidad indefinida e incoherente a una homogeneidad definida y coherente". Como cualquier organismo, la sociedad está sujeta a las leyes de la evolución, a la acción simultánea de las leyes de la integración y la diferenciación. A medida que la sociedad se integra cada vez más, se mueve de lo homogéneo a lo heterogéneo y sus partes se hacen más diferenciadas y especializadas. Apunta Hale La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX, pp. 62-63, que "esta acción dual conduce a la perfección del organismo o progreso". Por eso, para Sierra la misión del historiador es buscar los hechos y las leyes generales que los gobiernan. y estas leyes "pueden reducirse a la ley del progreso y a la ley de la evolución".

¹⁶. González Todo..., op. cit., pp. 170-172. En este aspecto destacan los historiadores Alfredo Chavero, Elías Amador, Francisco Sosa y a Francisco del Paso y Troncoso, como representativos, según González, del "culto al monumento y al documento". De la siguiente generación, "la centuria azul", se destacan obras como La conquista española de Genaro García, la Génesis del crimen en México del sociólogo Julio Guerrero. Por lo demás, en México: su evolución social (3 vol., 1900-1902), Pablo Macedo, Carlos Díaz Dufoó, Gilberto Crespo, Agustín Aragón y Genaro Raygosa, ofrecieron un panorama histórico de la economía mexicana. Estos estudios, al lado de Los grandes problemas nacionales (1909) de Andrés Molina Enríquez, serán considerados pioneros en el campo de lo que más tarde se llamará "historia económica y social". En sus últimos años, algunos sobrevivientes de esta generación adquirirán una perspectiva "continental" y sentirán que forman parte de una comunidad formada por todos los países hispanohablantes.

la "generación del centenario", protagonista del primer impulso de liberación espiritual, mostró un anhelo de apertura que alcanzó a diversas manifestaciones culturales (¹⁷). Es de este modo que en la Filosofía reapareció la fascinación por la metafísica (que fue un "re-descubrimiento" de la filosofía misma) y en la literatura resurgió la pasión por el humanismo, al tiempo que se reencontró a España como la "fuente" de nuestra tradición literaria. En las artes también se observan cambios similares. En lo general, al romper con las formas impuestas, como escribe Luis Villoro, la nueva generación buscará "traer la cultura a la vida, fincarla de nuevo en la tradición y en la realidad nacionales. Un doble movimiento se esboza: la negación de las formas impuestas y el retorno a nuestra verdadera realidad oculta por ellas" (¹⁸). Y este movimiento será, en los siguientes cincuenta años, "intento de desenajenación espiritual, descubrimiento del ser auténtico, búsqueda de los orígenes" (¹⁹). Aparece el "hispanoamericanismo" en algunos escritores como el intento de recuperar una tradición de cultura, que muestre la reivindicación de los valores propios y el deseo por

¹⁷. En 1910, año del centenario de la Independencia y de la reapertura de la Universidad, la "generación del centenario" (a la que pertenece el "Ateneo de la Juventud", compuesto por personajes como Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán, Pedro Henríquez Ureña y Antonio Caso) se muestra descontenta con el empobrecimiento de los valores culturales que la estrechez de la concepción "positivista" de la vida había ocasionado, pues, como toda doctrina oficial, el positivismo se redujo en muchos casos a simples fórmulas convencionales y limitó la rica pluralidad de las cosas, dotadas de consistencia y cualidades características, que constituyen nuestro ambiente, a una uniforme seriación de hechos agrupados según leyes calculables matemáticamente. A esta generación se debe un amplio proceso de renovación espiritual que produjo un impacto decisivo en el panorama cultural del país.

¹⁸. Villoro "La cultura mexicana de 1910 a 1960", en Cultura, ideas y mentalidades, p. 241. Antonio Caso y José Vasconcelos desarrollaron "filosofías de la intuición, de la emoción y de la vida; frente al inmovilismo, ofrecen doctrinas de la espontaneidad creadora. (...) No es de extrañar que la filosofía sea predominantemente esteticista e intuicionista". Ibíd., p. 242-243

¹⁹. Id.

lograr la unidad en la cultura hispánica. Junto a esto, se inicia una "revolución intelectual de tipo nacionalista" (20), que puede observarse, por ejemplo, en dos intelectuales de la época tan diferentes como Andrés Molina Enríquez (un "darwinista social") y José Vasconcelos (un "idealista romántico"), quienes coincidieron en la necesidad de proteger a la nación de la hegemonía cultural y económica de los Estados Unidos y pusieron sus ojos en el "mestizo" como fundamento de la nacionalidad (21).

Más tarde el proceso de apertura iniciado por la "generación del centenario" fue prolongado por sus sucesores, quienes, de 1920 a 1940, se ocuparon de la revaloración antropológica e histórica de las diversas culturas precolombinas (22). Pero, en lo general, la

²⁰. González Todo es..., op. cit., p. 184, encuentra las principales manifestaciones de este nacionalismo en el arte, la literatura y la filosofía. La primera de estas manifestaciones más que las otras será patrocinada en los años veinte por José Vasconcelos, entonces secretario de Educación, quien conjunta las "modalidades del equipo revolucionario", es decir: "contemplación, pasión, acción; provincianismo, nacionalismo, hispanismo y universalismo; vuelta a los tatas indígenas y coloniales".

²¹. A Brading Mito y profecía en la historia de México, p. 204-205, le llama la atención que ninguno de los dos prestara atención a las glorias del pasado indígena, sino que ambos coincidieron al definir a la Nueva España como la "fuente de inspiración para el presente". Abelardo Villegas Democracia y dictadura, pp. 95-97, por su parte, resalta que el nacionalismo surgido con la revolución es muy distinto del nacionalismo tradicional y distingue la aparición de cuatro modalidades: el "etnológico" ("identificado con lo mexicano, lo popular y lo revolucionario"), que exalta la figura del indio; el "intimista" (subjetivo, muy característico de intelectuales y artistas), cuya mejor expresión es el poema "la suave patria" de López Velarde; el "político" (como cultivo de la "religión de la patria" y enfocado a la justificación del nuevo Estado); y, finalmente, el "filosófico", que dará origen a lo que se llamará la "filosofía de lo mexicano".

²². Si bien algunos historiadores de la "generación del centenario" como Mariano Cuevas, Romero de Terreros y Castillo Ledón se habían ocupado de la Nueva España, la "generación de 1915" extendió su preocupación al "indigenismo": Alfonso Caso se ocupa de las civilizaciones mixtecas y aztecas; Barrera Vázquez de la cultura maya y Angel María Garibay de la literatura náhuatl. En otros campos, el joven abogado Daniel Cosío Villegas transitó en los años veinte de la sociología (que busca leyes del movimiento social, pero ya en un plano puramente descriptivo) a la economía, orientaciones que serán decisivas en el futuro cercano. En la filosofía, contra la tendencia "bergsoniana" de José Vasconcelos y

Revolución representó un partearguas decisivo en la vida espiritual del país, ya que, a partir de ella, la historiografía abordó nuevas cuestiones de orden educativo, social, económico, agrario e ideológico, las cuales demarcan nuevas preocupaciones y tendencias. En este sentido conviene recordar que al final del pontificado, el positivismo gradualmente había dejado de conformar una "visión del mundo". Se abandonó la consideración de la historia como necesaria para confirmar leyes reguladoras de la evolución social y, en la década de los años veinte, frente a la postura ortodoxa de Agustín Aragón, el filósofo Antonio Caso (representante de las "corrientes idealistas") negó que la historia pudiera ser una "ciencia" en su sentido riguroso y, en cambio, la concibió como un conocimiento en el que interviene la intuición creadora (²³). Aunque en los esquemas académicos persiste por algunos años más la historia ligada a las "ciencias sociales" (²⁴), el positivismo quedó reducido a su "parte empírica", es decir: a su método. Para sustentar esta afirmación es necesario tomar en cuenta que muchos historiadores positivistas se abocaron al cumplimiento de la primera parte del programa (que fue la "constatación" y la "comprobación de los hechos") y abandonaron la

Antonio Caso, se hacen frecuentes, en los años treinta, los nombres de Wilhem Dilthey, Edmund Husserl y José Ortega y Gasset; éste último director de la Revista de Occidente (difundida en los círculos intelectuales) y editor en la empresa española Espasa-Calpe, quienes ejercerán una amplia influencia en el pensamiento de las nuevas generaciones.

²³. La polémica entre Caso y Aragón se desarrolla en torno a la Teoría de la historia del historiador rumano Xenopol. El eco de esta discusión se extiende hasta 1936 y en ella participan Manuel Brioso y Candiani ("Nuevas orientaciones para la constitución de la historia", 1927), Alberto Beteta ("la teoría de la historia y la estadística según Xenopol", 1930) y Jesús Galindo y Villa ("lo previsible y lo imprevisible en el acontecer histórico"). Ver Ortega y Medina Polémicas y ensayos, op. cit.

²⁴. En la Escuela de Altos Estudios la historia permanece, hasta los años treinta, incluida en el área de "las ciencias sociales". Ver García Granaños "La enseñanza de la historia en la Universidad...", op. cit., p. 168

segunda (la "formulación de leyes")⁽²⁵⁾. Y de la aplicación a la primera parte del programa positivista se derivó un "empirismo tradicionalista" de corte erudito (cuya metodología se centraba en la confirmación de la autenticidad o la rareza de los documentos) y que pretendía prolongar la tarea de investigadores como Joaquín García Icazbalceta y Francisco del Paso y Troncoso en la compilación y el análisis documental para el mejor conocimiento de la historia del país. Esto produjo importantes colecciones, en lo particular en los campos de la historia diplomática y económica. Sin embargo, afirma Robert A. Potash que fue escasa "la monografía desapasionada fundada en la exploración exhaustiva de las fuentes" y que según parecía "los eruditos carecían de tiempo y de recursos económicos para dedicarse a investigaciones prolongadas"⁽²⁶⁾.

Pero la tendencia por la "comprobación de los hechos" tuvo un carácter distinto al responder a las necesidades de un "pragmatismo político"⁽²⁷⁾, que representó la respuesta revolucionaria en materia historiográfica y se conformó con el enorme caudal de obras de la primera historiografía de la misma revolución, cuyos autores se limitaban a tratar de convencer sobre su propia versión de los hechos y, para ello, ofrecían su testimonio personal y documentos de primera mano. Este "pragmatismo político" también intentó llenar el hueco dejado por el positivismo en el sistema educativo y en los años siguientes "la Revolución

²⁵. La herencia más estimable del positivismo son las colecciones documentales y los estudios monográficos. Para Collingwood *op. cit.*, p. 152, "la conciencia histórica se identificó con una escurpulosidad infinita a propósito de cualquiera y de cada cosa concreta aislada. Se hizo a un lado la idea de la historia universal, y el ideal de la literatura histórica fue la monografía".

²⁶. Potash "La historiografía del México Independiente", en Historia Mexicana, 39, volumen 10, p. 377

²⁷. Ver Matute "Introducción", en La teoría de la historia en México, p. 13

hecho gobierno" buscó moldear la conciencia de las nuevas generaciones con una interpretación "oficial" de la historia del país, imbuída de una fuerte dosis de nacionalismo. Contra esta tendencia los católicos reaccionaron escribiendo su propia historia, también pragmática y nacionalista, pero con una distinta interpretación de los hechos. El resurgimiento del viejo conflicto ideológico liberal-conservador (bajo la atmósfera de la confrontación Iglesia-Estado de la década de 1920 a 1930) tuvo, como era de esperarse, una amplia repercusión en el terreno historiográfico. Por una parte, filósofos e historiadores de distintos temperamentos e intereses como José Vasconcelos, Mariano Cuevas y José Bravo Ugarte miraron al materialismo, al anticlericalismo y a la creciente influencia de Estados Unidos como las "fuerzas oscuras" frente a las que la nación debía mantenerse en defensa continua. Por la otra, otros estudiosos (como Alfonso Toro La iglesia y el Estado en México, 1927) culparon al clero y a las fuerzas no menos "oscuras" de la "reacción" como responsables de la inestabilidad política del país en el siglo XIX (²⁸).

Como consecuencia de este panorama tan diverso muchos estudios mostraban poco rigor. Abundaban las obras generales, hechas "con un mínimo de investigación y un máximo de ideas superficiales pocas veces fundamentadas" (²⁹). Sin embargo, es también cuando se vuelve a plantear la posibilidad de ir más allá del respaldo documental, pues la mera "constatación de los hechos" se antojaba insuficiente en la pretensión de conformar un

²⁸. Conviene señalar también la aparición de interpretaciones inspiradas en la "filosofía marxista": Alfonso Teja Zabre y Luis Chávez Orozco intentaron estudiar la historia de México a partir de la lucha de clases y los cambiantes modos de producción. Con todo, también participaron del nacionalismo (por la independencia económica) y del indigenismo de la época. Ibid., p. 14

²⁹. E. Florescano y A. Moteno Toscano "historia económica y social", en Veinticinco años de historia en México, p. 170

conocimiento objetivo del pasado. Y esta preocupación encontró una respuesta al finalizar los años treinta con la difusión del llamado "método crítico" perfeccionado por Leopoldo Von Ranke, por medio del cual, en opinión de O'Gorman, la historiografía había alcanzado "la dignidad de ciencia".

Ranke creyó posible la imparcialidad en los estudios históricos: de la misma manera que el científico se limita solamente a observar los fenómenos físicos y biológicos, el historiador debe también limitarse a dar cuenta de lo que "realmente pasó", sin prejuzgar su estudio con opiniones personales, ni siquiera con juicios de valor. Así, la objetividad quedó garantizada con el método, el cual, a grandes rasgos, era similar al utilizado en el estudio de las ciencias naturales (³⁰).

³⁰. Para Leopoldo Von Ranke (1795-1886), la historia futura se escribiría con base en los documentos originales y los relatos de testigos oculares. Por lo pronto, el historiador debe, con imparcialidad, atenerse de manera estricta a lo que "realmente pasó", entendiendo, desde luego, las partes significativamente históricas y no la "totalidad" de lo ocurrido. Para Ortega y Medina "La idea de la historia en Ranke", *Teoría y crítica*, op. cit., pp. 49-78, Ranke es el fundador del "estudio científico de los materiales y la ciencia de la prueba mediante el análisis de autoridades coetáneas a la luz del temperamento de los autores y por medio de la comparación con otros escritos testimoniales". Exigió en todo historiador la "obligación de manifestar sus fuentes y de investigar críticamente de dónde obtuvieron sus datos los informadores" (p. 57). El método puede expresarse en estas dos reglas:

A).- En cuanto más cercano resulte el testimonio al hecho en el tiempo y en el espacio, mayor posibilidad de verdad habrá en él.

B).- En caso de contradicción entre dos testimonios distintos frente a un mismo hecho, uno de ellos deberá ser falso, con lo que se elimina la contradicción. Si el historiador no puede mostrar el error, deberá esperar el documento inédito que venga a descubrirlo (por eso, O'Gorman afirma que Ranke concibe lo contradictorio "bajo la especie lógica del error").

Aunque Comte y Ranke estuvieron de acuerdo en la comprobación de los hechos, "no podían ponerse de acuerdo en cuanto a las conexiones causales entre éstos" (p. 61). Para Ranke, los hechos deberían hablar por sí solos, lo cual supone como principios:

A). la independencia total del historiador respecto a su objeto de conocimiento,

La difusión del método crítico utilizado por Ranke en nuestro país no cobró cuerpo en ninguna doctrina específica, sino en una tendencia que se observa, de modo especial, en las obras de don Silvio Zavala (autor de estudios monográficos y editor de series documentales), quien realizó el tratamiento exhaustivo de temas como el trabajo, la esclavitud, la libertad de movimiento y las instituciones indígenas en el período colonial. Por medio del tratamiento riguroso, sistemático y erudito, Zavala mostró temas ignorados o tratados insuficientemente. Buscó que los testimonios hablen por sí mismos. Pero esta "develación parcial" significará apenas un paso más en la conformación de la Verdad, que queda en beneficio de las generaciones futuras. Así, el método crítico es definitorio de la verdad histórica. Con esto, Zavala prolonga y replantea las preocupaciones de sus antecesores generacionales y ejerce una influencia decisiva en la orientación de los estudios históricos en los siguientes años. En 1940 tomó parte activa en la fundación de El Colegio de México, donde quedó a su cargo la formación de una "elite intelectual". El objetivo expreso de la institución en el terreno histórico era el de **superar la época precientífica**, entonces dominada por "el anticuario, émulo de la polilla, el discursero, pulidor de héroes y el pedante filósofo de la historia" (³¹). La obra de Zavala en los años treinta incluye varias

B). que la historia posee una estructura ya dada y por ello la verdad puede ser conocida con la ayuda de documentos, y

C). que el historiador debe ser imparcial y debe eliminar todo juicio de valor.

Este método crítico, por lo demás, cobró gran relevancia en Europa hacia fines del siglo XIX como constata Collingwood, *op. cit.*, pp. 151-159

³¹. A. Hernández Chávez y M. Miño Gijalva *Cincuenta años de historia en México*, pp. 5-6. En esta edición conmemorativa del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México se muestra la importancia de Zavala en la orientación de varias promociones de historiadores. Zavala (Mérida, 1909) realizó estudios en España con Rafael Altamira, quien más tarde sería su colega en El Colegio de México. Para dar una idea de la importancia de Zavala baste señalar que varios autores (Luis González, Martín Quirarte, Enrique Florescano

monografías y diversas colecciones documentales y constituye el inicio de una aventura fascinante en la historiografía mexicana. De hecho, si una primera fase de la Revolución, de 1910 a 1940, se presenta como un **resurgimiento nacional**, será en esta última década cuando la política cultural pos-revolucionaria ofrecerá las condiciones que, en un creciente proceso de "institucionalización", favorecerán en lo académico una especie de **resurgimiento cultural**, que consolidará nuevas especialidades como la historia Económica, del Arte y de las Ideas. También son los años en los que se difunde el **historicismo**, que propone una novedosa interpretación "histórica y filosófica" de la realidad y cuyo impacto en México evaluaremos en un siguiente apartado.

Sin embargo, el estudio crítico de las fuentes no era algo ajeno al estudio de la historia desde mucho tiempo antes. Entonces, ¿por qué cobra tanta relevancia la postura asumida por el positivismo y que será complementada y prolongada por Leopoldo Ranke? José Gaos opinó al respecto que esto se debe a que "la motivación radical del hombre moderno, su mundo y su idea del mundo, obra de la ciencia como de nada y como nunca antes en parte alguna, sigue siendo la motivación radical de los contemporáneos, en que ahora se unifican occidentales y orientales, septentrionales y meridionales, como tampoco nunca antes ni en

y Alejandra Moreno Toscano, etcétera) del volumen Veinticinco años de historia en México, editado por el Colegio de México, lo señalan como pionero de la historia económica, de la historia, social y política, pero siempre como introductor del método crítico y de una sana costumbre para los historiadores: el tratamiento riguroso de los testimonios. Como historiador, Zavala ocupará un lugar de importancia en la institucionalización de la historiografía. Más adelante veremos cómo.

parte alguna: el afán de dominación técnica de la naturaleza, de la sociedad humana, de la psique humana, del hombre mismo todo" (³²).

³² Gaos Historia de nuestra idea del mundo, p. 635. Por lo demás, según Ortega y Medina Teoría y crítica..., op. cit., p. 41, "los métodos científicos de Comte y de Ranke nos remiten a aquel positivismo de las primeras décadas del siglo XIX, que rechazaba todos los apriorismos y toda metafísica, y que se negaba admitir toda realidad no determinada por los hechos o por las relaciones entre los mismos. Además, el filósofo y el historiador fueron herederos directos del mecanicismo político, social y matemático, que apareció en el siglo y que fue enriquecido con las sabias aportaciones de Descartes, Spinoza, Stuart Mill, Leibniz, etcétera". Un historiador, Marc Bloch Apología para la historia, p. 189, se enmarca en esta tradición que parte desde mediados del siglo XVII (no por casualidad) con "la generación que nació hacia el momento cuando se escribía El discurso del método" (de Descartes).

CONTEXTO GENERACIONAL

Al igual que una gran cantidad de intelectuales de su generación, Edmundo Rafael O'Gorman y O'Gorman nació en el Distrito Federal (Coyoacán, 24 de noviembre de 1906). Realizó estudios primarios en San Ángel, pero debido a la situación del país completó su enseñanza en casa de sus padres, donde en un ambiente bilingüe se aficionó por la lectura y desarrolló una temprana sensibilidad hacia las manifestaciones artísticas. En los años que abarcan de 1916 a 1921 estudió en el Colegio Franco-Inglés (con enseñanza en francés) y, después de exámenes en la Escuela Nacional Preparatoria, ingresó a la Escuela Libre de Derecho (³³), donde obtuvo el título de

³³. Edmundo y Juan (el famoso pintor nacido en 1905) fueron hijos del pintor e ingeniero Cecil Crawford O'Gorman y de Encarnación O'Gorman Moreno (ella descendiente de Charles O'Gorman, uno de los primeros diplomáticos ingleses que llegaron a México). Entre sus antecesores distinguidos, según dio a conocer Ortega y Medina, su tía tatarabuella fue nada menos que doña Leona Vicario. El "currículum vitae" que conserva la Academia Mexicana de la Historia (de la que fue miembro distinguido y presidente) no tiene fecha pero proporciona información, en 34 páginas, sobre sus estudios y actividades profesionales hasta 1964. Un amigo muy cercano ("hermano de toda mi vida"), Justino Fernández "Varia personalidad", en Conciencia y autenticidad históricas, p. 13, apunta que Edmundo "heredó, quizá de su madre, (...), los destellos del intelecto, mientras de su padre, Cecil, finísimo pintor, el gusto por el arte y el sentido estético". Por su parte, O'Gorman El Búho. Suplemento de Excélsior, 15 de marzo de 1992, p. 15, refiere: "Desde niño leí muchas cosas por el inglés. Entre los autores que leía está Oscar E. Escoch, quien escribió un precioso libro romántico de la Edad Media. Así, con este camino nostálgico, fui descubriendo mi interés por el pasado". Pero, "cuando fui adolescente, en México no había realmente más salida para hacer algo en la vida: íbamos a las universidades y optábamos por medicina, leyes, ingeniería, arquitectura o algunos la iglesia. (...) Por eso hay muchas personas que salieron no viendo claro todo y son abogados sin serlo realmente, como el filósofo don

abogado en 1928. En un medio relativamente seguro, en las aulas escolares y al lado de un reducido círculo de amigos, Edmundo descubre nuevas lecturas y experiencias, comparte sueños y emprende sus primeros proyectos (³⁴). En 1932 contribuyó (con Justino Fernández) al proceso de "fundaciones" de la generación que le precede con la creación de la modesta Editorial "**Alcancia**" (donde publica sus primeras obras y que se mantuvo en actividad a lo largo de veinte años) (³⁵). En 1938, diez años después de su titulación y con algunos títulos ya publicadas, O'Gorman abandonó el ejercicio de la abogacía. Su elección definitiva por la historia coincidió con el proceso de renovación e institucionalización de la vida académica que habría de transformar en unos cuantos años y de manera radical el panorama cultural del país.

En su ensayo "Cuatro estaciones de la cultura mexicana" (³⁶), que es un enfoque "generacional" de la cultura mexicana de 1921 a 1968, Enrique Krauze colocó a Edmundo

Antonio Caso, era abogado porque ¿qué otra carrera era lo más cercano a la carrera del tipo humanidades?"

³⁴. O'Gorman Palabras pronunciadas al recibir el Premio de Historia Rafael Heliodoro Valle, p. 5, destaca de sus años escolares "el recuerdo del padre Du Pic, de cuyo tesoro de bondad extraje la confianza en mí mismo para enfrentar los indecibles terrores que me inspiraba la selva allende las fronteras de la casa paterna". Con Justino Fernández y otras amistades esporádicas (como Miguel Ángel Quintana), descubre la arquitectura colonial, que será una puerta de acceso a la historia colonial.

³⁵. De una producción inicial ajustada a las preferencias de un público limitado (la poesía) se pasó, años después, "a la historia, a la literatura, a la filosofía". Y se difundió a escritores y artistas de gran prestigio. Justino Fernández, op. cit., p. 14, narra: "Un buen día decidimos ser impresores. Adquirimos una prensa de mano y comenzamos a componer con tipos móviles frente a un espejo. Salieron nuestras primeras producciones, obrillas breves de poesía, de amigos entusiastas y de poetas de otros sitios. Después nos creció la ambición, compramos una prensa usada, pero con motor, y un viejo tipógrafo a nuestro servicio nos enseñó muchos trucos que junto con nuestras ocurrencias daban por resultado libros de mejor calidad. (...). Financieramente aquello era un fracaso".

³⁶. Krauze, op. cit., pp. 162 - 168

O'Gorman entre los historiadores de la "generación de 1929", que agrupa los nacidos entre 1906 y 1920, al lado de Justino Fernández (1904-1972), Gonzalo Aguirre Beltrán (1908), Silvio Zavala (1909), Salvador Toscano (1912-1949), Leopoldo Zea (1912), José Fuentes Mares (1918-1986), Francisco de la Maza (1913-1972) y Fernando Benítez (1912), sólo por mencionar algunos (³⁷). Como parte de esta generación, O'Gorman tomará parte (como diría L. González) en la "rectoría intelectual" del país con la función tradicional de conservar y transmitir la memoria histórica. Estos historiadores contribuyen al enriquecimiento y la diversificación de la historiografía y, en lo general, de la cultura mexicana a partir de 1940. Su actuación alcanzará a prolongarse, en algunos casos, más allá de las tres décadas siguientes. En principio, la mayoría de ellos llega a conocerse entre sí y hasta comparte el ambiente "elitista" de algunas instituciones de alta cultura como la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad (ubicada en el viejo edificio de Mascarones); o bien, publica, enseña y, en fin, establece su centro de actividades en dependencias de la propia Universidad o El Colegio de México.

O'Gorman pertenece, de acuerdo con Krauze, a una generación de "hijos permanentes" pues, como administradores responsables de la "fortuna familiar", retoman y prolongan en el plano académico la tarea renovadora emprendida en otros campos por sus antecesores y maestros de la "generación de 1915" (o "los padres fundadores"), compuesta por políticos, arqueólogos, sociólogos e historiadores como Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Jesús Silva Herzog, Luis Chávez Orozco, Alfonso Caso, Samuel Ramos, Daniel

³⁷. Completan la lista los historiadores Arturo Ariáiz y Freg, Jan Bazant, Gastón García Cantú, Ignacio Bernal, Clementina Díaz y de Ovando, Wigberto Jiménez Moreno, María del Carmen Millán, Antonio Pompa y Pompa, Héctor Pérez Martínez, Ignacio Rubio Mañé y Jorge Rojas Garcidueñas. Ibid.

Cosío Villegas, Rafael García Granados, Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, Angel María Garibay, etcétera ⁽³⁸⁾. Miembros de esta última generación, principalmente los conocidos como los "siete sabios", son artífices del proceso de "reconstrucción" nacional auspiciado por los primeros gobiernos de la Revolución y, además, son responsables de un amplio proceso de reformas (que abarcaron desde la legislación laboral y la docencia hasta la ideología y la crítica). Estos hombres encontraron la oportunidad de ordenar, actuar y encauzar, y desplegaron una parte importante de su obra como "fundaciones", que se prolongan a lo largo de tres decenios: en los veinte impulsaron reformas de orden económico y educativo; en los treinta, su motivación, sin abandonar el ámbito económico, es también social, política y, sobre todo, académica; finalmente, en los cuarenta contribuyen al auge de publicaciones, editoriales e institutos. No debe extrañar que en estos años muchos jóvenes brillantes prefirieran paralizar un posible desarrollo académico para dedicarse a una carrera política de tiempo completo.

Es en el decenio de 1940-1950, que constituye nuestro punto de partida, cuando la generación de 1915 se empalma con la de 1929 y ambas se encontrarán con condiciones propicias de desarrollo en los territorios culturales recién colonizados. Pero entre ellas hubieron diferencias notables: en tanto que la primera vivió la Revolución e hizo suya la

³⁸. Son los nacidos entre 1891 y 1905, pero, como ya se mencionó, hay situaciones que no corresponden con el modelo propuesto. Krauze, *op. cit.*, incluye a los hermanos Gabriel (1905-1949) y Alfonso Méndez Plancarte (1909-1955) en la "generación de 1915" y a Justino Fernández (1904) al lado de O'Gorman con "los nacidos entre 1906 y 1920. Además, Daniel Cosío Villegas se dedicó a la historia hasta finalizar la década de los cuarenta, pero jugó un papel fundamental como fundador y director de la empresa estatal Fondo de Cultura Económica y de su publicación El Trimestre Económico, en 1934. Años después, fundó la revista Historia Mexicana (1951).

problemática social derivada (³⁹), la segunda nació en la Revolución pero sin contemplarla de frente. En los años de la "reconstrucción" nacional, los hombres de 1915 vivieron la urgencia de acción práctica y educativa (que fue característica de la etapa del Vasconcelos rector), pero en los años treinta la generación que entra a escena podrá dedicarse de tiempo completo a la investigación teórica en instituciones de alta cultura. Como "hijos diligentes", la generación de O'Gorman se desenvuelve en las fundaciones de los hombres de 1915, aunque demarcará nuevos rumbos tanto en la investigación como en la crítica. Porque en esta etapa de transición política e intelectual se destaca el establecimiento de algunas importantes instituciones patrocinadas por el Estado, donde se aglutinarán y conocerán los unos y los otros. Y en ellas serán formados los historiadores de la siguiente generación, o del "medio siglo" (nacidos entre 1921 y 1935), los cuales conformaron, ya en su gran mayoría, un gremio eminentemente "profesional" y no de "prófugos" de la Escuela de Derecho o de la Iglesia como muchos de sus antecesores (⁴⁰).

³⁹. Cosío Villegas *Memorias*, p. 194, escribió a propósito de su generación: "la Revolución Mexicana nos pescó muy jóvenes, de modo que vimos brotar ante nuestros propios ojos, (...), las grandes lacras que ponía al descubierto esa Revolución. Entonces se nos impuso la urgencia, no de escribir acerca de ellas, tarea que hubiéramos visto como criminalmente ociosa, sino de hacer algo para sanarlas".

⁴⁰. Aunque hay excepciones (como Jesús Reyes Heróles, 1921), los nacidos entre 1921 y 1935 conforman la "generación del medio siglo" y la gran mayoría son historiadores profesionales egresados de la Universidad o El Colegio de México (Eduardo Blanquel, Carlos Bosch García, Luis González, Moisés González Navarro, Miguel León Portilla, Ernesto Lemoine, Jorge Alberto Manrique, Luis Muro, Berta Ulloa y Josefina Zoraida Vázquez, entre otros). De 1941 a 1949 egresaron tres promociones de alumnos de El Colegio de México que presentaron exámenes de grado en la Universidad. No fue sino hasta 1962 cuando El Colegio obtuvo el reconocimiento oficial para expedir sus títulos profesionales.

Aunque los primeros historiadores profesionales se formaron en la Escuela Nacional de Altos Estudios, fundada en 1910 por Justo Sierra, la aparición de nuevas instituciones provocó una profunda renovación en la manera tradicional de concebir la investigación y la difusión históricas. Entre los centros más significativos se puede mencionar al Instituto Panamericano de Geografía e Historia (1930), el Congreso Mexicano de Historia (1933), el Laboratorio de Arte (antecedente del Instituto de Investigaciones Estéticas, organizado en 1935 por don Manuel Toussaint e impulsada, poco después, por Francisco de la Maza y Justino Fernández), el Fondo de Cultura Económica (fundado en 1934 por Daniel Cosío Villegas), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (organizado en 1939 por Alfonso Caso), el Colegio de México (fundado sobre la Casa de España en México en 1940 por Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas) y el Instituto de Investigaciones Históricas (creado en 1945, bajo la responsabilidad de Rafael García Granados y Pablo Martínez del Río). También es importante el creciente número de revistas (además de Trimestre Económico e Historia Mexicana) como la Revista de Historia de América (publicada a partir de 1938 por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y dirigida por Silvio Zavala), Abside (publicada por los hermanos Méndez Plancarte desde 1937) y Cuadernos Americanos (fundado en 1941 por Jesús Silva Herzog), así como los anuarios, las ediciones y las colecciones de las diversas dependencias universitarias (como "Imprenta Universitaria" y "La Biblioteca del Estudiante Universitario") y de las editoriales independientes ("Porrúa", "Jus"). No menor relevancia tuvieron los contactos cada vez mayores entre historiadores mexicanos y no-mexicanos y las facilidades para dedicarse a la investigación en el extranjero (otorgadas por fundaciones privadas de los Estados Unidos). A lo anterior puede añadirse la

reaparición de muchas de las viejas sociedades y academias, la gran mayoría de las cuales se establecieron en la ciudad de México (⁴¹).

Así pues, a partir de 1940 la historiografía entró de lleno en nuevos cauces y, junto al proceso de institucionalización, su rasgo fundamental fue la creciente profesionalización del oficio de historiador: cambio muy significativo si se toma en cuenta que, tradicionalmente, la historia se escribía por libre voluntad, sin contratos ni compromisos con institución alguna. Desde entonces, el atractivo de hacer una "carrera institucional" requirió asumir una triple dependencia: vivir exclusivamente de una "especialidad", practicarla con cierta frecuencia en "proyectos colectivos" (de más o menos larga duración) y tener como verdaderos clientes a un grupo reducido de personas (las que deciden el futuro de la carrera, concediendo o negando el empleo). Esta dependencia "institucional", que empieza con forcejeos presupuestales y después se convierte en medio para negociar becas y "posiciones", fomentará prácticas que más tarde serán calificadas de "elitistas" o, en el peor de los casos, de "gremiales" (⁴²). Lo cual no es extraño si tomamos en cuenta que el crecimiento de las

⁴¹. Salvo algunos casos como los de las revistas Estudios históricos (publicada en Guadalajara por Luis Medina Ascencio) y Cuadernos de historia (editada en Yucatán por Carlos R. Menéndez), o de algunos centros de estudio fundados en Veracruz, Nuevo León, Michoacán y Jalisco.

⁴². O'Gorman, "Cinco Años de Historia en México", en Filosofía y Letras, 20, 1945, p. 183, afirmó que los representantes de la postura "tradicional-cientificista" "reciben, como nunca antes en México, el favor de amplios medios materiales, y que, constituyendo una especie de casta cerrada, gozan de ese tipo peculiar de prestigio que siempre rodea a quienes gustan presentarse como **los iniciados**".

Curiosamente, una década después, 1955, Cósío Villegas, *op. cit.*, pp. 202-204, quien trabajaba su monumental Historia Moderna de México, se encontró con "la resistencia de los miembros de un gremio intelectual a admitir, por no decir acoger y alentar, al aprendiz recién llegado", y narró un encuentro con sus críticos en la Facultad de Filosofía de la Universidad (episodio que calificó como "la Santa Inquisición"): "Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Justino Fernández, Luis Villoro y Arturo Arnáiz y Freg".

instituciones en todo el país coincidió, en muchos otros campos, con una evolución cada vez más "escolarizada" y encaminada a la producción obediente, "especializada" y protegida en grandes organismos. Con tiempo la adopción de muchas actitudes supuestamente "avanzadas" no será sino un síntoma de conformismo dentro del orden establecido (⁴³).

Esta tendencia, que inclinó la renovada historia intelectual del país hacia los movimientos y las instituciones políticas más que hacia las propias ideas, quedó manifiesta con el replanteamiento, el estudio y la crítica del liberalismo convertido en un mito político unificador e identificado ya irrevocablemente "con la nación misma" (⁴⁴). En este sentido puede decirse que poco a poco se fue tejiendo cierta "tranpa" en la identificación del nacionalismo, como expresión ideológica de un grupo en el poder y como **religión** del Estado, con el ideal de "autoconocimiento" (⁴⁵) que predominó, por ejemplo, en la

⁴³. O'Gorman "Historia y vida", en *La teoría...*, *op. cit.*, p. 146, escribió: "La trivialidad tiene un sentido cultural profundo, y el hombre que la rechaza o vitupera carece de una dimensión esencial".

⁴⁴. Hale, *La transformación...*, *op. cit.*, p. 31, observó el predominio de trabajos de historia política comisionados por los gobiernos latinoamericanos y, con Woodrow Borah y John Womack Jr., sostuvo que el liderazgo de la investigación empírica, analítica y objetiva sobre América Latina no ha salido por lo general de la región sino del extranjero, pues los historiadores latinoamericanos están "maniatados por la necesidad de crear la leyenda nacional y reforzar el Estado nacional emergente". Por eso, casi todos los historiadores mexicanos "aún hacen historia patria... La historia es para ellos lo que era para los romanos: la cívica o ciencia del gobierno civil".

⁴⁵. Gran parte de la literatura histórica de los siguientes años será producto de la llamada "ley de los centenarios": en las celebraciones oficiales de aniversarios importantes de la causa liberal son financiados y encomendados diversos trabajos a estudiosos distinguidos. Unos ejemplos: O'Gorman "Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla" (1954), E. López Cámara *Los orígenes de la conciencia liberal en México* (1954), J. Reyes Heróles *El liberalismo mexicano* (1957-1962), O'Gorman *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano* (1967). Cada uno de estos autores mantiene particulares puntos de vista. Mientras Reyes Heróles ve la continuidad histórica del liberalismo, López Cámara, p. 9, sigue la preocupación por lo mexicano y la búsqueda de elementos peculiares en el carácter de éste: "la historia del liberalismo mexicano equivale (...)

Historia de las Ideas. ¿Una legitimación? A fin de cuentas, el ideal de autoconocimiento fue una manifestación, como afirma Luis Villoro, del propósito utilitario que pretendió conformar "en el pensamiento una cultura en evolución que sirva de polo espiritual a la integración de la sociedad en una nación. La historia de las ideas es un instrumento intelectual de ese propósito" (46).

Otro hecho harto significativo para la generación de O'Gorman fue la llegada de los exiliados españoles, quienes en lo general provocaron un enorme impacto en el panorama intelectual mexicano y en torno de los cuales se agruparon muchos futuros difusores de las nuevas tendencias. La presencia de estos "trausterrados", que arribaron de 1936 a 1945 (pues algunos no se arraigaron), resultó decisiva en áreas como la filosofía (José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y Eugenio Imaz), la historia (Ramón Iglesia, José Miranda, Wenceslao Roces, Rafael Altamira y Crevea), la antropología (Juan Comas, Pedro Bosch Gimpera) y la literatura (José Bergamín, León Felipe, Luis Cernuda, etcétera), sólo por mencionar algunos. En especial, José Gaos fue difusor de algunas principales corrientes filosóficas europeas, como el historicismo y el existencialismo, que implicaron nuevas perspectivas para la comprensión del ser nacional como realidad histórica. Asimismo, la "Escuela Alemana" de Wilhelm Dilthey (cuya obra completa fue traducida por Eugenio Imaz para el Fondo de Cultura Económica en ocho volúmenes) y la difusión de la obra de José Ortega y Gasset (cuyo pensamiento fue originalmente conocido en México por medio de la Revista de Occidente) contribuyeron, en forma importante, en la conformación

a seguir en sus elementos más constitutivos, el desenvolvimiento de la conciencia política del mexicano".

⁴⁶. Villoro, "historia de las ideas", op. cit., p. 13

de nuevas maneras de interpretar el pasado. Lo mismo puede decirse acerca de las traducciones de libros como La ciencia nueva de Giambattista Vico (1941), El historicismo y su génesis de Friedrich Meineke (1943) La historia como hazaña de la libertad de Benedetto Croce (1942), Idea de la historia de R. G. Collingwood (1952) y El concepto de la historia de Johan Huizinga (1946); a las que pueden agregarse las obras de Leopoldo Ranke: Historia de los Papas (1943) y Pueblos y Estados en la Historia Moderna (1948), entre otras.

El cambio en el panorama cultural hacia el final de los años treinta hubiera sido impensable en la pobreza y turbulencia de los decenios anteriores (⁴⁷). El movimiento de autoconciencia y retorno al origen iniciado por estudiosos de 1915, como Alfonso Caso (en arqueología), Manuel Gamio y Miguel Othón de Mendizábal (en etnografía), requirió de nuevas maneras de enfocar el pasado, generalmente unidas a preocupaciones del momento, pues el estudio la problemática étnica, social y agraria fue consecuencia directa del movimiento revolucionario (⁴⁸), con lo que, en los cuarenta, muchos estudiosos del "indigenismo" ahondarán en la recuperación de la "tradicición perdida" con la conciencia de un destino común. En este proceso la cultura indígena será valorada, al principio, desde la Estética y la Historia del Arte y, poco después, por la historia de las Letras y del

⁴⁷. José Fuentes Marés Intravagario, pp. 42-43, apuntó: "la Facultad de Filosofía y Letras no era en 1937 la de dos años más tarde, al llegar los maestros españoles exiliados, (...), con las cátedras a cargo de nuestros mejores hombres, y de los españoles recién llegados".

⁴⁸. Florescano, "La historia económica", en Veinticinco años..., p. 162, escribió que "Manuel Gamio, Moisés Sáenz y, en cierta forma, Molina Enriquez y Mendizábal, se encargaron de orientar definitivamente la antropología y la historia social hacia una meta doble: la investigación rigurosa y la aplicación práctica de los resultados a los problemas sociales del país". En este sentido, hombres como Molina Enriquez y Luis Chávez Orozco son también pioneros en estudios de historia económica y encarnan tendencias que ampliarán los horizontes de la historiografía.

Pensamiento (aquí jugaron un papel decisivo el Seminario de Cultura Náhuatl de Angel María Garibay y Miguel León Portilla y los estudios de Justino Fernández).

En esta institucionalización y especialización de las diversas expresiones culturales, Silvio Zavala, como director del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México y responsable de la Revista de Historia de América) es introductor del método crítico difundido por Ranke (⁴⁹) y quien le confiere al oficio del historiador un rigor y una exactitud poco usuales. Zavala se destaca entre los historiadores de 1929 por la novedad, la erudición y la calidad de sus investigaciones. Desde su labor docente, Silvio Zavala encaminó la vocación de un alto número de jóvenes historiadores, en quienes inculcó la tendencia a elaborar un riguroso inventario de la historia del país y dio inicio a una costumbre que gradualmente habría de constituirse en base de los modernos análisis historiográficos y los estudios de "historia Económico-social, Sociopolítica y de la Cultura": el tratamiento

⁴⁹. En este caso nos referimos al estudio crítico de las fuentes, a la distancia que guarda el historiador frente a su objeto de estudio y a la pretensión de atenerse estrictamente a lo que "realmente sucedió". Zavala publicó de 1933 a 1937 Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España, La encomienda indiana, Las instituciones jurídicas en la conquista de América, y La utopía de Tomás Moro en la Nueva España. También destaca, en este tiempo, la colección documental Fuentes para la historia del trabajo (1939-1946). Luis González, "Sobre la invención en la historia", en La teoría..., *op. cit.*, pp. 199-200, recuerda de sus años estudiantiles que en 1946 en El Colegio de México el curso "Introducción al Estudio de la Historia" se enfocaba "el deber de elevar la tarea del historiador al rango de ciencia mediante el cumplimiento de los tres anhelos que nunca satisfizo Leopoldo Von Ranke: **Desearía que enmudeciese por completo mi voz para dejar hablar de por sí a los hechos, trato simplemente de exponer cómo ocurrieron en realidad las cosas. Busco la verdad escueta sin ningún adorno...sin nada de fantasía...sin nada de imaginaciones**".

riguroso y sistemático de las fuentes, lo que fue una gran aportación y marcó una notable diferencia frente a los estudios de su tiempo (⁵⁰).

Porque en los cuarenta condiciones materiales favorecieron una gran cantidad de obras de historia. De la multitud de libros, se destacan, junto a las tradicionales obras generales y biografías, las historias Económica y Social, de las Ideas y del Arte, que se manifestaron hasta poco antes de 1940 como campos definidos, pero que en lo sucesivo recibirán un mayor impulso. También ocuparon un lugar importante los libros de fuentes y colecciones documentales (que serán la base de muchos futuros estudios) y las monografías. Por lo demás, la historia literaria se enriquece con los trabajos emprendidos por Jiménez Rueda, Méndez Plancarte, Antonio Castro Leal y Angel María Garibay. Entre los campos estudiados sobresale la historia de la Religión, las Instituciones (Esquivel Obregón y Zavala), la Cultura y la Política (Alfonso Reyes, O'Gorman, José C. Valadés, Jesús Silva Herzog, Ezequiel A. Chávez). En el campo de la historia de las Ideas, que es la nos interesa en especial, son significativos los trabajos de Samuel Ramos, Leopoldo Zea, José Gaos y O'Gorman (y, más tarde, los de Luis Villoro, Reyes Heróles y López Cámara). Cabe señalar que muchos de estos últimos tomaron parte en la elaboración de los prólogos y las

⁵⁰. Historiador prolífico, Zavala ha publicado, hasta la fecha, más de 60 libros y 250 artículos en medio centenar de revistas académicas. En la docencia y la investigación se ha desempeñado en la "historia didáctica, la historia documental, la historia científica y la historiometría". Asimismo, ha logrado importantes distinciones nacionales e internacionales. "De hecho, en el ilustre historiador del suceder de América han venido a confluír docenas de medallas, diplomas y otras condecoraciones". Ver Josefina Z. Yáñez (ed.) 75 años de la Academia Mexicana de la Historia, pp. 234-235

selecciones en las Colecciones de Antologías de Pensamiento Democrático y Político Americanos (⁵¹).

Bajo influencia de José Gaos y Ramón Iglesia se reafirma otra novedosa orientación en los estudios filosóficos e históricos: el "historicismo", el cual, en este caso, sostuvo que la historia es **definitoria** del hombre y que todo el conocimiento es histórico. Esta postura (que abordaremos más adelante) aplicada al análisis historiográfico (o **historia de la historia**) buscó explicar las diferentes "imágenes" elaboradas por los historiadores con base en las "circunstancias" en que vivieron, lo cual constituyó una considerable innovación frente al estudio tradicional de las obras históricas, regido entonces por la "sana" costumbre de

⁵¹. De 1940 a 1945 aparecieron historias generales de México (de Mariano Cuevas y José Bravo Ugarte), obras biográficas (sobre Bartolomé de las Casas escrita por Agustín Yáñez; Cuauhtémoc por Héctor Pérez Martínez; Iturbide por Rafael Heliodoro Valle; y Enrico Martínez por Francisco de la Maza, etcétera), historias económicas y sociales (de Gómez de Cervantes y Luis Chávez Orozco, quien prolonga estudios iniciados por Molina Enriquez y que serán retomados después por historiadores como Jan Bazant, Enrique Florescano y Alejandra Moreno), colecciones documentales (Epistolario de fuentes de la Nueva España, la colección Biblioteca Histórica Mexicana de Porrúa y, las Fuentes para la historia del trabajo de Silvio Zavala, el Cuerpo de documentos del siglo XVI de Lewis Hanke y colecciones generales como el Catálogo de caciques y señores de la Nueva España), estudios monográficos (La casa de Montejó de Rubio Mañé, La escultura colonial de Moreno Villa, Las tesis impresas de la antigua Universidad de Francisco De la Maza, La Catedral de México de Manuel Toussaint, sólo por mencionar algunas), historias del arte (Orozco de Justino Fernández, el Arte precolombino de Salvador Toscano, obra monumental que sintetiza las investigaciones arqueológicas desde el punto de vista artístico, y la Historia del arte colonial de Manuel Toussaint; en relación estrecha con este tema Vicente T. Mendoza, Justino Fernández y el pintor Rodríguez Luna publicaron el interesante estudio Danza de los concheros) y de historia de la religión, en la que participan tanto religiosos como laicos (Julio Jiménez Rueda, en este contexto, publicó sus Herejías y supersticiones en la Nueva España).

O'Gorman, "Cinco años de Historia en México", *op. cit.*, registra, de 1940 a 1945, más de 15 instituciones, un número poco mayor de publicaciones, libros de fuentes, libros de aportación personal e interpretación y otras actividades sobresalientes como seminarios y mesas redondas.

garantizar la "autenticidad" del relato a partir de los exámenes de "autenticidad, integridad, sinceridad, competencia y exactitud". Los estudios en este campo, en el que sobresale la obra del propio O'Gorman, fueron menores en cantidad comparados con los producidos en la historia Política Económica, Social, Religiosa, del Derecho y del Arte; Sin embargo escribió Luis González, "si hubiera que escoger las doce mejores obras históricas mexicanas de los últimos veinticinco años, quizá la mitad provendría del campo de la historia de la historia" (⁵²).

En este campo serán decisivos los seminarios de historiografía que dirigen, en El Colegio de México, José Miranda, Silvio Zavala y Ramón Iglesia (⁵³); en la Universidad, O'Gorman y, más tarde, otro "transterrado" español de su generación: Juan Antonio Ortega y Medina (1913), alumno y amigo cercano. También es importante el seminario de "Historia de las

⁵². González, "Historia de la Historia", en Veinticinco años de historia... op. cit., p. 52, escribe que, de 1940 a 1945, "de la séxtuple consideración de la historiografía (como institución, como vida, como letra impresa, como literatura, como cantera de datos y como pensamiento), por parte de unos cien profesores e investigadores mexicanos, (...), se ha cosechado, (...), una producción escrita cuyo volumen es computable en quince mil páginas".

La "historia de la historia", como el análisis de las obras historiográficas (cuyo antecedente más lejano es José Fernando Ramírez a mediados del siglo pasado), es el nombre del curso inaugurado en 1941 en El Colegio de México y que sirvió de modelo para otras instituciones (aunque la gran mayoría de éstas utilizaron el nombre de "historiografía"). Antes de 1940, la historia de la historia fue cultivada por historiadores como Chavero, García Icazbalceta y González Obregón. En 1940 se abrió un nuevo panorama cuando el Fondo de Cultura Económica publicó una serie que inició con la Historia de la historia en el mundo antiguo, traducido por Ramón Iglesia, quien auguró, en el ensayo introductorio, que la investigación historiográfica ocuparía pronto un puesto de preferencia y que la lectura de los historiadores de antaño "no dará frutos menos valiosos que la rebusca de nuevos documentos". Citado en ibíd., p. 47

⁵³. Además de impartir el seminario de historiografía de 1941 a 1945 en el Colegio de México, R. Iglesia publicó Cronistas e historiadores en la conquista de México (1942), El hombre Colón y otros ensayos (1944) y Estudios de la historiografía de la Nueva España (1945).

Ideas", a cargo de José Gaos en el Colegio de México y de Leopoldo Zea en la Universidad (54). Así, de 1938 a 1952, como historiador del Archivo General de la Nación y profesor universitario, O'Gorman publica prólogos, comentarios críticos y reflexiones documentales. Además, elabora ediciones de los "Cronistas de Indias" y emprende, como la primera parte de un ambicioso análisis historiográfico del descubrimiento de América, una crítica radical de los supuestos teóricos en que descansa la orientación "cientificista", cuyo principal exponente -considera- es Silvio Zavala.

La diferencia principal entre algunos estudios de O'Gorman y de Zavala entre 1940 y 1950 (en ambos casos se trata de análisis historiográficos, especialmente de textos del siglo XVI) resulta significativa porque delimita dos influencias diferentes. Por una parte, Zavala fue alumno en España de Rafael Altamira y Crevea, "historiador de la civilización", quien, más tarde, sería su colega en El Colegio de México, en cuyo Centro de Estudios Históricos trabajaron con el ánimo de superar la *etapa "pre-científica"* de la historia. Para Altamira la objetividad en la historia debe partir del principio de que el pasado es algo indiscutible en el sentido de que "existe" independientemente de que nos guste o no. Es por eso, afirma, que la "objetividad consiste en que, cuando se ha estudiado una serie de hechos históricos, no se diga de ellos sino lo que se ha encontrado, no se presente sino lo que ellos están diciendo, no prelijando ningún juicio sobre su ideología" (55). Al igual que Altamira, Zavala es un

⁵⁴. Bajo la influencia de Gaos, Zea escribió El positivismo en México (1943-1944), libro fundamental para la historia de las ideas y que fue el punto de inicio de una incesante actividad filosófica en la que, asimismo, contribuyó a la formación de la siguiente generación de filósofos, en especial del grupo **Hiperión**, constituido por Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Francisco López Cámara, Jorge Portilla, Salvador Reyes Navares y Joaquín Sánchez McGregor.

⁵⁵. Altamira, "Sobre el problema de la verdad histórica", en La teoría de la historia en México, p. 41. Desde 1933, cuando por primera ocasión coincidieron en España, Silvio

historiador riguroso, prolífico y, además, uno de los más jóvenes en acceder a los puestos directivos, quien, "nunca rompe los límites de la sobriedad que le imponen los documentos" (56). En el otro extremo O'Gorman aprovechó las distintas aportaciones de la filosofía de su época (como el existencialismo heideggeriano que estudia a fondo con Gaos) para promover una nueva manera de comprender e interpretar los hechos históricos en su más cabal plenitud y singularidad. Así, escribió en 1938: puesto que la historia es algo "suceptible de historiar", esto permite "la revisión de la historia escrita como lo que realmente es: una manera o forma del pensamiento" (57). Para esto profundiza en los entornos del pensamiento y la sensibilidad (el origen y la dinámica de las ideas y las creencias) con la convicción (también extraída de la filosofía de Dilthey y Ortega y Gasset) de el hombre mantiene una relación "vital" con su pasado, en la que fabrica sus propias "verdades" de acuerdo con las

Zavala y Lewis Hanke encontraron preocupaciones temáticas comunes y compartieron la admiración por Altamira. Textos de Zavala, Hanke y Altamira aparecieron en el primer número de la Revista de Historia de América. En los años cuarenta, los tres fueron cuestionados, en mayor o menor medida, por O'Gorman. Zavala y Hanke se ocuparon del siglo XVI y de los tratados sobre la naturaleza del indio: en tanto que éste ve una "lucha por la justicia" aquel demuestra, por ejemplo, que "la corriente liberal de los no esclavistas no fue una invención circunstancial de la colonización, sino historia anterior española en los siglos que precedieron ésta". Altamira, Prólogo de La filosofía política en la conquista de América, p. 11. Sobre este libro, que prolonga en 1947 los trabajos publicados por Zavala tres años antes (Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII y Ensayos sobre la colonización española en América), Altamira afirma: "por esta aportación científica le debemos gratitud los españoles de hoy, en primer lugar; y tras éstos, todos los historiadores que buscan, ante todo, la verdad de las realidades humanas". Ibid.

⁵⁶ A. Moreno Toscano Prólogo de Aportaciones históricas, p. 7. Este texto reúne las colaboraciones de Zavala para la revista Cuadernos Americanos y es buena muestra de su preocupación por las instituciones e ideas del siglo XVI. Como considera al liberalismo una expresión genuina de nuestra cultura, no una imitación ingenua y accidental de modelos extranjeros, buscó sus orígenes en las tradiciones españolas y en la misma experiencia colonial, con lo que ve en el liberalismo cristiano del siglo XVI una fuente viva del moderno.

circunstancias de cada presente -el sistema vigente de ideas y creencias en cada época histórica- por lo que la pretendida objetividad que persiguen los historiadores "cientificistas" se viene a tierra (⁵⁸). Su obra, de un estilo personal e inconfundible, gradualmente tomará por distintivo el "método" derivado de su idea del pasado, que también corresponde, y en más de un sentido, a su concepción de la vida. Hay que añadir su escepticismo, "virtud intelectual" que se desarrolla como una interrogación sistemática y continua, alentó en él una actitud inconforme, rebelde ante las convenciones de su tiempo, y que le valió el calificativo de "enfant terrible" de la historiografía (como lo llamó don Francisco Larroyo) (⁵⁹).

⁵⁷. O'Gorman. "Sobre la obra de Luis González Obregón", en Letras de México. Vol. 1, no. 1, 1938, p. 2

⁵⁸. En los cuarenta, O'Gorman cursa la maestría en filosofía en la Universidad y en los seminarios de Gaos estudia algunos de los principales pensadores (como Descartes, Kant, Hegel y Ortega) que influirán en sus primeros trabajos. En general, las lecciones de Ramón Iglesia y Gaos fortalecieron la incipiente orientación historicista de O'Gorman y Justino Fernández (y éstos, al lado de Leopoldo Zea, conformaron la primera promoción de alumnos de Gaos en México). Maestro de varias promociones de alumnos (en las que se incluye desde Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea hasta los jóvenes Alejandro Rossi y Enrique Krauze, pasando desde luego por los miembros del grupo **Hyperion**), Gaos se convirtió, según Krauze, op. cit., p. 139, en el "nuevo sumo sacerdote de la filosofía mexicana", cuya influencia en el panorama filosófico mexicano se extendió de 1940 a 1970. A Alejandro Rossi, "Una imagen de José Gaos", en Filosofía de la filosofía, p. 11, le basta decir que en José Gaos, considerado representante destacado de la "Escuela de Madrid", se originaron "los proyectos filosóficos, los hábitos intelectuales, los manierismos y las obsesiones que caracterizan ese periodo".

⁵⁹. Esta distinta perspectiva tiene gran importancia, porque frente a Zavala, O'Gorman inicia una temprana rivalidad intelectual que se prolongará por varios años. En 1937, cuando Zavala publica La utopía de Tomás Moro en la Nueva España, O'Gorman (y Justino Fernández) escriben una réplica: Santo Tomás More y "La utopía de Tomás Moro en la Nueva España. En términos generales, O'Gorman consideraba al Humanismo como una etapa gris para el pensamiento y sostuvo que las ideas de los teólogos cristianos del siglo XVI no deben ser vistas en relación con conocimientos actuales sino a la luz de sus propias circunstancias.

Como historiador de las ideas, Isaiah Berlin clasificaba a los pensadores en dos grupos de acuerdo con su carácter intelectual: en zorros y erizos. "El zorro -dice citando al poeta Arquiloco- sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa". Y aclara:

"Existe una enorme brecha entre aquellos que, por un lado, lo relacionan todo a una sola visión central, un sistema más o menos coherente o expresado, de acuerdo con el cual comprenden piensan y sienten; un solo principio organizador en función del cual cobra significado todo lo que ellos son y dicen; y, por otra parte, aquellos que persiguen muchos fines, a menudo no relacionados y aun contradictorios, conectados, si acaso, de algún modo de **facto**, por alguna causa psicológica o fisiológica, no vinculados por algún principio moral o estético; estos últimos (...) captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos sin intentar, conciente o inconcientemente, hacerles enbunar o excluirlos de alguna visión interna unitaria (...). El primer tipo (...) es el de los erizos, el segundo el de los zorros" (⁶⁰).

Para esta clasificación O'Gorman sería un "erizo" y Silvio Zavala un "zorro". Para este último la metodología también depende de la visión que se hace de su propia materia de estudio (en la historia económica, social, de las instituciones y la cultura), en la cual la multiplicidad de los "hechos históricos" son constataados con rigor y objetividad. Pero, en el

⁶⁰. Berlin Pensadores rusos, pp. 69-70.

caso de O'Gorman, la trayectoria de sus investigaciones, que lo lleva por épocas y temas diversos, responderá a una "visión de la historia" más explícita, unitaria y coherente, cuya metodología se hace perfectible con el tiempo, sin observar grandes cambios, rectificaciones y ni negaciones espectaculares (lo que él mismo llama su "evolución intelectual").

Aunque O'Gorman, Zea y Justino Fernández formaron parte de la primera promoción de alumnos de Gaos, éste sólo reconoce a Zea como discípulo (cuyo libro El positivismo en México surgió de un seminario de Gaos). En lo que respecta a O'Gorman y Justino Fernández, según explicó Gaos, "ya estaban formados hasta el punto que ya habían señalado con obras la orientación toda que iban a seguir y siguieron efectivamente" (61). Con todo es gracias a Gaos que O'Gorman enriquece la orientación historicista adoptada en sus primeros análisis historiográficos y con él encuentra en la filosofía de su tiempo una nueva manera de "comprender" al hombre como historicidad, como cambio, como mutación. El campo de estas mutaciones es la vida espiritual de los pueblos, su cultura: sus valores morales, intelectuales y estéticos, lo que da sentido y cohesión a la sociedad. Es por eso que la historiografía debe despojarse de sus grandes pretensiones "científicas" (de lograr una Verdad Absoluta inalcanzable basada en el esquema de las "ciencias naturales") y limitarse a recuperar su "medida justa y bella", que es la "medida humana". En los años cuarenta, esta preocupación se expresará con gran claridad en el análisis ontológico del "ser" de América, y a partir de su diferente concepción de la "verdad histórica", en la crítica de los supuestos teóricos de la llamada historiografía "tradicional".

⁶¹...Gaos Obras Completas. Vol. XV, p. 88, afirmó que se trata "más propiamente de discípulos, de amigos", y reconoció haber aprendido tanto de ellos como lo que ellos creen haber aprendido de él.

En cierto modo, las preocupaciones de O'Gorman se empalman con una tendencia que se fortalece en estos años (iniciada por Samuel Ramos y proseguida otros filósofos): la "develación" del ser mexicano y americano. De esta manera, la "temática de lo mexicano" se convirtió en una de las primeras preocupaciones de nuestro mundo intelectual. Pero esta "búsqueda del ser mexicano", con todo, se limitó a ciertos historiadores, pues un alto número decidió optar por otros campos como la historia del arte (Francisco de la Maza y Justino Fernández) y la económica (Luis Chávez Orozco). Con todo, debido a su importancia en el período estudiado, dedicaremos algunos comentarios sobre este tema en el siguiente apartado. Por el momento adelantamos que la preponderancia de la "temática de lo mexicano" en diversas disciplinas fue herencia del movimiento revolucionario y convivió con otra forma de nacionalismo: la expresión política de los gobiernos de la Revolución, aunque este último aspecto fue objeto de análisis y no siempre de alabanzas⁽⁶²⁾.

Así pues, con su falta de provincianismo, concentrada en unas cuantas instituciones y heredera del nacionalismo, entre 1940 y 1965, la historiografía, según Luis González, se concentra casi exclusivamente en asuntos dentro del tiempo y el espacio de la historia mexicana: "Una tercera parte se reduce al ámbito de la Nueva España, y otra al México del siglo XX. Siguen por su orden, el XIX mexicano y el mundo hispánico en su conjunto"⁽⁶³⁾. En este ambiente elitista y profesional, O'Gorman se aventura a salir de las fronteras nacionales y, desde una perspectiva "universalista", contribuye al análisis historiográfico, a la

⁶². José E. Iturriaga, La estructura social y cultural de México, realiza un interesante análisis sobre las diversas imágenes históricas asociadas con el "modo de ser" del mexicano y de las diversas interpretaciones de su tiempo, desde Samuel Ramos hasta Emilio Uranga.

⁶³. González "Historia de la...", op. cit., p. 50

historia de las Ideas, a la formación de historiadores en la Universidad y la organización de diversas empresas culturales. Su trayectoria académica se caracteriza por el rigor, la enjundia y la coherencia, por lo que nunca abandona sus primeras ideas y es de la opinión de que el historiador debe cobrar plena conciencia de su actividad y sus métodos. En la realidad, como en la semblanza que escribiera sobre su amigo Justino Fernández ⁽⁶¹⁾, O'Gorman tomó la responsabilidad temprana de su propia vida, lo que acaso confirme el calificativo de "hijos diligentes" aplicado a su generación como administradores eficaces de un patrimonio cultural común.

⁶¹. O'Gorman. "Sobre Justino Fernández", en Letras de México, vol. 1, no. 18, 1937, p. 8

HISTORIOGRAFIA E HISTORICISMO

Para salvar la ambivalencia del término "historia", José Gaos distinguía entre la "historiografía", como "historia escrita", y la "historia", que designaba la ingente "realidad histórica". En otras palabras, historia es "lo que pasa" e historiografía es "lo que se cuenta" que pasa, o "el género literario o la ciencia que tiene por objeto la realidad histórica" (65). De aquí derivó los vocablos **lo histórico** (como el objeto de estudio) y **historiográfico**, conformado por un número determinado de obras y que es "expresivo de la situación integrada por el historiador y su público y por lo histórico designado por aquel a éste" (66). De esta manera, **lo histórico** designado por cada historiador con la elección de su tema oscila entre lo **irrepetible** y lo **repetitivo**, entre lo novedoso y lo común, entre lo general y lo singular, pero siempre de acuerdo con preocupaciones concretas de su tiempo, ya que no es posible separarlo del mundo particular de relaciones en que vive, ni de la influencia intelectual recibida y que se expresa en un variable **repertorio** teórico y metodológico que conformará su "herramienta" de estudio (67). Y, de acuerdo con las diferentes concepciones de **lo histórico** como campo de interés, al comenzar los años

⁶⁵. Gaos "Notas sobre la historiografía", en *La teoría de la ... op. cit.*, p. 66

⁶⁶. *Ibid.*, p. 72

⁶⁷. "La dependencia en que el pasado histórico está del presente del historiador es un caso particular de la dependencia en que el pasado histórico está del presente y del futuro históricos en general". *Ibid.*, p. 80

cuarenta se observaron dos tendencias principales en la historiografía (⁶⁸), cuyas diferencias resultaron significativas para O'Gorman, quien, a partir de un esquema de Ortega, describió la crisis que afrontaba la disciplina. En lo general, frente a la orientación dominante, y que denomina tradicional o científicista (cuya metodología se regía por el afán de objetividad a ultranza), aparece el "historicismo", que supuso una nueva manera de estudiar e interpretar los hechos históricos. Esta corriente, que estuvo constituida por diversas interpretaciones, ejerció una influencia decisiva en la orientación de importantes estudios históricos y filosóficos emprendidos por hombres ilustres de tres distintas generaciones: de 1915, 1929 y del "medio siglo" (⁶⁹), por lo que conviene dedicarle una breve explicación de tipo general.

Aunque no es posible lograr una definición precisa, puesto que abarca diversas concepciones, el historicismo apareció como una crítica del racionalismo iluminista del siglo XVIII y de la idea de evolución de la humanidad, predominante en el siglo XIX (⁷⁰). Para el

⁶⁸. En su participación en el Congreso de Historiadores celebrado en Guadalajara, Jalisco, en 1940, Ramón Iglesia opinó que estaban, por una parte, los partidarios de que no se podía "escribir todavía la historia de un país porque no se conocen hechos suficientes", y por la otra, los que creían posible "establecer leyes que permitan conocer el porvenir". Iglesia "La historia y sus limitaciones", en La teoría de la historia..., op. cit., p. 95

⁶⁹. Entre los del primer grupo tenemos, por ejemplo, a Samuel Ramos y Alfonso Caso; en el segundo, a O'Gorman, Zea, Justino Fernández; y, en el tercero, a Luis Villoro, Emilio Uranga y otros miembros del grupo "Hiperión".

⁷⁰. En los años cuarenta se publican importantes obras de "historiadores historicistas" como Benedetto Croce y Friedrich Meinecke. Por ejemplo, en 1942 el Fondo de Cultura Económica publicó La historia como hazaña de la libertad de Croce y, en 1943, El historicismo y su génesis (originalmente publicado en 1936) de Friedrich Meinecke. Ver Bibliografía.

Manuel Cruz Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo, p. 47, afirma que el término "historicismus" fue usado por primera vez en 1879 (por K. Werner en una investigación sobre Vico) y que, originalmente, designaba "un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coincidían en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico

historicismo el objeto de la historia es la vida humana en su totalidad y multiplicidad; es decir, aunque no abjura de la búsqueda de lo universal, afirma el carácter individual del hecho histórico. Si bien las expresiones de vida tienen algunas notas comunes (por ejemplo: que los hombres no escapan a la influencia de lo social), no pretende establecer "leyes" ni "principios", sino comprender la infinita variedad de las formas históricas que se hallan inmersas en los acontecimientos. Para Benedetto Croce, además, el historiador debía cobrar conciencia de sí mismo en su realidad histórica: ya que "historicismo es creación de la acción propia, del propio pensamiento, de la propia poesía, a partir de la conciencia presente de lo pasado" (71). Y debido a que los hechos individuales nunca se repiten no pueden haber leyes del desarrollo histórico, ni de la causalidad. Por discrepar en este punto de la concepción de "verdad científica" adoptada por los esquemas positivistas, el historicismo condujo al "relativismo" al afirmar que el hombre no es simple naturaleza ni repetición necesaria. Lo mismo negó los "absolutos" situados "más allá" o por encima de la historia y, como consecuencia, exhortó a encontrar en el devenir humano las razones que originaron uno u otro giro de los hechos (72).

del hombre. Más tarde, el término se generalizaría a los filósofos sociales e historiadores que insistían en la irrepitibilidad e irrecursividad de los fenómenos humanos o en su simple especificidad frente a los hechos naturales".

⁷¹. Croce, *op. cit.*, p. 285

⁷². Según Meineke, *op. cit.*, p. 12, "la médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizada de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de generalidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual".

Sin embargo, en nuestros días, el término "historicismo" es reflejo de consideraciones que, en más de un caso, resultan contradictorias. Karl R. Popper, *La Miseria del Historicismo*, p. 12, por ejemplo, se refiere a los sistemas que creen posible una "teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica". Para Popper

De entre estos planteamientos, O'Gorman retoma y revalora, con especial atención, el papel desempeñado por el carácter histórico -la denominada "historicidad"- del hombre: si el "ser" de éste no permanece fijo, sino en constante cambio (la cultura es el campo de esas mutaciones), su conciencia de lo histórico es, igualmente cambiante. O'Gorman acepta que las épocas pasadas son tan válidas como la presente vistas en su propia perspectiva y, por lo tanto, la "verdad histórica" estará condicionada por el sistema vigente de ideas y creencias en cada una de ellas. Sobre este punto, Collingwood, traducido por O'Gorman, había escrito: "Para el hombre de ciencia la naturaleza es siempre y puramente un fenómeno, no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente, mientras que los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sino cosas que el historiador mira, pero que no los mira, sino que mira a través de ellos, para discernir el pensamiento que contienen" (73).

La primera influencia significativa para O'Gorman fue el pensamiento de José Ortega y Gasset, quien, por lo demás, jugó un papel muy destacado en la cultura mexicana y cuyas aportaciones teóricas, como el "perspectivismo" y la "filosofía de la razón vital", contribuyeron a conformar nuevos enfoques ligados al imperativo de "interpretar" y

las filosofías dinámicas de Hegel y Marx son, la primera, una fuente del historicismo, y la segunda, una filosofía típicamente historicista. Sin embargo, con Ortega el historicismo se liga con la "filosofía vitalista", cosa que no ocurre con Marx y Hegel, pues este último, si bien concibe la estructura del conocimiento racional como un dinamismo que se desarrolla a través de la historia, sostiene que este desarrollo es racional y se realiza bajo principios de validez "suprahistórica".

⁷³ Collingwood, *op. cit.*, p. 209

"conocer" la realidad nacional y derivados del afán de "autogénesis" que animó el panorama espiritual de la época (74).

Para Ortega y Gasset, el hombre no tiene naturaleza, sino que "vive" y su vida "sólo se vuelve algo transparente ante la "razón histórica", cuya misión es aclarar lo humano. Ortega concibe a la historia como "el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única" (75). En ella la "perspectiva" se refiere a dos realidades distintas e inseparables: por una parte, la "complejidad" del mundo, y por la otra, al hombre.

⁷⁴. En México la influencia de filósofos como Dilthey se liga, al principio, con la filosofía de Ortega y Gasset. Para Dilthey, la filosofía no tiene más que un valor histórico: es la reflexión del hombre acerca de lo que han vivido y pensado los hombres en el pasado. Patrick Romanell La formación de la mentalidad mexicana, p. 174., escribió que Ortega no "conoció a Dilthey sino hasta 1929", no obstante pensó que su "idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó".

Con todo, el pensamiento de Dilthey alcanzó una gran difusión en México gracias a José Gaos (quien concibió la filosofía como "filosofía de la filosofía"), Eugenio Imaz (traductor de su obra completa y autor de Asedio a Dilthey y El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema) y Eduardo Nicol. Es paradójico que O'Gorman tome partido al lado de historiadores (como Friedrich Meinecke) y filósofos alemanes (Dilthey y Heidegger) vía españoles (Ortega y Gasset, José Gaos y Eugenio Imaz), en oposición a "las famosas tesis de las universidades alemanas", promotoras de la historiografía científica, cuyo exponente máximo, considera, es Leopoldo Von Ranke.

⁷⁵. Ortega Historia como Sistema, p. 83. Este texto fue escrito en 1935 y publicado en 1941. Contiene una brillante síntesis del pensamiento de Ortega, que se inicia con un postulado básico de su filosofía: la vida como realidad radical que subsume a las demás realidades. En el panorama intelectual mexicano, según Patrick Romanell, op. cit., se pueden observar dos períodos en la primera mitad del siglo XX: de 1900 a 1925 se reconoce por "inspiración fundamental de las ideas contemporáneas francesas" (el paso de Comte a Bergson) y de 1925 a 1950 "procede de la ideología alemana importada por vía de España". Como difusor del pensamiento alemán y aún como filósofo, Ortega fue adoptado sólo de manera parcial por sus seguidores mexicanos, por eso Romanell los califica de "néoorteguianos", y no de "orteguianos" a secas. Las obras que ejercieron mayor influencia en un primer momento fueron las Meditaciones del Quijote (1914) y el tema de nuestro tiempo (1923), cuyo contenido resultaba acorde con las necesidades y tendencias intelectuales del país.

Perspectiva es, en cierto modo, el orden y la forma que la realidad toma para quien la contempla. Cada hombre se sitúa en una "parte del mundo" (él mismo es **porción del mundo**) y es por eso que su historia es una sucesión de perspectivas únicas e intransferibles. Como cada hombre es su "circunstancia", queda supuesta la existencia de una perspectiva individual para cada circunstancia. A partir de esto, "perspectivismo" y "circunstancialismo" inciden en una "unidad" de sentido que exige a un tiempo un proyecto de salvación en el que la cultura (expresión específica de la vida humana) y la razón (manifestación suma de la cultura) quedan involucradas. Si lo que hay que salvar es una **circunstancia**, la cultura y la razón han de ser vitales. Estos imperativos responden a un impulso cultural que no es pura faena académica y a una razón circunstanciada que se opone a la "razón pura". Como el hombre mantiene una relación indisoluble con su mundo (el mismo es "tiempo" y "espacio") que se manifiesta como historia y sociedad. Así, ser "de tiempo y en el tiempo" hace que la vida del hombre se manifieste como "quehacer" y "preocupación", en el sentido original que entraña la palabra: "ocupación previa", dirigida al futuro (⁷⁶).

⁷⁶ J. L. Abellán, "José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas", en Estudios, No 12, 1988, pp. 61-67, y Ortega Ideas y creencias, op. cit., pp. 15-57, señalan tres principios adaptados por Gaos en su filosofía y aplicados por O'Gorman como herramienta metodológica en historia: A) la "circunstancia", B) la relación dialéctica "ideas-creencias" y C) la "generación".

En el primer caso, se parte del individuo, quien trata de dar sentido a su entorno y salvar su circunstancia. En el segundo, las ideas son elementos en los cuales se apoya el individuo y las creencias son convicciones compartidas que se reciben siempre por herencia. Las ideas, representaciones abstractas acerca de la vida y del mundo, nacen de ideas más profundas e inconscientes: las creencias, que no son ideas que tenemos sino ideas que **somos**. Las creencias son el sustrato de la vida y de ella surgen las ideas. En el tercer punto, se observa la dinámica generacional, o sea, la manera en que las creencias son transformadas por nuevas ideas que, a su vez, se convierten en creencias al generalizarse. Por eso, en tiempos de crisis, se ponen en duda las creencias indiscutibles, las cuales son cuestionadas con base en nuevas

Muchos intelectuales y artistas de la "generación de 1915" asumieron un "nacionalismo cultural", a un tiempo, como pretensión de "autocrecimiento" y de retorno a los orígenes. Esto cobraría cuerpo en la "temática de lo mexicano" y lo "americano", que, en el terreno filosófico, tuvo una dirección "metafísica trascendental" (representada en las primeras décadas del siglo por Antonio Caso y José Vasconcelos) y que, como tema de análisis, fue retomado en una dirección "immanentista" por filósofos como Samuel Ramos y Leopoldo Zea. En 1934, Ramos, bajo influencia de Ortega y Gasset y de Alfred Adler, publicó un libro acerca de la "personalidad el mexicano", El perfil del hombre y la cultura en México (⁷⁷), que abrió un tema de análisis típico del afán de Autognósis (término usado por Ramos y representativo de esta preocupación común): la filosofía de lo mexicano. Ramos, apoyado en la filosofía de lo concreto de Ortega, emprendió esta primera exploración de los productos culturales por remisión a su circunstancia histórica (⁷⁸). Años después, durante su estancia

ideas que, en algunos casos, se generalizan convirtiéndose en nuevas creencias. En la generación se encuentra la mejor expresión de estas transformaciones.

⁷⁷. Ramos encuentra lo "específico" mexicano en el afán imitativo y el complejo de inferioridad. Su nacionalismo, al igual que el de Rodolfo Usigli El gesticulador, 1938, fundador del teatro moderno en México y uno de sus más lúcidos espectadores, es pesimista.

⁷⁸. Abelardo Villegas, op. cit., p. 104, apunta: "Samuel Ramos dice, (...), hablando de sí mismo y de su trabajo en la década de los treinta, que él consideró el apotegma de Ortega ('Yo soy yo y mi circunstancia') como 'una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. La meditación filosófica podría muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, o a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano". En El Perfil del Hombre y la Cultura en México, Ramos funda un principio de comprensión de la mentalidad mexicana a través de la aplicación del esquema psicoanalítico de Alfred Adler: el sentimiento de inferioridad. Esta "autodenigración" se convierte en un signo distintivo del "ser nacional", que la "filosofía de lo mexicano" se propone combatir por medio de la superación de la dependencia cultural.

en México José Gaos, discípulo de Ortega, echó la base teórica que fundamentó la "Historia de las Ideas" como disciplina con autonomía propia. El impulso de **autognósis**, característico de la generación de "1915", se fortaleció con la filosofía y la enseñanza de Gaos, quien fue, al lado de su discípulo Leopoldo Zea, el impulsor de las primeras historias del pensamiento mexicano. A su vez, los alumnos de Gaos y Zea (en especial los miembros del grupo **Hyperión**) compartieron la convicción de la filosofía como "instrumento de la vida" y se acercaron al historicismo y al existencialismo como "filosofías de lo concreto", siempre alertas a la situación histórica (⁷⁹). Entre 1945 y 1955, el afán de "autoconocimiento" los llevó a intentar la creación de una "filosofía" original a partir del análisis del "modo de ser" del mexicano, conocimiento que podría revelarse en el comportamiento y la forma de expresión mexicanas actuales así como en las "actitudes" que conformaron su realidad histórica. Por esta razón la historia de la cultura mexicana, y especialmente de sus formas de pensamiento, resultaba un estudio indispensable para este programa filosófico (⁸⁰).

⁷⁹. Para ellos, y para sus sucesores, la historia y la filosofía se complementaban recíprocamente. Por ejemplo, para Leopoldo Zea la realidad a la que se enfrenta el filósofo no es permanente sino cambiante, con lo que las llamadas **ideas eternas** sólo lo son para una determinada circunstancia. Dentro de esta concepción, jóvenes como Luis Villoro, Francisco López Cánara y Jesús Reyes Heróles enfocaron la historia ideológica del país en esta temática, que culminó en la colección **México y lo mexicano**, coordinada por Zea.

⁸⁰. Este movimiento, cuyos logros son discutibles, consideraba a la filosofía como un "saber de salvación" y señalaba que en la reflexión sobre la realidad nacional se encontraba el camino para comprender la problemática universal de la filosofía, con lo que el conocimiento de los problemas de nuestra vida cultural haría que la filosofía en México abandonase su condición de imitación estéril de doctrinas importadas para convertirse en un conjunto de problemas que siendo universales serían también nuestros. Un rasgo significativo fue la superación de la autodenigración señalada por Ramos con el combate contra la dependencia cultural y el establecimiento de un nuevo humanismo que reafirmara la "humanidad" del habitante de América. O'Gorman, que no se desliga ideológicamente de este movimiento,

Originalmente, Gaos pensaba que el desarrollo de la filosofía mexicana necesitaba del conocimiento de la historia ideológica del país, pues "la actualidad de la filosofía universal requería fomentar un ambiente favorable a la comprensión histórica de los productos de la cultura en general, de la filosofía en especial, y la mejor, si no la única, manera de fomentar tal ambiente era, es, el cultivo de la historia de las ideas" (⁸¹). Para Gaos, en lo general, las ideas que se han formado los hombres sobre las "ideas" corresponden, al menos desde Platón, a dos clases: Por una parte, se les considera como "sustancia" y "causa" de todo lo existente; y, por la otra, como "accidentes" o "efectos" de otras entidades más "sustanciales" y "causales" (las potencias irracionales de la **psique humana** o las **relaciones de producción**). En nuestra cultura, afirma Gaos, ha prevalecido la tradición que las considera "efecto" de causas no-ideales (⁸²). Sin embargo, desde su origen, la especulación filosófica se ha constituido con variaciones y combinaciones de un determinado número de conceptos, como "cambio e identidad", "sustancia y accidente", "lo único y lo múltiple", el "ser" y el "ente". Estas variaciones, en el ámbito de la vida humana, se han traducido en instrumentos, en "objetos mentales" que pensamos y vivimos. Pero, ¿qué hay

con la solidez de sus estudios y concepciones, se ajusta dentro de los objetivos mencionados, en especial en lo que se refiere a una nueva manera de concebir nuestro "ser americano" (y, más tarde, mexicano) y de tomar parte como sujeto activo en el proceso de "universalización de la Cultura Occidental". En 1945, O'Gorman, "Cinco años...", *op. cit.*, p. 180, echaba de menos un **Instituto de Investigación de la Cultura Mexicana** donde los historiadores pudiesen trabajar en estrecha comunicación e intercambio con el arqueólogo, el sociólogo, el filólogo y el filósofo. Es decir, un centro de estudios de las ciencias humanas o del espíritu pensadas con vista de las realidades culturales de y nuestro país". También A. Villegas La filosofía de lo mexicano.

⁸¹. Gaos Confesiones profesionales, *op. cit.*, p. 89

⁸². Gaos Historia de nuestra idea del mundo, *op. cit.*, p. 7

detrás de las ideas?, ¿de qué está conformado el terreno del que brotan? Ortega y Gasset identificaba dos tipos de ideas: 1) las ideas ocurrencias, que son el objeto de nuestra posesión intelectual; y 2) las ideas creencias, que son objeto de nuestra "suposición intelectual". Dicho de otra manera: **estamos** en las creencias, mientras que **tenemos** ideas. Generalmente, vivimos en las creencias sin preguntarnos sobre su origen o su naturaleza y es por eso que cuando éstas fallan aparecen períodos críticos que implican su sustitución por otras ideas que rellenan el hueco dejado y se transforman, a su vez, en nuevas creencias. El cambio de unas épocas a otras es, en lo fundamental, el cambio de unas ideas-creencias por otras. Ambas responden a circunstancias de cada momento y de cada situación histórica. Así "la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad". De ahí que cobre "pleno sentido" al desempeñar un papel activo en vista de esa determinada circunstancia.

El problema de la unidad y la pluralidad de la filosofía es el problema de su historia. Ante éste, Gaos entendió a la filosofía como **historia de las ideas**. En ella, el concepto de **circunstancia** permite, por decirlo de algún modo, aplicado tanto a México como a Iberoamérica, la fijación un tanto convencional de fronteras. La circunstancia en el terreno de la historia puede significar **comarca, región, nación o continente**, ya que con esta fórmula se justifica la Historia de las Ideas a niveles muy distintos ⁽⁸³⁾. Ahora bien, Gaos

⁸³. Por ejemplo, dice J.L. Abellán, "José Gaos...", *op. cit.*, p. 67, que hablar de "historias nacionales" de la filosofía, "supone haber convertido la historia de la filosofía tradicional en una Historia de las Ideas, donde cobran sentido tres afirmaciones fundamentales: 1) la identidad cultural; 2) las raíces autóctonas, y 3) la de "categorías filosóficas" emanadas de la propia realidad cultural. Es en esta labor, referida a la historia de las ideas iberoamericanas, donde la aportación de José Gaos cobra pleno sentido".

Es por eso que Andrés Lira, "José Gaos y los historiadores", en Revista de la Universidad de México, agosto de 1970, pp. 28-32, resalta, contra las consideraciones

consideraba que para la historiografía: "Las ideas no sólo son tan hechos históricos como los que más lo sean, sino aquellos hechos históricos de que dependen los demás, hasta los menos ideales" (84). Y si a esto agregamos que responden a problemas vitales, resulta decisiva la distinción entre saber algo "por experiencia vital" y saberlo por mero "conocimiento intelectual", pues sólo podemos comprender las partes de la historia "con las que nos une cierta continuidad de experiencia vital". Sobre esta base, añade Gaos, "el historiador no debe empeñarse en imponer a la realidad histórica uniformidades de expresión, de pensamiento, de estilo de vida. La lógica de la historiografía debe ser la de la **diferenciación hasta la individuación**" (85). En suma: la necesaria **concreción** en que han de ser considerados los hombres y sus productos determina que, siendo válidos únicamente para la **circunstancia** personal e histórica de que surgieron, todos tengan que ser vistos como igualmente originales, como expresivos de una realidad peculiar.

O'Gorman asumió estos principios y, frente al "cientificismo" predominante en los estudios historiográficos "tradicionales", tomó parte de lleno en el proceso de renovación, en el que adquirió un estilo inconfundible al escribir la historia y relacionarla con la experiencia vital bajo la firme convicción de que todas las generaciones pasadas, a su modo, intentaron dar respuesta a las diversas preocupaciones vitales de su tiempo. Y esto no puede ser

acerca de que la historia de las ideas impulsada por Gaos se ocupaba sólo de aspectos filosóficos (tomando como modelo El positivismo de Zen), la trayectoria de Gaos como "una apertura que va desde la historia de las ideas tradicional hacia la historia de las mentalidades, más amplia y rica, y con mayores posibilidades para advertir las implicaciones sociales de los hechos espirituales del pasado".

⁸⁴. Gaos "Notas sobre la historiografía", op. cit., p. 84

⁸⁵. Gaos Historia de nuestra idea del mundo, op. cit., p. 13

explicado plenamente a partir de los supuestos en que reposa la historiografía científicista. A diferencia de Leopoldo Zea, que desde los años cuarenta abordó la temática de América como un neoorteguiano **circunstancialista**, O'Gorman lo hizo como un neoorteguiano **historicista**, de acuerdo con Romanell (⁸⁶). En esta empresa intelectual, que empieza como un análisis de "la historia de la historia de América" y que será distintiva de su trayectoria académica, O'Gorman deberá mucho de la elaboración de un marco teórico y metodológico a su maestro y amigo José Gaos, a través de cuyo trabajo y enseñanza profundizó en las obras de Ortega y Gasset, Dilthey y, especialmente, de Martin Heidegger. Sin embargo, el proceso previo a este análisis, que será abordado con cierto detenimiento, no estuvo exento de sorpresas ni de originalidad.

En 1937, poco antes del arribo de José Gaos a México, O'Gorman publicó su primera crítica significativa de los "prejuicios" de la historiografía **neo-positivista** a partir del análisis del breve libro de Silvio Zavala La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España (⁸⁷), en cuyo prólogo don Genaro Estrada, a decir de O'Gorman, aclaró la postura del autor sobre dos puntos concretos: primero, sobre la importancia del "**humanismo**" en la conquista de América, y segundo, sobre las obras de Tomás Moro y Vasco de Quiroga como antecedentes de los modernos ideales de **justicia social**, distribución de la riqueza y organización del trabajo. Así, el prólogo de Estrada es ejemplo, para O'Gorman, de los

⁸⁶. Romanell, *op. cit.*, p. 200. Es curioso: Robert A. Potash llama a Zea "filósofo con conciencia de historiador" y Gaos se refirió a O'Gorman como "un historiador con una conciencia harto filosófica de su actividad".

⁸⁷. Este breve estudio "comparativo" de la Utopía de Tomás Moro con las "Ordenanzas" de Vasco de Quiroga se volverá clásico y su temática será retomada y replanteada por Zavala a lo largo de las siguientes décadas. Fue publicado en 1937 en la **Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas** y reeditado en 1950 por El Colegio Nacional.

"prejuicios" contemporáneos con que se mira el pasado y que responden a un claro "pragmatismo político". Además el estudio de Zavala, con todo su mérito, isoslaya otro aspecto del problema: que Tomás More murió por un ideal medieval y que tanto su obra como la de Vasco de Quiroga deben estudiarse como un esfuerzo dentro de la mentalidad católica de su tiempo. Este tratamiento sería la norma más adecuada para formar un juicio histórico, "el más libre de apreciaciones personales". De lo contrario, "deseñocer este punto de vista y presentarlos con una ideología ostensiblemente herética es (...) violar esa norma justa para emitir, como consecuencia, un juicio histórico, en el mejor de los casos incorrecto y en el peor, tendencioso" (⁸⁸).

Un año después, en 1938, con motivo del fallecimiento de Luis González Obregón (cuyo lugar ocupó en el AGN), O'Gorman, en un breve ensayo de homenaje (que Arturo Arnáiz calificaría más tarde de "manifiesto") esbozó algunas de las "líneas principales" del programa que seguiría a lo largo de su trayectoria intelectual. Al evaluar la literatura histórica del siglo XIX, afirmó que el postulado positivista de la "imparcialidad" no está "dentro de las posibilidades humanas" y cuestionó su vigencia entre los historiadores de su tiempo: "No veo porqué se ha de privar a la historia del elemento más bello y fecundo del espíritu: la

⁸⁸. Para Genaro Estrada, "Thomas More y la Nueva España", en Letras de México, vol. 1, no. 4, 1937, p. 4, la obra de More "es de lo mejor calculado para nutrir el corazón de un radical (...) en estos momentos de reforma social en México". O'Gorman replica: en esta afirmación "se advierte la intención de presentar a la ideología del Renacimiento como un primer paso de la mentalidad europea hacia el socialismo actual, y que, hombres distinguidos y puros como Tomás More y por reflejo Vasco de Quiroga, son precursores de los postulados del materialismo histórico". Ver Santo Tomás More y "La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España", libro conformado por el ensayo del mismo título de O'Gorman y precedido por el estudio de Justino Fernández: "La vida de Vasco de Quiroga", en la que destaca la vida piadosa del fraile, alejada de cualquier consideración posible de "herejía".

pasión. Todo estriba en saber que hay pasiones buenas y que las hay malas, y en que la pasión no está, necesariamente, en oposición a la verdad" (89). En este punto de vista subyace una razón obvia, pues no es posible la pretensión de entender desentendiéndose.

Si bien O'Gorman conviene en que "la forma en que se ha hecho la investigación de los hechos del pasado es, en sí, un hecho susceptible de historiarse", sostiene que el método positivista "inhabilita a la historia a cumplir su misión fundamental con la cultura". Es por este motivo que, frente al positivismo imperante en su tiempo, O'Gorman elogia a Luis González Obregón por "el deseo inconsciente de buscar caminos nuevos" y por "su empeño de establecer ligas con la vida". Porque si González Obregón desconocía que "la leyenda es una verdad histórica, aunque sea una falsedad científica", tampoco incurrió en el grave error de "hacer de la historia una novela". Aprovechando lo sustancial de su lección, dice O'Gorman, "debe iniciarse una historia valerosa e intuitiva que, aprovechando el material acumulado, no niege la posibilidad de estrechar relaciones con la cultura, para cumplir su íntima finalidad" (90). Un libro de historia, diría en otro momento, debe ser como "un boleto de viaje", pero, ¡ciudadol!, dice, con los boletos falsificados o de andén, "que lo dejan a uno en la puerta de la eventura" (91).

En el siguiente año, al preparar la edición de la Historia Natural y Moral de las Indias, O'Gorman se encontró con la forma en que los prejuicios **objetivistas** y **jurídicos** de los estudios tradicionales (como el "prurito de originalidad") habían ocultado el auténtico

89. O'Gorman "Sobre la obra de Luis González Obregón", op. cit., p. 2

90. Ibíd.

91. O'Gorman "La dominación española de Orozco y Berra", en Letras de México, v. II, no. I, 1938, p. 13

sentido de la obra del P. Joseph de Acosta, la cual constituye una respuesta de la mentalidad europea que, al declinar el siglo XVI, vive la duda que supuso la aparición repentina de un continente poco tiempo antes desconocido. Se trata, a grandes rasgos, de una explicación acerca del "ser" del Nuevo Mundo como ente "físico" (o "geográfico") y como ente "moral" (o "histórico"). Y lo más importante: con ella surge, para O'Gorman, la idea de que la "incorporación" de América a la Cultura Occidental no se explicaba satisfactoriamente a partir de las interpretaciones y los estudios conocidos (⁹²). Por lo demás, ciertas manifestaciones del panamericanismo de la época seguían, incluso de modo inconsciente, el "modelo hegeliano" de condicionar la integración de las dos Américas a la geografía y la población, puesto que se trataba de una diferencia de grados en una misma secuencia dialéctica de progreso (⁹³).

De 1939 a 1943, ya como asistente a los cursos de José Gaos, O'Gorman publicó estudios importantes para comprender su nueva concepción de la historia (⁹⁴). "La historia -

⁹². Sobre los prejuicios de algunos historiadores del siglo XIX, O'Gorman "La historia natural y moral de las indias del P. Joseph de Acosta", en Cuatro Historiadores de Indias, p. 219, narra el origen de la controversia desatada por José Fernando Ramírez a raíz del hallazgo del llamado posteriormente "Códice Ramírez", que había servido como fuente de información para el libro VII de Acosta y al que éste no había dado ningún crédito. Al convertir a Acosta en "plagiario", como si ambos compartieran el mismo afán de "objetividad", se desaprovechó la riqueza interpretativa que se desprende del conjunto de su obra y que corresponde a la transición entre dos formas de pensamiento: el medieval y el renacentista. Acosta mantiene una visión aristotélica en la estructura del libro y se apoya en las Sagradas Escrituras, pero complementa su interpretación con la visión humanista del libre albedrío. Por eso, se destacan dos sentidos en el libro: el "científico" o "filosófico" y el moral o de "edificación y provecho espiritual".

⁹³. O'Gorman "Hegel y el moderno panamericanismo", en Letras de México, V, II, no. 8, 1939 También Hegel Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, pp. 176-177

⁹⁴. O'Gorman "El arte o la monstruosidad", en Seis Estudios Históricos de Tema Mexicano, pp. 41-56, afirma que los valores estéticos, como los productos de la cultura, no son eternos ni escapan a la historia. Y en "La conciencia histórica en la Edad Media", en Del

sostiene en 1942- resulta definitoria del hombre. Por necesidad constitutiva de su ser el hombre siempre ha contado con su pasado. Esto lo distingue del animal" (⁹⁵). En la forma que el hombre cuenta con su pasado radica el "condicionamiento histórico" de lo que el hombre piensa también de sí mismo, pues a cierta manera de contar con el pasado corresponderá también cierto concepto antropológico (⁹⁶). Es la "conciencia histórica" lo que posibilita la **individuación** de cada época frente a las otras. Por eso, indagar sobre la conciencia histórica de una época es "preguntarse por las relaciones vitales (contar con) que el hombre de esa época tiene de su pasado; y más radicalmente, equivale a preguntarse por el concepto que de sí mismo tiene ese hombre" (⁹⁷). Para su punto de vista, la verdad histórica consiste en una **elaboración literaria** de un determinado repertorio de hechos "que se interpretan, es decir, se subordinan a las exigencias del concepto que de sí mismo tiene en una época dada el hombre". De este modo, el conocimiento histórico consiste en un "intento de adecuación" de aquellas zonas del pasado que responden a exigencias vitales del presente, pero advierte que "esa adecuación no debe tener una finalidad pragmática, debe responder, mejor dicho, debe ser una experiencia de la vida" (⁹⁸). Sobre esta conceptualización de lo histórico, agregaría algún tiempo después que la historia, "como ambiente del suceder, viene

crisianismo y la Edad Media, pp. 33-39, realiza, contra la tendencia dominante de su tiempo, basada en el rigor documental, un estudio erudito de la "conciencia histórica" del hombre de la Edad Media a partir del análisis de un sólo documento.

⁹⁵. O'Gorman La conciencia..., op. cit., p. 34

⁹⁶. Ibíd.

⁹⁷. Ibíd., p. 59

⁹⁸. Ibíd.

a ser ontología en cuanto a que es ser del hombre en lo que ha sido" y es "una de las dimensiones de lo humano": "En cambio, la historia como conocimiento se disuelve indistintamente en ambos términos de la pareja Ciencia-Arte. Participa de ambas por igual sólo que puede variar en el grado. A veces ha sido más ciencia, a veces ha sido más arte según la necesidad histórica (vital)" del hombre. Ahora, "la aventura teórica se consolida y cede paso al desarrollo de la aventura estética, "tan preñada de promesas" (99).

En 1942 O'Gorman retoma el tema "americano" (100) y resalta la urgencia de devolver a América su "significación constitutiva" dentro de la cultura Euro-americana, pues el pensar a Europa como desligada de América rompe con la unidad que le es constitutiva e impide una comprensión cabal de su pasado histórico. Hasta ahora, apuntó O'Gorman, se cuenta con diversos estudios detallados que, desde una "perspectiva unilateral", dejaban sin contestación la pregunta sobre cómo se llevó a cabo la incorporación de América a la cultura Occidental, "en términos de convivencia, haciéndola partícipe de sus más hondas preocupaciones y admitiéndola como elemento constitutivo de su situación histórica". Rastrear la forma en que Europa pensó a América es desentrañar el significado de la Conquista. Este proceso de incorporación es un tema común a la historia y la filosofía porque, desde su aparición, "el Nuevo Mundo ha sido tema expreso o tácito de la filosofía" (101). En el apartado final, O'Gorman dice que, ante la creciente evidencia de la historicidad

⁹⁹. O'Gorman "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría", en Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 17, 1945, p. 36

¹⁰⁰. O'Gorman Fundamentos de la historia de América, 1942.

¹⁰¹. Ibid., p. XII. O'Gorman abandona la concepción tradicional de pensar el surgimiento de América en relación directa con el humanismo y, por ser un tema común a la historia y la filosofía, fue preciso delimitar este hecho dentro de la gran tradición filosófica europea a partir del P. Bartolomé de las Casas (quien es enlace entre la plenitud de la Escolástica y el

de las realidades humanas, "asoma la necesidad de concebir concretamente a América, dentro del proceso histórico universal" y centrarse en la indagación, no por lo que sea, sino cómo ha acontecido y acontece esa realidad que llamamos América" (¹⁰²).

En una evaluación de la producción historiográfica de 1940 a 1945, O'Gorman mencionó algunas obras que renovaron viejos puntos de vista y enfrentaron la "realidad americana con la crisis filosófica", colocando "al pensamiento histórico en vía de las corrientes espirituales" en boga; entre ellas: las de José Gaos, Justino Fernández, Ramón Iglesia, Agustín Yáñez y Alfonso Méndez Plancarte. También consideró que la bibliografía histórica entre 1940 y 1945 no estaba "del todo mal", pero que era pobre de "esa letra creadora e imaginativa que vivifica", pues gran parte es sólo "documentismo disfrazado de historia" y "pura literatura mala" (¹⁰³).

En ese año, al tomar parte en un debate semifallido sobre "El problema de la verdad histórica", O'Gorman propuso "emprender una nueva aventura espiritual" y, apoyado en

pensamiento cartesiano por debajo del humanismo) como artífice en De Unico Vocationis Modo de una explicación sobre la naturaleza del mundo americano que refleja "la peculiar situación histórica en que fue concebido". Europa "piensa" a América en un ambiente dubitativo que encontrará concreción, en el siglo XVII, en la filosofía de Descartes. Con la consideración de que América no pudo tener una naturaleza distinta de la suya, "la mente europea le pone una trampa al Nuevo Mundo para hacerlo caer dentro del sistema de ideas y repertorio de convicciones que le son constitutivas". Después del tono dubitativo en los siglos XVI y XVII, en el siglo XVIII, los ilustrados consideran al Nuevo Mundo como inferior, débil y primitivo, y lo convierten en un campo propicio para estudiar la historia natural del hombre (es lo que O'Gorman llama "la calumnia de América"). Con esto, América permanece relegada a la naturaleza cuando, con la interpretación hegeliana, vuelve a reaparecer, pero ahora para ser incorporada al mundo de la Historia Universal como mera "posibilidad" de llegar a ser otra Europa.

¹⁰². Ibid., p. 134

¹⁰³. O'Gorman "Cinco años de historia en México", op. cit., p. 182

Ortega y Gasset, ilustró la crisis de la historiografía como la lucha violenta entre las creencias que constituyen la tradición inmediata y las que conforman el nuevo programa (104). Al tomar partido por este último, O'Gorman expuso los supuestos, métodos y fines en que descansan las posturas tradicional científicoista y contemporánea historicista, así como sus diferencias principales. Presentamos un breve esquema de su punto de vista sobre el historicismo frente al científicoismo y se incluye parte del análisis realizado en su obra Crisis y porvenir de la ciencia histórica (105).

| DIFERENCIAS ENTRE LAS TENDENCIAS HISTORIOGRAFICAS | |
|---|---|
| CIENTIFICISMO | HISTORICISMO |
| 1.- La postura científicoista solamente busca mantener la vigencia de sus postulados y métodos. | 1.- El historicismo concibe lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario. |
| 2.- Su metodología se deriva por imitación de las ciencias naturales: estudia el "pasado | 2.- Busca rescatar al "hombre en el pasado" considerando a éste desde un conjunto de |

¹⁰⁴. En aquella ocasión, se organizaron tres sesiones en el Colegio de México, en las que tomaron parte José Gaos, Ramón Iglesia, Rafael Altamira y Alfonso Caso, entre otros. El gran ausente fue Silvio Zavala, iniciador de la discusión y, a decir de Alvaro Matute, representante de la tendencia "neopositivista". Ver O'Gorman: "Consideraciones sobre la verdad en historia", en La teoría de la historia..., op. cit., pp. 33-39. También en Carmen Ramos: "Edmundo O'Gorman como polemista", en Conciencia y autenticidad..., op. cit., pp. 49-68

¹⁰⁵. O'Gorman, 1947, primera parte.

| | |
|---|---|
| <p>del hombre", considerado a éste como una "cosa" similar a las "cosas" de la naturaleza.</p> | <p>"perspectivas", con las que se estudia la singularidad de su tiempo y su vida.</p> |
| <p>3.- Al considerar al pasado como algo "ajeno al hombre", una cosa más de la naturaleza, y que no puede "influir en el presente, supone el estudio "imparcial", pero "enajena" lo histórico de la historia.</p> | <p>3.- El pasado no es algo ajeno sino "nuestro pasado", lo cual supone que si existe en alguna parte es en el presente. Es decir: hay coherencia o nexo de permanencia del pasado y presente del hombre.</p> |
| <p>4.- Presupone la realidad "en sí" de su objeto, es decir: que los hechos históricos se "constituyen en sí mismos" y el historiador no tiene más que "revelarlos" en una sucesión causal y lógica.</p> | <p>4.- Como la historia no tiene ninguna estructura previa tanto ésta como su sentido dependerán de la conceptualización que de ella haga el historiador, en función de sus preocupaciones presentes.</p> |
| <p>5.- Al estudiar al hombre como algo fijo, rígido, estático, el pasado de éste queda reducido a mero "accidente" que no altera su esencial identidad.</p> | <p>5.- El hombre no es un ser de naturaleza estática. Es decir: que no "es" sino que "va siendo", se "va haciendo" (Ortega dice que es "quehacer").</p> |
| <p>6.- Sacrifica las verdades particulares al discurso general de la evolución de la especie humana y apuntala un efectivo pragmatismo</p> | <p>6.- Busca traer la historia a la vida concreta del hombre y establecer una nueva forma de comprensión del pasado como historicidad</p> |

| | | |
|---|--|--|
| político. | | hecha. |
| | | |
| 7.- Finalmente, se encierra en la "antinomía", en apariencia insoluble y que tiende a afirmar la "unidad" a costa de la "pluralidad" y viceversa. | | 7.- Se libra de la antinomia de unidad y pluralidad en la historia, con la afirmación del "absoluto" que es para el hombre la propia vida. |
| | | |

Para O'Gorman lo sustancial de esta problemática se centra en la distinción entre "el" pasado y "nuestro" pasado, pues para el historicismo, éste no corresponde a una realidad ajena, sino que su existencia ocurre "en el único sitio en que puede existir: en el presente, es decir, en nuestra vida". Como puede verse, la diferencia entre las actitudes tradicional e historicista radica en la distinta concepción que tiene cada una "del hombre" mismo. Para la actitud tradicional, el hombre es un ente dotado de un ser fijo (previo e invariable), en tanto que, para la postura historicista (o "contemporánea"), el ser humano "no es, sino que va siendo, se va haciendo".

En 1947, con la publicación de Crisis y porvenir de la ciencia histórica, O'Gorman culmina una etapa decisiva en su trayectoria, iniciada en 1937-1938, a lo largo de la cual conformó las bases teóricas y metodológicas para sus estudios posteriores. Delimita, entonces, una "concepción de la historia" con una particularidad muy significativa: se establece sobre bases "filosóficas" (en la ontología) para dar razón del "ser" de los hechos históricos. Su crítica de la historiografía tradicional, empero, cobró claridad a partir del análisis de la "historia de la historiografía de América", en el que encuentra que los estudios

conocidos habían sido incapaces de contestar "la pregunta histórico-fundamental acerca de la realidad del acontecer americano"; es decir, "la pregunta que inquiere por el ser de América" (106). Nada se dice sobre el "en sí" de esta cuestión, aunque proclame con la mayor naturalidad que América fue "descubierta" por Colón en su primera travesía oceánica. Aclarar esta situación implica, para O'Gorman, mostrar los supuestos en que se constituyó la historiografía como ciencia y, en consecuencia, proponer una serie de principios en los que pueda fundarse una "auténtica ciencia de la historia", que O'Gorman llamó "la historiología" (término también tomado de Ortega y Gasset) (107).

Con Ranke, la elevación de la historiografía a la "dignidad de ciencia" (en el sentido moderno) consistió en un refinamiento del método que terminó por "ocultar los intereses pragmáticos del historiador", para quien, mientras menos perceptible sea la parcialidad con que procede, más convincente hará la prueba de sus verdades. Así, para la historiografía, como para la ciencia rigurosa, sólo existe lo "comprobable" y sólo lo comprobado es verdad. Pero, como el anhelo de poseer verdades absolutas brota "del fondo radical de inseguridad y angustia" del ser humano, el relativismo histórico constituye el trasfondo del ambiente vital de las épocas pasadas (y de ahí que la historia, con Ranke, y la filosofía, con Hegel, respondan a la misma urgencia de poner fin a la angustia provocada por el sentimiento de relativismo debido a la variación histórica).

¹⁰⁶. Ibid., p. VII

¹⁰⁷. O'Gorman propone llamar "historiografía" a la historiografía tradicional o naturalista e "historiología" a la "auténtica" ciencia de la historia. Los máximos exponentes de estas tendencias son Leopoldo Ranke y Martin Heidegger, respectivamente. Por otra parte, en 1928, Ortega inauguró la **Biblioteca de Historiología** de las ediciones de la Revista de Occidente con la publicación de las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de Hegel en traducción de José Gaos.

Pero dejando a un lado de momento su caída en el relativismo, la historiografía ha caído también en el descrédito empujada por su acumulación interminable de verdades superfluas que no parecen tener ningún destinatario concreto. Esta concepción, que ve en la historia el despliegue de un ente "suprahumano", es, a fin de cuentas, "utilitaria", porque dota de "verdades históricas de la máxima eficacia" posible como instrumentos al servicio de intereses prácticos de la vida. Pero la "inautenticidad", dice O'Gorman (adoptando la perspectiva de Heidegger en *El Ser y el Tiempo*) se mueve en el plano de la "imitación", de la "apariciencia". Como un saber utilitario, las verdades (acumuladas o acumulables) de la historiografía se quedan en el plano de las puras "apariciencias": son un "ser como" (una imitación de) las verdades y supuestos de las ciencias físicas.

En este sentido, la historiografía es **inauténtica** porque su "naturalismo" le impide ver la posibilidad de una consideración genuina de la historia en el orden teórico, es "un modo de ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente a la historia" (¹⁰⁸). En esta consideración, la historiografía no es un "verdadero conocimiento teórico de la historia" y busca ocultar la "esencial historicidad del hombre". Su finalidad última es eludir la "responsabilidad" inherente a la vida **auténtica**: un rechazo de la "finitud humana", de la muerte (ya que, para Heidegger, el hombre es un "ser para la muerte") y busca mantener la ilusión de que tampoco ésta puede tener influencia alguna sobre la vida (¹⁰⁹).

¹⁰⁸ . O'Gorman Crisis..., *op. cit.*, p. 91

¹⁰⁹ . Al interpretar a Heidegger, O'Gorman encuentra que la "autenticidad" y la "inautenticidad" son "posibilidades estructurales del hombre" y remiten a dos modalidades de la existencia: "La autenticidad no está en lo que se hace sino en cómo se hace". No es privativa de ningún grupo, ni es un "hecho consuetudinario", sino que radica en la actitud de tener conciencia de la propia situación y "optar por las posibilidades de ser más propias, por lo más exclusivo, lo radicalmente personal". Esto implica reconocer que, desde nuestro

Por su parte, el historicismo representa una "revolución" en el pleno sentido de la palabra, pues busca anular y sustituir a la historiografía. No rechaza el rigor empírico, pero descarta las pretensiones absolutistas de la historiografía tradicional y establece el ser de la realidad "tal como la descubrimos desde nuestra existencia fundando así la verdad" (¹¹⁰). Esta perspectiva acepta que el pasado está vivo en el presente, en "nuestra vida", y establece como realidad primera "la constitutiva historicidad del hombre", con lo que afirma al presente como lo auténtico y lo propio, y alienta la reflexión sobre el hombre y sobre la singularidad de su existencia.

Como "auténtica ciencia de la historia" la historiología parte de la consideración del hombre como "temporalidad" y afirma el carácter histórico de la condición humana (la historicidad es la "capacidad de engendrar historia"). Pretende entre sus objetivos principales

nacimiento, somos muerte. La muerte es, como diría Heidegger, "la posibilidad de imposibilidad": "Como la existencia es poder ser, mientras es, es incompleta. Al realizar una posibilidad siendo, se abren nuevas posibilidades. Solamente la muerte hace excepción: ella nos completa. Es a la vez la más extrema de todas y la más propia (...), y en ella nos va la totalidad de nuestro ser". *Ibid.*, pp. 304-305

¹¹⁰. Heidegger entiende el existir del hombre entregado al mundo que lo circunda. El "existir en" se concreta en múltiples operaciones que se manifiestan en la manipulación instrumental, su "utilidad posible". Frente a esto, hay una preocupación sabia, especulativa, de índole teórica: es el origen de la ciencia, donde el instrumento del cual uno se sirve se convierte en un objeto sobre el cual se emiten juicios teóricos. Esta operación supone necesariamente un "juicio" dentro del cual se verifique el tránsito e implique un cambio de perspectiva. Por eso, la formalidad de lo "en cuanto tal" pertenece al orden práctico y la formalidad de lo "en sí" al orden científico. En sus entrañas, toda ciencia tiene un "a priori": "la formalidad bajo la cual se va a considerar lo existente". *Ibid.*, p. 136. Si el tránsito de la preocupación práctica a la consideración teórica se verifica en un juicio más allá de la pura explicitación, en términos de Heidegger, la ciencia histórica tiene en su base una "precomposición predeterminante" que delimita al pasado y es de donde surgen cierto "tipo de cuestiones" que son las propias de esa ciencia. Pero es por medio del saber teórico como se descubre el pasado y se crea su "inteligibilidad o su ser". Así se descubre como un ser objetivo, nuestro o humano. Por eso, O'Gorman postula a la historiología como "un recordar ontológico" (p. 203).

"mostrar cómo se ha realizado efectivamente el ejercicio autónomo de la historicidad de la existencia humana que ha sido" (y que denomina "historicidad hecha"), las condiciones que determinaron el libre ejercicio de esta capacidad de engendrar historia y las posibilidades reales de su existir efectivo. Esta actitud mira al pasado con una perspectiva **futura**, ya que sólo vive la vida como temporalidad quien mantiene la conciencia de la unidad esencial de la vida ("ser cada uno su futuro y su pasado, afrontando el presente"). En este sentido, O'Gorman creyó conveniente delimitar la autonomía de la historiología (analítica de las existencias que fueron) frente a la ontología (que muestra la historicidad humana en cuanto tal). Para la Historiología encontrar la verdad es "de-velar", "des-cubrir": sacar del caos original en el que está el existente dotándolo de un "ser", de una "inteligibilidad". Por eso, afirma O'Gorman, la posibilidad de descubrir la verdad radica en nuestra existencia, no en las cosas (¹¹¹).

En todos los sistemas de "creencias" heredados de la tradición se encuentran algunas en las que no se aducen razones explícitas y que permanecen como supuestos incuestionados. Pero O'Gorman advierte que los resultados de la historiografía corresponden a cierto modo de ser de la existencia y, por eso, no debe confundirse lo **inauténtico** con lo **erróneo** o lo **falso**. La historiografía, como parte de la tradición, impone sus representaciones como si fueran la realidad misma y de ahí que no sea otro nuestro punto de partida para alcanzar la

¹¹¹. O'Gorman, *ibid.*, p. 269, escribe que "puesto que hacer inteligible el ser algo es revelar el su estructura, debe concluirse en definitiva que la **verdadera ciencia de la historia** consiste en **mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro**. Así se enuncia la historia como ciencia independiente, y adviértase que ante todo se trata de **mostración** de una realidad, y no de la **de-mostración** de tal o cual idea o imagen". *Ibid.*, p. 269

verdad. Pero, hay que recordarlo, no es una verdad ideal, absoluta, sino una "función de vida". Es por eso que, vaticina O'Gorman, "cuando la conciencia de nuestra constitutiva historicidad llegue a vivirse con la plenitud que exige una creencia, el anhelo de poseer para lo humano una de las verdades ahora llamadas absolutas habrá desaparecido" (112).

En otro ensayo publicado en 1949, O'Gorman retoma el planteamiento con expresiones más sencillas. Al describir la conocida empresa de Colón, afirma que las cosas mejor conocidas "suelen ser las peor sabidas" y por eso aburren, "porque hemos aceptado el relato en que la tradición encierra la vida, sin poner nada de nuestra parte, sin participar en la aventura (...). Olvidamos que esos relatos fueron en su día interpretaciones aventureras y que nosotros estamos también en el derecho y en la obligación, a un tiempo, de contar todos los cuentos del pasado humano a nuestro modo y gusto" (113). Como las verdades recibidas por herencia son verdades de otros, es natural recibirlas con el ánimo de sustituirlas "si así lo aconsejan la razón, la necesidad y el gusto". Aunque refugiarse en las ideas dadas puede resultar cómodo y muy poco problemático, traiciona nuestro "destino histórico", pues no existe mayor gusto para el hombre pleno que fabricarse sus propias verdades, esos "preciosos juguetes para seguir viviendo" (114).

¹¹². Ibid., p. 126

¹¹³. O'Gorman Prólogo de Navegaciones colombinas, p. 9

¹¹⁴. Ibid.

RECAPITULACIÓN

Una vez delimitado este panorama de la historiografía mexicana a partir de la oposición entre el **cientificismo** y el **historicismo**, debate enmarcado en un amplio proceso de institucionalización de la cultura mexicana, consideramos conveniente hacer un breve repaso de la trayectoria profesional de O'Gorman, para después analizar, en lo específico y desde una perspectiva crítica, su concepción de la historia y, en la última parte de este trabajo, las implicaciones éticas y políticas derivadas de la misma. Porque creemos que la importancia de las aportaciones de O'Gorman puede explicarse pero no limitarse a las tendencias de un período específico. Si el saber histórico debe ir "más allá" de la pura objetivación, de la rigurosa constatación de los "hechos" (lo cual requiere de una "articulación racional", aunque no sea la razón lo que mueva a la historia), esto implica, sin embargo, una nueva problemática, pues si el hombre se expresa en su obra, se "revela", también se encubre (y cuenta a sus semejantes próximos una historia de sí mismo que es la que también se cuenta a sí mismo). Entonces los valores son literalmente **figuraciones** nuestras; por eso, como arquetipos míticos, nuestra intimidad tiene un permanente acceso a ellos. Como el pasado sólo puede ser conocido desde el presente y para fines del presente, las preguntas ahora son ¿hasta qué punto es legítimo ese uso instrumental del pasado? ¿cómo influyen las distintas concepciones de la historia en la vida cotidiana del hombre? ¿qué es lo que hace preferible una idea de la historia frente a las otras?

APÉNDICE DE LA PRIMERA PARTE

O'Gorman recibió el título de abogado en 1928 y ejerció con gran habilidad durante diez años hasta que, finalmente, se decidió por la historia (elección favorecida por su "circunstancia personal": juventud, independencia y "no tener obligaciones horribles", como el matrimonio). En 1937, aún como abogado, publicó Breve historia de las divisiones territoriales. Aportación a la historia de la geografía de México (¹¹⁵) y el breve ensayo Santo Tomás More y "la utopía de Tomás Moro en la Nueva España" (en comentario a un texto de Silvio Zavala). Asimismo, fue colaborador frecuente de las revistas Letras de México, Revista de Investigaciones Históricas y El Trimestre Económico, entre otras. En 1938, ya como historiador de tiempo completo, sustituyó a Luis González Obregón (sobre quien escribió un original ensayo) en el Archivo General de la Nación, dependencia en la cual (le gustará recordar tiempo después) "veló sus armas" y consolidó definitivamente su interés por el pasado colonial (¹¹⁶). Desde 1939-1940 O'Gorman es profesor de historia y también acude como alumno a los cursos de José Gaos en la Universidad. Es cuando se

¹¹⁵. O'Gorman Historia de las divisiones territoriales de México, p. V, refiere que este texto, cuyo tema se sitúa entre la historia y la jurisprudencia (y que ha sido reeditado varias veces por la editorial Porrúa) se gestó con la acumulación de lecturas "a que me indujo la natural curiosidad e interés que siempre he sentido por nuestro pasado". Apareció originalmente como parte de los Trabajos Jurídicos de Homenaje a la Escuela Libre de Derecho. XXV Aniversario. Como puede verse, el Derecho generó a la mayor parte de la elite política e intelectual de México en estos años (después seguiría generando principalmente a la política).

¹¹⁶. En 1938 participó en el XVI Congreso Internacional de Planeación y de la Habitación con la ponencia "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México". Ver Seis estudios históricos de tema mexicano.

hace cargo del estudio introductorio del libro del P. Joseph de Acosta Historia natural y moral de las Indias (¹¹⁷), en el que ya aparece con claridad el "tema" de sus estudios posteriores.

A partir de 1940 en la trayectoria profesional de O'Gorman se destacan diversos aspectos e intereses. Por eso, en este "apéndice" no se pretende hacer una exposición detallada de sus actividades realizadas, sino dar cuenta de la variedad de esas actividades en la medida en que, de una manera u otra, se ligan con estudios y preocupaciones concretas en el terreno historiográfico.

ACTIVIDADES PROFESIONALES

O'Gorman fue "profesor ordinario" de historia en la Universidad desde 1940. Como alumno, obtuvo en 1948 la maestría en filosofía (*Magna Cum Laude*), y en 1951, el doctorado en historia (*Summa Cum Laude*). En 1943 es "miembro corresponsal" de la Academia Mexicana de la Historia y el año siguiente ingresa a la Academia Nacional de Historia y Geografía de México. (En 1946 forma parte también del Insigne y Nacional Colegio de Abogados y es miembro fundador de Sociedades como la Mexicana de Bibliografía y la de "Estudios Cortesianos"). Entre las actividades emprendidas se destacan sus viajes al extranjero a partir de 1940-1941, en los cuales imparte cursos en diversas escuelas y universidades norteamericanas (como en su segundo viaje, 1942-1943, cuando fue profesor visitante en Brown University, Providence, Rhode Island).

¹¹⁷ O'Gorman, "Prólogo" de Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas más notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios, expuso su intención de aportar "los elementos esenciales" para que el lector pueda considerar el libro "en su integridad y situarlo en una adecuada perspectiva histórica con relación a sí mismo".

Desde entonces, sus viajes se hacen frecuentes a medida que aumenta su prestigio como historiador. Hasta 1950 habrá realizado un total de 19 viajes al exterior y se hacen incontables en los siguientes años. En 1948-1949 disfrutó la beca *Guggenheim* y, en 1958, durante su estancia en la Universidad de Indiana, dictó el curso: "*The Invention of America*". En 1960 recibió la medalla *Award of Merit*, otorgada por la Universidad de Arizona. En 1964 ingresó como miembro de número a la Academia Mexicana de la Historia (de la que será presidente al igual que de "*The American Historical Association, Friend of the John Cartes Brown Library*"), y en 1970, también formó parte de la Academia Mexicana de la Lengua. De los "reconocimientos" por su trayectoria intelectual destacan: el Premio Nacional de Letras en 1974, el doctorado "*Honoris Causa*" de la UNAM en 1979, el Premio *Rafael Heliodoro valle* en 1983, el Premio *Universidad Nacional* en 1986 (institución de la que es "*profesor emérito*" desde 1976), el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Iberoamericana en 1991, etcétera.

TRADUCCIONES

O'Gorman tradujo diversas obras filosóficas e históricas de autores tan variados como: Hernando Cortés, Marqués del Valle, *Postrera voluntad y testamento*, (1940); Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, (1941); David Hume, *Diálogos sobre religión natural*, (1942); John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes y tres Ensayos adicionales*, (1942); Edgar Sheffield Brightman, *Una filosofía de los ideales* (1945); Patrick Romanell, *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, (1946); F. Turner, *El significado de las fronteras en la Historia de los Estados Unidos*, (1952); Collingwood, *Idea de la historia* (1952); Patrick Romanell: *La*

formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950, (1954); John Locke, Ensayo Sobre el entendimiento humano, (1956); y David Thomson, historia mundial desde 1914 hasta 1950, (1959) ⁽¹¹⁸⁾.

EDICIONES Y TEXTOS SOBRE LA NUEVA ESPAÑA

Las actividades de O'Gorman en el Archivo General de la Nación se desarrollaron de 1938 a 1952 e incluyeron la reorganización del Boletín del Archivo y la publicación de importantes índices documentales como los del ramo "Ordenanzas" y el Catálogo de Pobladores de la Nueva España ⁽¹¹⁹⁾. Desde entonces, independientemente de su labor como editor en Alcancía ⁽¹²⁰⁾, O'Gorman

¹¹⁸. A lo anterior hay que anexar los ensayos de Irwin Edman, "William James y la filosofía en el Nuevo Mundo" (Filosofía y Letras, 1942); F.S.C. Northrop, "El sentido de la civilización occidental" (Filosofía y Letras, 1945); y Arnold Toynbee, "Singularidad y repetición en la historia" en Dianoia, (FCE, 1956)

¹¹⁹. En 1986, el AGN publicó, en homenaje a O'Gorman, todas sus colaboraciones en el Boletín del Archivo, sobre diversos documentos del siglo XVI, de 1938 a 1952 "Edmundo O'Gorman. Homenaje en sus 80 años", en Boletín del Archivo General de la Nación, tercera serie, v. 1, no. 31, 1986

¹²⁰. En la que publica autores como Gerardo Diego (Fábula de Equis y Zeda y Poemas Adrele), Renato Leduc (Unos cuantos sonetos que su autor Renato Leduc tiene el gusto de dedicar a las amigas y amigos que adentro se verá, Algunos poemas deliberadamente románticos y un prólogo en cierto modo innecesario. Los escribió Renato Leduc para Amalia Fernández Castellón, Versos y poemas y El corsario beige), Miguel N. Lira (Corrido de Domingo Arenas), Rubén Salazar Mallén (Dos cuentos), Justino Fernández (Aportación a la monografía de Acapulco), Porfirio Barba-Jacob (Canciones y elegías), Anselmo Mena (Adioses y Poesías), Federico García Lorca (Oda a Walt Whitman), Juan Larrea (Oscuro dominio, 1926-1927), Manuel Toussaint (Portrait and landscape as shown in the weeks of Cecil Crawford O'Gorman), Francisco Cervantes de Salazar (Túmulo imperial de la gran ciudad de México, impreso por Antonio de Espinosa en 1560), Heráclito (Los fragmentos), Guadalupe Amor (Yo soy mi casa y Puerta obstinada), así como el Credo de Juan Sadeler, según Martín de Vos y el Manuscrito número 266 bis, de la Biblioteca Nacional de París Colección Goupil, sin faltar la Cena de

dedicó una gran parte de su atención a la historia colonial (¹²¹) y realizó ediciones, antologías y prólogos de diversos autores del siglo XVI novohispano: en 1946 se encargó de la selección y el prólogo de los Sucesos y diálogos de la Nueva España de Gonzalo Fernández de Oviedo; en 1949, del prólogo del Libro primero de votos de la Inquisición en México; en 1963 de la edición de (México en 1554 y el título imperial) de Francisco Cervantes de Salazar y de la Antología de Joseph de Acosta Vida religiosa y Civil de los indios; en 1964 del estudio preliminar de las Décadas del Nuevo Mundo de Pedro Mártir de Anglería; en 1966 de la antología Los indios de México y Nueva España de Bartolomé de las Casas, así como en la edición de la Apologética Historia del mismo autor; en 1969 en la edición de Historia de los Indios de la Nueva España de Toribio Benavente Motolinía y, en 1971, en los Memoriales de los indios de la Nueva España; en 1975 de la edición de las Obras Históricas y en 1979 del Nezahualcōyotl Acolmiztli (1402-1472), ambas de Fernando Alva Ixtlilóchitl. Por lo demás, en 1970 publicó Meditaciones sobre el criollismo sobre el proceso mediante el cual el criollo novohispano hizo suyas las circunstancias americanas "con la consiguiente transformación de su ser". Años después, prolongó su reflexión sobre el "desgarramiento", la escisión, que sufrió el alma del hombre colonial al quedar atrapada entre la fidelidad a la tradición y un legítimo anhelo de renovación (¹²²).

aforismos (en la que participan, además de O'Gorman, José Gaos, María Luisa Lacy, Gloria Cándano y Justino Fernández).

¹²¹. "Fue el momento por el cual me empecé a interesar por la historia, por la historia colonial especialmente, y quizá todavía sea la que me interesa más". En "Edmundo O'Gorman: la invención de América", op. cit., p 1

¹²². O'Gorman "La doble contradicción interna de nuestra herencia colonial", en Diálogos. V.17, no. 4 (100), 1981, pp. 24-27

Sobre Fray Toribio Motolinía en 1982 publicó, después de una larga polémica con Lino Gómez Canedo, Javier O. Aragón y Georges Baudot, La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fray Toribio Motolinía ⁽¹²³⁾. Y siete años más tarde, como resultado del Seminario de Historiografía Mexicana en la Universidad Iberoamericana, El libro perdido. (Ensayo de reconstrucción de la obra de fray Toribio). Por otra parte, en 1986 apareció, a los ochenta años de edad del autor, Destierro de sombras. Luz sobre el origen y culto de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.

FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Sin detenernos en diversos artículos y ensayos, entre las obras de O'Gorman relacionadas con la filosofía de la historia señalaremos sólo las dos más importantes. En primer lugar, Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica (1947), obra significativa por su penetrante análisis de la llamada historiografía "científica" y por su audaz planteamiento, a partir de las ideas de Martin Heidegger, de una "auténtica" ciencia de la historia: la "historiología". En segundo lugar, el breve ensayo Historia y Vida (1956), en el que aborda la antinomía, en apariencia "insalvable", entre la "unidad y la pluralidad" del conocimiento histórico. O'Gorman considera que esta antinomia es fruto de una concepción impropia de la historia, pues si es el hombre mismo (cuya conciencia lo revela "enclaustrado en la soledad de su propio laberinto") quien atribuye una intención y un sentido a los hechos comunes y los convierte en hechos históricos, entonces en el "saber" de la

¹²³ Hipótesis acerca de la fecha, lugar de composición y razón de ser de esa obra, y conjetura sobre quién debió ser el autor y cuál el manuscrito original.

ciencia historiográfica debe verse la manera "propia y única" en que la "vida consciente" hace "inteligible para sí misma su propia actividad", es decir, "formándose de sí misma la idea de que su vivir es también algo consciente, que es, en suma, un proceso intencional del cosmos" (¹²⁴). O'Gorman ha señalado en varias ocasiones que este pequeño ensayo, del que nos ocuparemos más adelante, constituye su última opinión en cuanto a idea de la historia (¹²⁵).

AMERICA

Las preocupaciones de O'Gorman por el tema de América se remontan a 1939 y de ellas dan cuenta, por un parte, el prólogo al libro del P. Joseph de Acosta y, por la otra, el ensayo "Hegel y el moderno panamericanismo". Asimismo, en 1943 aparece el libro Fundamentos de la historia de América, en 1947 Crisis y porvenir... y en 1949 el prólogo a la selección Navegaciones colombinas (para la "Biblioteca Enciclopédica Popular" de la SEP). En 1951, O'Gorman publica La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos, donde realiza un análisis profundo y detallado, en su perspectiva histórica, de la "idea" de que América fue descubierta. El estudio, que parte del siglo XVI y culmina en la época actual, abarca tres etapas (el descubrimiento como un acto **intencional** de Colón, como un acto **intencional** de la historia y como un acto **fortuito**) que corresponden a períodos históricos

¹²⁴. O'Gorman "Historia y vida", en La teoría..., op. cit., p. 146

¹²⁵. En años posteriores, ha puntualizado algunos aspectos en ensayos como "La historia como búsqueda del bienestar" (1974) y "La historia: Apocalipsis y evangelio" (1976), "El Estado y la verdad histórica" (1977) y "Fantasmas de la narrativa historiográfica" (1993), entre otros.

específicos y desemboca en un serio cuestionamiento de la historiografía "científica" por haber llegado al absurdo de "negar" a la realidad histórica misma.

Como una de las obras cumbre de la historiografía de su época, La Idea del descubrimiento de América significó un "arreglo de cuentas" definitivo con la historiografía positivista y sintetizó las preocupaciones de varios años. Por ello, sirvió como punto de partida para el libro La invención de América (¹²⁶), que apareció en 1958 como una original propuesta interpretativa de historia de América. Es el relato de una "revolución intelectual" decisiva para la cultura de Occidente, de un proceso **inventivo** que liberó al hombre occidental de su "cárcel" medieval: de la cerrada concepción "tripartita y jerárquica del mundo" imperante en la Europa del siglo XV. Así, Europa, ya erigida en suprema realización histórica y cultural, "inventa" a América como ente físico (como "continente geográfico") y como un ente "moral" (como posibilidad de realización de la cultura europea). Con esta concepción de la historia americana culmina una etapa importante en el pensamiento de O'Gorman. A esta temática pertenecen los ensayos "Alejandro Von Humboldt y la calumnia de América" (1951) y la síntesis "América" (1963), entre otros.

MEXICO

Antecedidos por la Historia de la divisiones territoriales, los trabajos de O'Gorman sobre el México independiente comenzaron en 1945 cuando realizó la selección, el prólogo y las notas de

¹²⁶ Este texto, que es el que más ediciones ha alcanzado, constituye una especie de distintivo del autor: es representativo por su brevedad, su belleza y su precisión, y también porque expone una nueva forma de "comprensión del pasado". En este sentido, el título mismo La invención de América no podía ser más atinado.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Hay Servando Teresa de Mier. Antología del pensamiento político americano y de Escritos y Memorias. Asimismo, en 1948 se hizo cargo de la edición de los tomos 10 y 12 de las Obras Completas del Maestro Justo Sierra. Un año después, apareció "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México". Cinco años más tarde, O'Gorman retoma la temática con el ensayo "Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla" (1954). En 1960 escribe "La revolución mexicana y la historiografía" (¹²⁷); en 1962 y 1964 publica "Tres etapas de la historiografía mexicana" e "Hidalgo en la historia", respectivamente.

Con el camino recorrido (que significó, sin duda, el surgimiento de nuevas interrogantes), O'Gorman emprendió nuevos estudios sobre el **ser nacional**. En 1967 apareció La supervivencia política novohispana (Reflexiones sobre el monarquismo mexicano) (¹²⁸) y, en 1977, México: el trauma de su historia, obra excepcional en la que cobran cuerpo las preocupaciones de los últimos años en una deslumbrante reflexión sobre la "historia nacional" en "la unidad subyacente de su acontecer como proceso de identidad". Como enfoque panorámico, empieza con la existencia antagónica de "dos Américas" y muestra que los conflictos entre los liberales y los conservadores

¹²⁷. Estas dos últimos incluidos en Seis estudios... *op. cit.*

¹²⁸. Como resultado del proceso inventivo de la historia, México "ha sido la realización de una entre otras posibilidades históricas, lograda gracias al esfuerzo y virtudes de unos hombres eminentes". Así, con el fin del Segundo Imperio y el triunfo de la República se "confirmó el ser nacional en su más auténtica posibilidad". O'Gorman La supervivencia política..., pp. 8-9.

Cabe mencionar que, aunque algunos de estos trabajos correspondieron a conmemoraciones oficiales, O'Gorman mantuvo su actitud crítica ante las interpretaciones consagradas oficialmente. En 1974, al recibir el Premio Nacional de Letras, criticó "el pecado original contra el verdadero amor a la patria", que consiste en "predicar, en suma, como evangelio patrio, un desarrollo histórico fatalmente predestinado al triunfo de una sucesión de hombres buenos sobre otra sucesión de hombres malos malos, no es sino claro eco de un tipo de nacionalismo superado y dañino y cuya supervivencia revela una lamentable falta de madurez histórica". O'Gorman Del amor del historiador a su patria, p. 23

en el siglo XIX (al buscar "imposibilidades") quedaron limitados a un "choque de orgullos" que les impidió ver la diferencia básica con los Estados Unidos. Después de la derrota frente a éstos, se propició una mentalidad de fracaso que perdura hasta nuestros días bajo la forma de un nacionalismo exacerbado y es un excelente pretexto para huir de la propia responsabilidad. Esto se expone con mayor detalle en "El México independiente", de la segunda parte de este trabajo.

POLEMICAS

En cierto modo Crisis y porvenir de la ciencia histórica conforma el desenlace de la polémica iniciada en 1945 (pero ya con ciertos antecedentes) sobre "La Verdad Histórica" por O'Gorman y Silvio Zavala. La polémica enfrentó, en lo general, a dos modos distintos de concebir a la historia y al trabajo del historiador: el **cientificismo** y el **historicismo**. Las dos posturas son fundamentales para entender la segunda polémica de O'Gorman con el historiador norteamericano Lewis Hanke sobre la obra del P. Bartolomé de las Casas, aunque más bien debió haber sido sobre dos modos distintos de interpretar la obra del P. Las Casas. Algo parecido puede decirse de las diferencias de O'Gorman con el erudito francés Marcel Bataillon, con quien sostuvo otra polémica a propósito de La idea del descubrimiento de América, la cual, en términos generales, también responde a una diferente concepción de la historia (aunque no deja de sorprender la habilidad argumentativa de O'Gorman y la claridad con que responde a los cuestionamientos del rival) ⁽¹²⁹⁾.

¹²⁹ Estas tres polémicas fueron reseñadas por Carmen Ramos, "Edmundo O'Gorman como polemista", en Conciencia y autenticidad, op. cit., pp. 49-67. Los pormenores del debate con Bataillon quedaron plasmados en el libro Dos concepciones de la tarea histórica con motivo de la idea del descubrimiento de América.

Entre sus siguientes polémicas destaca una frente al P. Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón sobre la obra del misionero franciscano fray Toribio Motolinía, a la que se sumará y esfumará el historiador francés Georges Baudot. O'Gorman, quien ha dicho generalmente la última palabra, rescata los "pormenores" del debate en dos libros: Enemigo que huye en 1977⁽¹³⁰⁾ y La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fray Toribio Motolinía (1982). Pero su fruto más significativo fue la "reconstrucción" en 1986 del Libro perdido de Motolinía. También debemos mencionar la polémica sobre el **Quinto Centenario**, y en lo particular sobre la propuesta de Miguel León Portilla de llamar **Encuentro de Dos Mundos** a la hazaña de Colón en 1492. La réplica de O'Gorman, sobre "La falacia histórica del doctor Miguel León Portilla", despertó diversas reacciones en el medio intelectual⁽¹³¹⁾. Por lo demás, el libro Destierro de sombras según parece, se deriva de un estudio crítico del capítulo dos de libro tercero de Quetzalcóatl y Guadalupe, obra del historiador francés Jacques Lafaye⁽¹³²⁾. Sin embargo, la importancia de estas polémicas hace necesario dedicar un apartado a las más representativas en otro lugar del presente trabajo.

¹³⁰. Censura al modo de proceder de Georges Baudot en su edición de la "Historia de los indios de la Nueva España".

¹³¹. Esto quedó registrado en Ortega y Medina La idea del descubrimiento colombino desde México (1836-1986), pp. 127-171

¹³². O'Gorman "Una aberración histórica: el pensamiento del señor Jacques Lafaye acerca de la imagen y del nombre de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac y sobre la historia de su culto", en Historiae variae. Edición conmemorativa del XXV aniversario de la fundación del departamento de historia (1957-1987). V. 1, 1983, pp. 67-88

SOBRE O'GORMAN

Como un último punto, mencionaremos los libros colectivos realizados en homenaje a O'Gorman. El primero, por sus sesenta años de vida, Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman (1966), fue editado por Juan A. Ortega y Medina e incluyó textos de Justino Fernández, José Gaos, Francisco Larroyo y Arturo Arnáiz y Freg, entre otros. Esta obra, por cierto, contiene una extensa y detallada bibliografía de O'Gorman que abarca hasta 1966. Una década después, en homenaje por sus setenta años, se publicó el libro La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario (1978), también editado por Ortega y Medina, pero ahora con textos de Jorge A. Manrique, Josefina Zoraida Vázquez, Eduardo Blanquel, Roberto Moreno, etcétera. Con este mismo motivo en 1992 fueron publicados dos libros: Colón en la Biblioteca Nacional de México. Conferencias en homenaje a Edmundo O'Gorman y Colón en la Biblioteca Nacional de México. Ediciones de la carta de Colón, ambos compiladas por Guadalupe Curiel y Arturo Gómez. Asimismo, en 1985 la UNAM publicó la antología Imagen y obra escogida, que es, en realidad, una edición disfrazada de México: el trauma de su historia (1977).

OTRO MÉXICO

En la década de los ochenta la fisonomía del país cambió de manera tan sorprendente que resultaba difícil imaginar cómo fue en las décadas anteriores: en cuarenta años el México urbano superó con mucho al rural, triplicó su población y aumentó tanto la escolaridad como la llamada "esperanza de vida". La ciudad, que había ocupado los primeros estudios históricos de O'Gorman, se transformó hasta quedar irreconocible, pues, al centralismo tradicional se unió la megalomanía de los últimos "gobiernos de la revolución" y todo esto desembocó en la ya conocida "obesidad" urbana. El mito de la estabilidad quedó seriamente cuestionado en 1968 y el declive económico impulsó a la adopción de esquemas que condujeron a una quiebra que se hizo evidente en 1982. El estudio de la historia también observó cambios radicales y la producción historiográfica se especializó, se diversificó y entró en nuevos cauces. Muchas de las ideas que O'Gorman defendió apasionadamente en su tiempo comenzaron a convertirse en lugares comunes, como el papel de la imaginación en la historia y la "desconfianza" en los principios de la llamada "ciencia rigurosa" en el estudio de las disciplinas humanas. Con todo la concepción histórica tradicional o positivista sobrevivió, primero, en múltiples planes de estudio y, después, ligada a las nuevas corrientes historiográficas. En las últimas décadas del historicismo sólo quedó el mérito de conformar (con la conciencia de la "historicidad" del hombre) un paso en un proceso perfectible del conocimiento, ahora cargado de un rigor empírico cada vez más específico y hasta computarizado. Al parecer, la mayoría de los historiadores coinciden en que se trata de un asunto terminado, superado felizmente por las nuevas tendencias que aceptan la pluralidad e

interdisciplinaria de las ciencias sociales y del conocimiento histórico (¹³³). Sin embargo, si a esto agregamos la proliferación de las prácticas populistas y gremiales el resultado no fue precisamente un más notable rigor académico. Por lo pronto, con O'Gorman la historia de las ideas alcanza uno de los momentos más importantes en la historiografía mexicana y muchos de sus enfoques son "precursores" de puntos de vista adoptados por otros historiadores contemporáneos que, en cierto modo, parten de premisas distintas. Este punto será objeto de un análisis detenido más adelante.

¹³³ . Florescano "La nueva interpretación del pasado mexicano", en El historiador frente a la historia, p. 15, lo que distingue a la investigación histórica en los últimos 30 años es la aplicación de los métodos de las ciencias sociales a casi todos los campos y épocas de la historia mexicana", lo cual implica un mayor rigor en los enfoques del pasado y convierte al relato histórico en algo más analítico, "dedicado a descubrir la composición y las relaciones internas que determinaron la existencia de un sistema económico, de una estructura social o demográfica, de un régimen político, de una ideología o de un conjunto de creencias".

SEGUNDA PARTE:

IDEA DE LA HISTORIA

"La historia se ha convertido en la Novela del personaje Nación, quien, como una heroína de melodrama, suscita en el momento preciso el campeón necesario. Por una curiosa transmutación, conquistadores rapaces como Clovis o Guillermo de Normandía se han convertido en servidores del querer-vivir de la nación francesa o inglesa. Como arte, la Historia ha ganado prodigiosamente, al encontrar por fin esa unidad de acción, esa continuidad de movimiento, sobre todo ese personaje central que le faltaba antes. La Historia no es atractiva más que cuando es la historia de alguien. De aquí el interés de las biografías. Pero los personajes concretos mueren y el interés se extingue con ellos. Hay que reanimarlo entonces sacando a la luz otro personaje. Esto es lo que da al relato el aire de una serie de episodios sin coherencia efectiva, de llenos separados por vacíos. Pero esto no sucede cuando se hace la biografía del personaje Nación. Este fue el arte del siglo XIX. Es notable que no se haya podido dar a la Historia Universal, mucho más significativa intelectualmente, el mismo auge que alcanzaron las historias nacionales".

Bertrand de Jouvenel (Du pouvoir).

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

En lo general, esta segunda parte aborda tres aspectos principales. El primero pretende cuestionar la conocida afirmación de que, en la práctica, todo historiador decide "guiarse por el sano sentido común" (es decir: decide ser pragmático e "imaginativo"); por lo tanto, no hay mucha diferencia entre historicistas y positivistas. Sin embargo, de los métodos y supuestos teóricos sí se derivan "diferencias prácticas" bastante notables, al menos entre la concepción de la historia de O'Gorman y las tendencias de la historiografía contemporánea. Por eso se da cuenta de dichas diferencias a partir de la exposición de O'Gorman sobre las funciones **pragmática y teórica** de la historia.

El segundo aspecto se ocupa, en lo particular, de la concepción de la historia de O'Gorman a partir de las preguntas ¿qué es la historia?, ¿cómo se constituyen los hechos históricos?, ¿cuál es la necesidad de esta constitución? y ¿cómo afrontar el conocido problema de la "unidad y la pluralidad" en la historia?. La respuesta a estas cuestiones se ilustra con la exposición del proceso "inventivo" de tres distintos "entes" históricos: América, Nueva España y México. Finalmente, se exponen las diferencias de O'Gorman con otros destacados historiadores, ante quienes defiende su distinta manera de concebir e interpretar los hechos históricos. El resumen de los argumentos expuestos en estas polémicas permite evaluar las actitudes encontradas frente a las preguntas: ¿cuál es la manera más adecuada de "comprender" los hechos históricos? y ¿a qué "intereses prácticos" responden las distintas interpretaciones de la historia?

Lo que se pretende, en suma, es evitar que la concepción de la historia de O'Gorman, ya identificada con el "historicismo", quede limitada a una etapa **superada**: a un modo "inaceptable" de entender hoy la historia. Con todo, tampoco hay que aceptar y exponer de manera repetitiva e irreflexiva sus planteamientos, sino examinar sus "supuestos" para lograr una mejor "imagen" de lo que, en realidad, quiso decir y de lo que, ahora, nosotros podemos aprovechar. Partimos, pues, del principio de que no hay historiador que sea simple vocero de lo que dicen sus fuentes y de que no es posible delimitar, o demarcar, una única dirección en el proceso histórico. Concluimos esta sección planteando la urgencia de una nueva **unidad**, un **sentido** global, en los estudios históricos, de una **universalidad racional** que no sea sólo técnico-instrumental, en la que cobren significación y coherencia los muy variados relatos históricos contemporáneos.

IMPLICACIONES POLÍTICAS Y MORALES DE DE LA HISTORIOGRAFIA

José Gaos (¹³⁴) escribió que si nuestros "medios" fueran "como los de otros países" las páginas de Crisis y porvenir de la ciencia histórica correspondientes a "**La historiografía como instrumento de dominio**" y "**La verdad histórica**", "pronto serían famosas y no mucho después clásicas". Aunque no fue así del todo, la aportación de O'Gorman al estudio de lo que se podría denominar la **manipulación del saber historiográfico** como equivalente de la **manipulación del individuo** es de gran importancia para replantear esta problemática en nuestros días (¹³⁵). En principio, esto fue el resultado de la naturaleza "instrumental" del conocimiento "científico-técnico" ligado a la finalidad pragmática tradicional de la historiografía, y ahora se manifiesta tanto en la "devoradora pasión por los hechos" como en la creciente tendencia a sumergir, o "ahogar" la naturaleza "**sui generis**" del conocimiento histórico en las "abstracciones letales" de ese monstruo de muchas cabezas "que se conoce con el nombre de las 'Ciencias Sociales'" (¹³⁶).

¹³⁴ Gaos "Crisis y porvenir de la ciencia histórica", en Cuadernos americanos. No 6, 1947.

¹³⁵ O'Gorman usa el término "cosificación", pero "manipulación" es más adecuado, porque denota el reconocimiento práctico de que el hombre es una "falsa cosa", es decir, que sólo puede ser convencido de su "coseidad" de forma alucinatoria y en cualquier momento puede rebelarse contra ella. Ver García Bacca: Personas y cosas (1977).

¹³⁶ O'Gorman "La historia: Apocalipsis y evangelio", en Diálogos. V. 12, no. 4 (70), 1976, p. 5, afirma que la inclusión de la historia entre las Ciencias Sociales se sustenta "en la misma creencia

Recordemos que la "historiografía científica", dignificada por Ranke como **imparcial y desinteresada**, fue equiparada a un "**momento ontológico**" del existir, a un "**modo de ser**", que se postuló a sí mismo como el "**único**" camino posible. Sin embargo, esta Escuela también creó su **Verdad** a partir de una circunstancia existencial, al dotar de inteligibilidad o "**ser**" a su objeto de estudio, de lo que se derivaron las particularidades de un método que, a grandes rasgos, inquiría por el "**cómo sucedió**", y no por el "**qué es**", con lo que dejaba intacta la cuestión acerca de la realidad "**en sí**" del objeto estudiado. Paralelamente, este método prolongó la función pragmática del pasado como "**depósito de experiencia al servicio de intereses prácticos**" y, al mismo tiempo, aumentó la **eficacia** de la historiografía como **instrumento de dominio "del hombre por el hombre"**. En este sentido, hay dos elementos que conviene comentar y que recibieron muy poca atención de los reseñistas y críticos de O'Gorman: la **tendencia hacia la "abstracción"** en los estudios históricos y el **ideal de la "inejorabilidad"** del progreso indefinido del conocimiento histórico, que es, para O'Gorman, un **subterfugio elusivo de la finitud humana: la muerte**. De cualquier manera, el impulso de la investigación historiográfica se consuma en obtener enseñanzas morales, justificar determinadas tendencias políticas o en el mero afán de dar a conocer hechos inéditos (se investiga por investigar). Y se hacen adiciones o correcciones de imágenes recibidas por tradición sin la crítica de sus supuestos. No debe extrañar que el pasado, como objeto desvitalizado, quede perdido en las ruinas y los folios polvosos, sepultado bajo

fundamental" de que la historia es un tipo de realidad capaz de ser conocida científicamente. No hay reparo en conceder que el cambio implica nuevos, especiales y más sofisticados medios de investigación", pero no altera el supuesto básico (p. 9).

"una inmensa montaña de tarjeteros", cuyo verdadero sentido fue el de "haber satisfecho la vanidad de sus autores" (137).

En el Renacimiento, cuando el hombre le toma gusto a su individualidad, la historiografía pugnará por constituirse en una ciencia de tipo moderno, "al servicio de los intereses personales y colectivos de ese hombre recién enamorado de sí mismo" (138). En los siguientes años esta finalidad pragmática se ligó al naciente sentimiento de las nacionalidades y se delegó al **Supremo Tribunal de la Historia** la función de otorgar sanciones y recompensas. Por su parte, los **ilustrados** del siglo XVIII vieron al pasado como "experiencia aprovechable" para la construcción de una mejor sociedad futura. Como en la mente racional opera la exigencia de reducir a la unidad la pluralidad "que se observa en todo cuanto existe", en la Historia se unificó lo disperso y lo que parecía contradictorio comenzó a ser leído como el secreto despliegue de una "Unidad" que se abre paso en el tiempo. Pero fue en el siglo XIX cuando se consagró el relato histórico como la "novela" del personaje Nación, ligada al principio unificador en torno del cual se teje la trama del poder: el Estado. La historia de los Estados, que había desplazado a las antiguas historias individuales, alcanzó tal importancia que acabó por convertir a la historiografía en un reflejo narrativo del Estado mismo.

Es por eso que Hegel elaboró un concepto unitario de la "Historia Universal" basado en el "a-priori" de que el mundo está necesariamente regido por la razón: todo es razón que se autoestructura, se manifiesta, se despliega en el espacio y en el tiempo, progresa, crea, se plasma en leyes, obras de

¹³⁷ O'Gorman, Crisis y porvenir..., op. cit., p. 101

¹³⁸ Ibid., p. 23

arte, constituciones políticas y, sobre todo, en Estados. En la historia, "el espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose" (¹³⁹). Los individuos son sólo instrumentos de este progresivo, **autoconocimiento** que el espíritu consigue de su libertad y "dan existencia a lo universal realizando sus determinaciones". Para voluntad individual sólo existe un medio de reconciliarse con el mundo por la comprensión y afirmación de sí en él: el Estado, porque "sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos" (¹⁴⁰). Por eso cuando Hegel proclamó su dictamen acerca de "el fin de la historia", no quiso decir que ésta acabase en el Estado prusiano, sino que, al adoptar su filosofía, el Estado había llegado a tomar plena conciencia de su "necesidad" tanto histórica como filosófica. De este modo, Hegel culminó un largo camino en la "legitimación" del Estado como dominio abstracto, es decir: lo que era "en sí" había llegado a ser "en sí" y "para sí" (¹⁴¹). Se puede decir que, si bien ninguna historia es "neutral", tampoco ninguna es contraria a la institución, mantenimiento y desarrollo del Estado. En este sentido, O'Gorman observa

¹³⁹ Hegel Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit., p. 149

¹⁴⁰ Ibid., pp. 37-38: Hegel es muy claro: "en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente" (p. 100), "sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional" (p. 101). En lo fundamental, "la esencia del Estado es la vida moral" (p. 101): puesto que "el bien, lo moral, consiste en que el fundamento de la acción sea lo universal" (p. 324), cuando el individuo obedece a las leyes "sabe que tiene su libertad en esta obediencia" (p. 107). Como el Estado reconcilia la voluntad subjetiva con la razón universal, es la única realidad que da valor a la vida individual, la "forma suprema de objetivación del espíritu". Así, la libertad individual es una realidad cuando se basa en la obediencia a la ley (pues sólo así la voluntad se obedece a sí misma). Explica Hegel: "lo subjetivo como algo particular (...) ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial" (p. 95).

¹⁴¹ Ibid., p. 87

que "Hegel coincide con Ranke en lo que toca a la verdadera indole de la historiografía en cuanto que es un instrumento al servicio de los grandes intereses nacionales" (¹⁴²). Sin embargo, "el interés y la parcialidad nacionalista con que se venían produciendo los historadores era cosa tan notoria que resultaba fácil anular el alcance y la eficacia de las interpretaciones historiográficas con sólo mostrar su unilateralidad y su inspiración apasionada" (¹⁴³). Por eso, Ranke afirmó la misma congruencia pero a partir de un método "fundado en el a-priori de una preferencia de lo abstracto sobre lo concreto, por lo cuantitativo sobre lo cualitativo, por lo congruente sobre lo contradictorio" (¹⁴⁴). De ambos casos, Hegel y Ranke, tiempo después, se consolidó la convicción de que para hacerse inteligible, el proceso histórico necesitaba ser enmarcado dentro de una "Unidad" que lo purificara de la "contaminación" de lo particular. Dicho en otras palabras: el drama humano empezó a entenderse sólo visto como "suprahumano" y de ahí que nada, salvo las cuestiones directamente vinculadas con el dominio abstracto, como la economía o la violencia, merezcan el rango histórico.

Por este camino, la historiografía pasó de una "Historia Nacional" al conflicto de cifras o la lógica de intereses que corresponden al funcionamiento interno de entidades abstractas, sin rostro y sin banderas. El "verdadero y oculto fin", dice O'Gorman, "consciente o no, detrás de la llamada

¹⁴² O'Gorman, Crisis..., op. cit., p. 122. La historiografía científica alemana fue un "cachorro prusiano" (p. 47) y, como muestra, O'Gorman expone el orden cronológico de las obras de Ranke: Historia de los pueblos románicos y teutónicos (1824), la Historia de los papas (1834-36), la Historia alemana en tiempo de la reforma (1839-1843), los Nueve libros de la historia de Prusia (1847), la Historia de Francia (1852), la Historia de Inglaterra y la Historia Universal (1880-1886).

¹⁴³ Ibid., p. 50

¹⁴⁴ Ibid., p. 71.

historiografía científica es tratar de proporcionar fundamento empírico a doctrinas totalitarias de una supuesta **ética social**, tales como la de la uniformidad natural del hombre y la que concede primacía al ambiente socioeconómico sobre el temperamento y genio individuales" (¹⁴⁵).

Para Ranke, la historia tiene asignado el papel de juzgar, con imparcialidad, al pasado y de "instruir el presente" en beneficio de las edades futuras. Pero esta creencia en un progreso sucesivo hace indispensable el balance para comparar, juzgar y desechar una parte del pasado, justificar el presente y enmarcar el desarrollo futuro bajo la premisa de un paulatino perfeccionamiento (¹⁴⁶). El atender la **lección** de la historia con la finalidad de lograr un mejor control del futuro implica aceptar, como convicción personal, que si bien el pasado es malo, el presente ya lo es menos y, por eso, podemos depositar la esperanza en el futuro, pues queda casi bajo nuestro dominio. Sin embargo, esta creencia reduce el presente del hombre un simple "paso" intermedio y, al mismo tiempo, exige cierta dosis de resignación, de responsabilidad y hasta de sacrificio, ya que la historia tiene sus propios "fines", y éstos son, obviamente, incompatibles con objetivos individuales como la simple felicidad, pero muy superiores frente a tan baja y egoísta aspiración. Así, hay que ser mártires de la privación y de la necesidad para que la historia sea a su modo feliz y se sienta orgullosa de sus dóciles hijos.

"Se dice" que el hombre vive en la historia, pero el verdadero protagonista de ésta no es "el hombre en lo particular", sino (un ente abstracto) "la humanidad en general", la cual, aunque puede desdoblarse en muchos agentes e incluso reflejarse en personajes individuales, es la que mantiene la **unidad** en el

¹⁴⁵. "La historia: apocalipsis ...", *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁶. Esta postura, dice O'Gorman, *Crisis...*, *op. cit.*, p. 10, convierte al "anónimo e impersonal" poseedor del conocimiento historiográfico "en el juez despótico de la causa universal del hombre".

camino hacia el porvenir. Por eso, la Identificación del protagonista con el paso del tiempo hace necesario condenar algunos individuos y algunas situaciones y absolver el sentido progresivo del argumento. Este reparto de premios y sanciones póstumas, empero, termina por afirmar que los valores del presente tienen un peso eterno, absoluto, el cual se expresa, por lo general, en la "creencia" de lo "atinado" de una elección política o de una opción moral. Con todo, esta utilización de tiene serios inconvenientes que de inmediato saltan a la vista: por un lado, se juzga al pasado de acuerdo con criterios morales o políticos del presente (y se les transfieren nuestras limitaciones a los hombres del pasado); y por el otro, no hay más juicio y la única moral (que no es puro deseo piadoso) es la que sanciona en cada momento, y en cada presente, lo que en ella ha triunfado: el control estatal, la centralización política, la voluntad general, la producción industrial, etcétera. Y, como ya es costumbre, se les muestra a los fieles los horrores del pasado como un imprescindible camino para disfrutar las mediocres alegrías que dispensan nuestras "razonables y justicieras" instituciones.

Si a lo anterior agregamos que quienes hablaban de "emancipar a la humanidad" también se referían a lo "universal", es decir, a lo inhumano, el verdadero progreso, para ellos, tenía que encauzar las acciones humanas hacia la historia misma, pero en forma del "deber histórico" o como la "responsabilidad histórica". Cabe señalar que esta concepción afectaba, en el mejor de los casos, al código penal mas no a la composición del "Tribunal Supremo". Finalmente se acabó por reconocer que la historia sólo emite sentencias de muerte. De un modo u otro, la historia se transformó en el producto de una realidad aparte, omnicomprensiva, cuyo remolino nos arrastra y se nos impone a cada instante. De esta manera, ante cualquier hecho que consideramos importante, simplemente encogemos los hombros y esperamos a que la historia emita su juicio y nos diga qué fue lo que "en realidad" ocurrió.

Un filósofo contemporáneo advierte: la "justificación del Único que se despliega a través de la filosofía de la Historia" apuntala la "legitimación del predominio del Único sobre los unos". Y a partir de esto concluye que la "falacia de la Historia es: **Todo lo que ha pasado tiene como único argumento el despliegue del Todo**" (¹⁴⁷).

LA HISTORIA COMO DOMINIO ABSTRACTO

Obviamente, estas concepciones no aparecieron en nuestra vida de manera natural, sino que fueron producto de un largo proceso de aprendizaje. Al parecer ya nadie niega que la forma histórica es más que el tiempo, pues lo contiene (grave ignorancia pensar lo contrario), la **duración** no es un ingrediente del tiempo, sino una **necesidad o contingencia** de la forma histórica, y el espacio es tal sólo mientras el relato lo requiera. Lo que "dura" está hecho de tiempo, pero no dura en el tiempo, sino en la historia, que es lo que se cuenta y contiene los significados. Estamos tan empapados de estas creencias que apenas concebimos que se pueda pensar o haber pensado de otra manera. Es por eso que mientras más "real" es la historia menos reales son los sucesos comunes hasta que no alcanzan a transmutarse en "hechos históricos", pues en torno de éstos se estructura el sentido y la "significación"

¹⁴⁷ E. Savater Panfleto contra el Todo, p. 133

de un proceso que se pretende "totalizador", y que además, contiene, de manera implícita o explícita, la forma del destino.

En este punto fundamental, O'Gorman conviene con Heidegger en que la historia es la "proyección" en el pasado del futuro que el hombre se ha elegido. Así el futuro se proyecta "hacia atrás" para abrirse camino y condiciona todo lo que ha ocurrido en vista de lo que **debe** llegar a ocurrir. En forma similar, la existencia es algo que al principio nos es impuesto, pero que luego tomamos a nuestro cargo. De ahí que marche siempre hacia adelante, porque nunca "es" sino que siempre "está por ser" y el compromiso de esta tarea de crearnos a nosotros mismos se apareja con nuestro punto de partida contingente y factual. El presente tiene significado en cuanto se abre a un posible futuro (¹⁴⁸). Tanto los "progresistas" como los "conservadores" ("los revolucionarios y los reaccionarios"), caen dentro de esta consideración, puesto que ambos por igual inventan un pasado de acuerdo con sus fobias y esperanzas sobre el futuro que temen o anhelan. ¿De dónde surge, pues, la consideración de la Historia como ente "suprahumano" y como dominio abstracto?

Puede decirse que la historia trama un "pacto" con el dominio abstracto desde su origen mismo, pues aparece en Grecia cuando la "Polis" se consolida como ciudad-Estado. Si en su origen fue pragmática (los poderosos individuales encargaban a los logógrafos una genealogía mítica de su estirpe y, de este modo, legitimar sus aspiraciones de dominio), más tarde (al "despersonalizarse" el dominio), nació la historia para narrar el pasado de los Estados y así justificar su dominio fáctico. En el terreno de

¹⁴⁸. Gaos, Introducción al El ser y El tiempo de Martin Heidegger, p. 23, afirma que el hombre "es un ente cuyo 'ser' consiste en 'irle éste'. Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser, este jugámoslo al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir, a cada instante de él".

las ideas, O'Gorman relaciona este proceso con la necesidad de reducir "lo múltiple a lo uno", de fundar "lo múltiple en lo uno", que fue el esfuerzo, a un tiempo físico y metafísico, que mantuvo ocupados a los antiguos griegos, quienes a partir de la conciencia de que "nada permanece en su ser", se preguntaron y buscaron una respuesta de tipo racional sobre si el "vertiginoso caos de impermanencia" no estaba secretamente regido por algo. La filosofía y la ciencia provienen de esta "exigencia de la mente racional" de reducir lo "múltiple a lo uno", de fundar lo "múltiple en lo uno" que, más tarde, consagrará el relato histórico como la trama de un supuesto agente "único" que, en medio de mil y una peripecias, se abre camino en el tiempo.

Herodoto (quien es el **Padre de la historia** "pero en un sentido más hondo del que usualmente se concede a la etiqueta") extendió al mundo humano este temor de que en la naturaleza "nada permanece en su ser" y registró la **lucha cósmica** de contrarios que fue para sus contemporáneos la base en la comprensión "del movimiento y de las mudanzas que, ya en el mundo de la naturaleza ya en la Polis, descubría por todas partes su azoro". En un camino paralelo al de Parménides, Herodoto postuló una sustancia a la que el movimiento caótico del tiempo y la realidad no afectaba. Y, en base a esto, pudo suponer que "una cosa es el movable cosmos de la historia en que estamos sumidos, pero otra cosa es ese inmovible nosotros sumido en la historia". Pero el precio fue la "escisión" de la realidad como tal (¹⁴⁹).

¹⁴⁹ O'Gorman "Carta sobre la paz", en El ensayo mexicano moderno. T. II, p. 233, escribió que la historia "es cambio, mudanza y movimiento"; o, si se quiere, "agonía", "lucha de contrarios". Así, paz y guerra "son correlatos en el ser y son, por lo que vemos, referencias hondas a algo que nos es constitutivo". En este sentido, Herodoto es el **padre de la historia**, pues, en cuanto descubridor del "cosmos moral" (como comunidad de entes sujetos a orden y justicia), postuló detrás de las guerras por agravios "un orden de justicia inmanente que explica y a la vez justifica la naturaleza del mundo

Tiempo después, el ateniense Tucídides concibió el origen del proceso histórico como "el tránsito de un caos a un cosmos humanos" que es ajeno a toda intervención divina (y a las exigencias situadas más allá de la esfera de la voluntad humana) y "cuya realización plenaria", meta del devenir histórico, "encarna en la Polis" que será la verdadera protagonista y "cuyo destino es imponerse, por afán de dominio, para así actualizar el cosmos cuya idea encarna". Es de esta manera que Tucídides "parte de la naturaleza humana para explicar la historia y su necesidad, en ese momento la historia se convierte en una especie de historia natural a la que no interesan por ellos mismos los acontecimientos, sino sólo en cuanto sintoma de una característica innata e inmutable del hombre" ⁽¹⁵⁰⁾. A partir de esto se deriva el postulado fundamental de que sólo es "materia de verdadero conocimiento" lo que "no cambia", con lo cual se proporcionó el "asidero" requerido por la razón para predecir con regularidad las acciones humanas. Y así: "La naturaleza humana hace que la historia sea como ha sido, en ella, pues, radica su razón de ser, su motor y su necesidad" ⁽¹⁵¹⁾.

físico y la índole del mundo moral". Ver O'Gorman "Introducción" de Los nueve libros de la historia, p. XX-XXII

¹⁵⁰. Tucídides despoja al núcleo ideológico de todas sus vestiduras arcaicas y radicará el "impulso de dominio" en la "naturaleza del hombre", lo que hace inevitable el conflicto de contrarios y establece la necesidad de la historia, pero no su determinación (ya que la victoria no depende de ninguna fuerza trascendente sino de la habilidad de los contendientes). Pero lo que la filosofía de la historia ganó en congruencia, "lo perdió por el elemento anti-histórico que admitió en su seno". Ver O'Gorman "introducción" en Historia de la guerra del Peloponeso, pp. XIII-LIX

¹⁵¹. Ibid., p. LVIII. O'Gorman cuestiona la concepción de naturaleza humana a partir del tema de la guerra y la paz, "vértebra que atraviesa y da estructura a nuestro ser histórico de hombres de Occidente". Si la guerra es expresión de la naturaleza del hombre, ¿es posible terminar con ella? Sobre esta cuestión, planteada muchas veces por generaciones pasadas y presentes, O'Gorman opina que, si se considera que nuestro ser no está encerrado en una naturaleza predeterminada, "entonces aquello que nos ha venido pareciendo como inscripción indeleble de un rasgo permanente y constitutivo de nuestro ser no será, en verdad, sino la expresión histórica de lo que hemos sido por haber querido ser eso, mas

Si bien esta perspectiva convirtió a la historia en "instrumento para siempre al servicio del impulso de dominación", hay que limitar su alcance a su "sentido de previsión racional". Por eso, Tucídides fue el fundador "de una ilustre estirpe de historiadores para quienes la verdad del pasado no se halla en el suceso mismo, menos aún en el documento, sino en la visión eidética de quien contempla, con los ojos del espíritu, el gran espectáculo del vivir humano para discernir, por debajo de su agobiante y caótica multiplicidad, un proceso unitario encaminado hacia la plenaria realización del hombre" (152). Con este principio, O'Gorman, apoyado en la "orientación filosófica contemporánea", replantea la consideración original y liga el conocimiento histórico a la preocupación humana de "iluminar" el futuro por medio de la inteligibilidad del pasado.

En el ensayo "Historia y vida" (153) acepta como punto de partida la "antinomía", en apariencia insalvable, entre la "unidad y la pluralidad en la historia" para examinar sus supuestos teóricos, tanto en la historiografía como en la filosofía de la historia, y para proponer una "nueva" forma de entender el saber histórico. En este sentido conviene tomar en cuenta sus dos puntos de partida:

A).- La distinción básica entre **historia** (como la ingente realidad a que alude esa palabra) e **idea de la historia**, o el "ser" con que dotamos esa realidad al constituiria en "la visión que puede ofrecer la ciencia historiográfica".

en modo alguno de lo que irremediabilmente tengamos que seguir siendo". "Carta sobre la paz", *op. cit.*, p. 244

¹⁵² "Introducción" en Historia de la guerra..., *op. cit.*, p. LIX

¹⁵³ O'Gorman, op. cit., pp. 122-151

B).- La distinción hecha por Kant de las acciones humanas como "manifestaciones fenoménicas" y, al mismo tiempo, como "expresiones de la libertad individual."

De este modo, del objetivo tradicional de "iluminar la estructura real del devenir histórico", O'Gorman propone "finicar la inteligencia de lo histórico en el campo de los procesos vitales", pero ya sin la pretensión de "descifrar su espeso misterio", es decir, una "fisiología" del "vivir propiamente humano", del "vivir inconsciente de ese modo peculiar de vida que llamamos la conciencia" (154). A continuación exponemos la manera en que O'Gorman concibe este proceso y cuáles son sus supuestos básicos.

UNIDAD Y PLURALIDAD

Las filosofías de la historia (y los demás "intentos de explicación de la historia"), en su pretensión por "iluminar la estructura real del devenir histórico", han enfrentado el "problema" de cómo "conceptuar la pluralidad de los hechos dentro de una unidad significativa" y "aprehender la multiplicidad como un todo" (155). La historia de la filosofía de la historia muestra que los diversos intentos por alcanzar

¹⁵⁴ . Ibid., p. 122

¹⁵⁵ . Ibid., p. 121

"visiones unitarias" de la pluralidad sacrificaban el sentido de las "particularidades concretas", que quedaban enmarcadas como error, que fue "la manera conceptual de negarles significatividad propia". Por ejemplo, el "providencialismo cristiano" y el "Iluminismo" entendieron el pasado entero como "el producto del error felizmente superado por el presente en turno". La llegada del "evolucionismo" postuló un paulatino proceso de la verdad (considerada como "esencia" de la realidad) en su marcha progresiva. Con esto, la variedad del pasado fue "ideada" como una expresión deficiente de una Verdad Absoluta ⁽¹⁵⁶⁾. Aunque, en este sentido, el positivismo representó un "llamado a la cordura" frente a los excesos del idealismo, en el fondo, fue también un idealismo doctrinal; y, además, no solucionó el problema: sólo lo soslayó. Sin embargo, tiempo después se encontró que esta Verdad Absoluta, a la que se sacrificaban las verdades individuales, también era un producto histórico variable. Y entonces las doctrinas "evolucionistas" (como el positivismo y el marxismo) mostraron su carácter "idealista y absolutista". Para superar el problema, las nuevas corrientes propusieron partir de un "a-priori", pero lo concibieron como una instancia situada "más allá" de la variedad histórica. Es de esta manera que "el relativismo histórico contemporáneo apareció como un positivismo purgado del elemento idealista", pero su aportación fundamental a la problemática no fue otra que "la proclamación del relativismo de toda verdad, de todo conocimiento, sin el paliativo comtiano de una verdad absoluta inasequible" ⁽¹⁵⁷⁾.

¹⁵⁶ Recordemos a Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 88: "la historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas: la exposición de las fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la consciencia de sí mismo".

¹⁵⁷ O'Gorman "Historia y vida", *op. cit.*, p. 125

La filosofía de la historia ha buscado "entender los hechos históricos", pero, pregunta O'Gorman, ¿qué es lo específico de ese modo de ser denominado "hecho histórico"? Si bien es cierto un hecho histórico es algo que pasa o transcurre, también es verdad que no todos los acontecimientos son propiamente hechos históricos. Por ejemplo, si una tormenta ocurre en una montaña desierta no se trata de un hecho histórico; pero si esa misma tormenta es decisiva en el destino de una batalla entonces sí es un hecho histórico. ¿Cuál es, pues, la diferencia? Todo hecho histórico, escribe O'Gorman, depende de una "atribución de intencionalidad" en virtud de las "creencias" de un momento dado. En otras palabras: lo peculiar del hecho histórico "consiste en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue al acontecimiento de que se trate". Y por ello "todo acontecer para cuyo sentido la intencionalidad sea un elemento constitutivo es un hecho histórico propiamente dicho" (158).

Por lo demás, definir que un hecho histórico es, en lo esencial, un hecho humano no es del todo exacto, ya que en las épocas en que predominaban las creencias en los "entes sobrenaturales", el mundo histórico rebasó las operaciones estrictamente humanas y sucesos "ajenos al querer y a las posibilidades de obrar humanos fueron no menos legítima y propiamente constituidos en hechos históricos, mientras y en la medida que esa creencia obligaba necesariamente a concebirlos como algo constitutivamente intencionado" (159). Sin embargo, el hecho histórico sí es esencialmente un hecho humano debido a que

¹⁵⁸. Ibid., p. 128

¹⁵⁹. Ibid., p. 129. El hombre "dota" a los acontecimientos de una intencionalidad, es decir, los califica y los enmarca en un "sentido"; con esta operación, convierte a un suceso cualquiera en hecho histórico (sea social, político, natural, religioso, etcétera).

corresponde al hombre conferir esa calidad, "según sea la necesidad en que esté de hacer la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho" (160). Así, lo decisivo no es la "intención", "sino la operación que consiste en atribuir una intención y su necesidad". El hombre está obligado a hacer aquella operación, "siempre que así se lo pida la necesidad de su vida".

Como atribuir una intención es lo que "constituye" al hecho histórico, entonces "el conocimiento de esos hechos (la ciencia histórica) es, en definitiva, el conocimiento de esa atribución". Conocer un hecho histórico es "concederle el sentido que le otorga la atribución de intencionalidad a un acontecer determinado" (161). Se puede esgrimir en contra el argumento positivista de que es la necesidad de la verdad la que gobierna la operación constitutiva del hecho histórico y que ella exigirá que se atribuya al acontecimiento una intencionalidad "fáctica" ("puesto que se trata de conocer y no de engañarse a sí mismo más o menos deliberadamente"). Pero, en este caso, la atribución también parte de una necesidad en el sujeto y no de una "solicitud" por parte del objeto. Por eso, el estudio riguroso de las fuentes pasa por alto que "por su índole misma la intención es algo incomprobable". Es por eso

¹⁶⁰. Ibid., p. 130

¹⁶¹. No es, "como podría y suele pensarse, conocer la intención con la que el acontecimiento se realizó fácticamente", pues en este último caso se "responde a una necesidad anterior a la constitución del hecho". La distinción es decisiva: si bien es cierto que la intención atribuida y la intención fáctica pueden coincidir, también lo es que no coincidan, "y es en esta segunda posibilidad donde radica propiamente la esencia y peculiaridad del conocimiento historiográfico". La coincidencia entre ambas no altera la estructura peculiar del conocimiento historiográfico. Es sólo "una especificación entre otras" de la operación constitutiva del hecho histórico y por eso "no goza de ninguna primacía de verdad sobre las demás especificaciones posibles". La razón es que el hecho histórico queda constituido como tal por la atribución de intencionalidad y no por el sentido concreto de una intención dada; "aquella atribución responde a una necesidad anterior a la constitución del hecho histórico y solamente constituirá el hecho histórico en base a la atribución de intencionalidad fáctica cuando así se lo exija esa necesidad". Ibid., pp. 130-131.

que cuando en el nombre de una supuesta objetividad científica se quiere legitimar una "única" atribución de intencionalidad, el conocimiento histórico "queda herido de un subjetivismo incurable que paraliza su perpetuo y constitutivo movimiento". En suma, afirma O'Gorman, "no hay hechos históricos en sí"; pues es el hombre quien "puede dotar de ese ser peculiar a cualquier acontecimiento cuando una necesidad previa así lo exige"; y, en fin, "en cuanto un acontecimiento es histórico, es que su sentido como tal no está más allá de nosotros; nosotros se lo concedemos y de ese modo lo dotamos de aquel ser" (162).

HISTORIA COMO VIDA

¿Cuál es la "necesidad" que lleva al hombre a realizar la operación descrita? Para O'Gorman esa necesidad es "explicativa" y remite directamente a la estructura misma de nuestro modo de vida, a lo que llamamos la vida consciente: "la necesidad de explicarnos a nosotros mismos y, por consiguiente, la de explicar al mundo" es "corolario entrañable y constitutivo de la conciencia, de ese saberse vida que, no por eso, es saber lo qué es la vida. Toda conciencia implica una actitud inquisitiva" (163). La vida consciente, al reconocer los límites de su propia peculiaridad en el horizonte de los procesos

¹⁶² . Ibid., pp. 132-133

¹⁶³ . Ibid., p. 134

cosmicos, impuso gradualmente el "mundo histórico" a costa del "mundo natural" e integró "el proceso cósmico en el cauce del devenir histórico" (164).

Pero cuando el mundo de lo histórico cedió ante los avances en el campo de la naturaleza (al disminuir la exigencia de atribuir una intencionalidad a los fenómenos naturales para explicarlos) se replanteó, nuevamente, el vínculo entre naturaleza e historia. Esto condujo a "atribuir intencionalidad a los procesos naturales, pero una necesidad apriorística en cuanto condicionada por la misma historia que así pretendía explicarse" (165). En este conflicto de intencionalidades (la "cósmica" atribuida a la "naturaleza" y la de los "hechos históricos") se decretó la insignificancia real de las intenciones particulares, "en beneficio de una intencionalidad abstracta, supuestamente cósmica". Sobre este punto, el positivismo también supuso que la totalidad (como la sucesión de los hechos) es un hecho histórico, aunque con una intencionalidad "propia y peculiar, distinta de los hechos individuales" (166). Sin embargo, pensar que la historia es una sucesión reposa sobre el supuesto de que "tiene un ser idéntico en índole a lo que se sucede". En realidad es algo más que eso: es "una condición esencial de la

¹⁶⁴ "En todo esto se advierte un sentido fundamental que puede enunciarse como el proceso de extrañamiento del hombre respecto al mundo. El proceso de su orfandad cósmica. Pasamos de una apropiación total de la realidad, vivida y concebida como historia, a una enajenación extrema que nos enfrenta ante un mundo, ya que no hostil, por lo menos indiferente a nuestro destino (...) Podemos decir, pues, que la marcha histórica no es como suponía el idealismo, realización de la racionalidad del mundo, sino extrañamiento de la vida consciente, enclaustrada en la soledad de su propio laberinto". *Ibid.*, pp. 135-136

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 137

¹⁶⁶ Las doctrinas idealistas asumieron que la historia es necesariamente un "acontecimiento intencional" y, por lo tanto, un "hecho histórico"; por su parte, el historicismo supuso que la historia es necesariamente un hecho histórico y, por lo tanto, "un acontecer intencional". *Ibid.*, p. 138

constitución de los hechos históricos"; es decir: "la temporalidad mostrándose en esa manera especial de concepción que llamamos el hecho histórico" (167).

Es claro que la "supraindencionalidad" que se atribuye a la "sucesión de hechos", como exigencia de "inteligibilidad" del hacer histórico, desconoce el sentido de las intenciones singulares, responsabilizadas en agentes "reales y dotados de voluntad y de conciencia". En este sentido, las abstracciones forzadas del "idealismo" (como "Humanidad", "Especie Humana", "Unico Agente", etc.) también derivan de nuestra "soledad cósmica", por la que nos "queremos acompañar aunque sea del Sujeto Trascendental" (168). Para O'Gorman, la sucesión histórica es la "temporalidad constituida impropia en hacer humano"; impropia porque reposa sobre el supuesto de que la historia, como sucesión de hechos, tiene un ser idéntico en índole a lo que se sucede (169). En el fondo, es un último acto de fetichismo, pero también "una función de la vida consciente en la actividad de su propio vivir" (170). Sin embargo, la "atribución de supraindencionalidad" es una "indispensable hipótesis de inteligibilidad" y la "visión total" no tiene por qué ser un conocimiento estático, sino que dependerá

¹⁶⁷. Ibid., p. 142

¹⁶⁸. Ibid., p. 144

¹⁶⁹. Es un hecho histórico impropio porque "se trata de la constitución en el modo de ser del hecho histórico de algo que no puede legítimamente constituirse en ese ser, pero que, sin embargo, así se constituye cediendo a una exigencia ajena a la necesidad creadora del hecho histórico, y que es "una exigencia pragmática y poderosa, la exigencia no ontológica constitutiva del ser del hecho histórico, sino la exigencia gnoseológica de inteligibilidad del hacer histórico". Ibid., p. 142

¹⁷⁰. Ibid., p. 144. Es "el único modo a nuestro alcance de hacer inteligibles las acciones humanas constituidas en hechos históricos". Por ejemplo, si se trata de realizar una supuesta "racionalidad" del cosmos (como quería Hegel), el conocimiento de la sucesión no será sino "vincular conceptualmente los hechos en una cadena de sucesión dotada de ese sentido", o sea: "ideando el devenir de las acciones humanas, su temporalidad, de acuerdo con semejante finalidad".

de la intencionalidad atribuida de acuerdo con las exigencias del sujeto atribuyente. Es de esta manera como "la vida consciente hace inteligible para sí misma su propia actividad, formándose la idea de que su vivir es también algo consciente, que es, en suma, un proceso intencional del cosmos" (171).

Si este es el sentido más profundo del conocimiento histórico, ¿cuál debe ser la real finalidad de la historiografía? Se aduce el gusto irresistible del hombre por el conocimiento, su "amor a la verdad". Sin embargo, la **verdad** no es algo "separado de la vida y de sus exigencias. La verdad es función de vida" (172). Y es claro que si el sentido de la intencionalidad responde a las "exigencias vitales y concretas" del sujeto que hace la atribución, la "operación" consiste en poner el pasado al servicio de la vida, "y como ésta es constante y obligada proyección hacia el futuro, siempre amenazante por incierto, el fin perseguido es conjurar en lo posible ese oscuro peligro" (173). Por eso la hermenéutica historiográfica está animada por un **pragmatismo futurista**, pues la finalidad de la vida consciente es orientarse en el despliegue de su "actividad futura". Es en este sentido que O'Gorman retoma a Tucídides: "**Por eso cabe decir que toda historiografía es política en el más alto sentido; por eso también entraña por manera esencial un espíritu profético que la vivifica**". Como "instrumento permanente", es un conocimiento de previsión (174).

¹⁷¹. *Ibid.*, p. 146. De los acontecimientos que toma nota la vida consciente solo resultan inmediatamente explicables los que parten de la conciencia misma, los realizados intencionalmente por el agente consciente, "parece obvio que el modo más originario de explicación de todos los fenómenos consiste en postular detrás de ellos un agente dotado de voluntad, por cuyas intenciones cobra sentido el fenómeno".

¹⁷². "Llamar gusto al esfuerzo que implica el conocimiento es, en el peor caso, una hipocresía y en el mejor caso un equívoco". *Ibid.*, p. 146

¹⁷³. *Ibid.*, p. 147

¹⁷⁴. *Id.*

¿QUE ES LA HISTORIA?

El acontecer previo a la operación constitutiva del hecho histórico, la "sustancia o el soporte vital", no es "una esencia o naturaleza", sino más bien, "un acontecer real que de suyo carece de sentido, algo puramente fáctico" (175). El acontecer "previo y necesario" sólo existe como "realidad" y únicamente cobra sentido "bajo la especie de hecho histórico", como algo intencional, "responsabilizado en un agente dotado de voluntad". Entonces ¿qué es esa realidad anterior al hecho histórico? Como "potencia o posibilidad", alude a la palabra vida. La historia es "una especificación singular, un modo peculiar de la vida consciente", y entraña la posibilidad de "hacer inteligible para si misma su actividad en la manera de ser del hecho histórico", pero, más allá de toda lógica, su sentido y realidad "nos eluden por completo. Como "saberse vida" no es lo mismo que saber lo que sea la vida, la "oscura confusión entre estas dos cosas tan distintas" ha dado lugar a la "creencia" de que "la ciencia de las acciones humanas" (en el plano historiográfico o en el metafísico) "es conocimiento de la vida y el ser humanos" (176).

Al parecer este deslinde cierra la puerta a la pretensión de conocer "más allá", pues afirma el "misterio impenetrable" del acontecer previo a la constitución del hecho histórico y nos coloca "frente a lo desconocido de nuestro propio vivir". Pero no aceptar esto es caer "víctimas de nuestro propio engaño". Como no es posible "penetrar" en el misterio de la "intimidad esencial de la vida consciente",

¹⁷⁵. *Ibid.*, p. 148

¹⁷⁶. *Ibid.*, p. 150

queda el recurso de mirar como opera: "Sería observar lo que esa vida consciente tiene de inconsciente (casi iba a decir: lo que tiene de vida) en lugar de empeñarnos en dotarlo de una consciencia ficticia ya supuesta, transfigurándolo todo en un fetichismo panteísta y antropomórfico que, en última instancia, es un velo que nos esconde la ingente, misteriosa realidad cósmica que somos" (¹⁷⁷).

Para O'Gorman, el estudio del pasado debe centrar su objeto en la manera como la vida consciente, "al vivirse en una proyección al futuro, dota a su actividad pretérita de una inteligibilidad que le da sentido de conocimiento de previsión racional". Esto requiere ir más allá de los supuestos de la ciencia, considerarla operación o función de vida que revele "en la invención de formas y entes peculiares, la inconsciente potencia creadora de la vida consciente". La historiografía simplemente da por supuestas estas formas y entes, "sin averiguación alguna de sus estructuras ontológicas", pero "una inquisición que tenga por punto de partida las visiones que de sí misma va elaborando la vida consciente en la actividad de su propio irse viviendo, quizá nos muestre que esas estructuras, como espejos ontológicos, reflejan intimidades insospechadas acerca de nuestra realidad" (¹⁷⁸).

Es conveniente trasladar esta esta concepción a un terreno más concreto y observar de cerca este proceso "inventivo" de "entes históricos".

¹⁷⁷. *Ibid.*, p 151

¹⁷⁸. Una "fisiología de los procesos creadores de entes" puede insinuar que "el modo de la vida consciente no es el gran pecado biológico, una ya-no-vida plenaria, puesto que sobre todo es consciencia de la muerte y que, por eso, su destino final e inexorable sea la autodestrucción por haber osado ir más allá de los límites debidos; o si, por el contrario, la consciencia no significa la floración y más alta jerarquía de lo vital, y que el saber de la muerte sea el tembloroso aviso de la posibilidad contraria". *Ibid.*, p.151

AMÉRICA COMO ENTE DESCUBRIBLE

En 1951, O'Gorman sintetizó sus estudios historiográficos de varios años sobre el "tema" americanista y afirmó que el problema de una "ontología" de América no había sido planteado en ninguno de los estudios hasta entonces conocidos, que generalmente nunca preguntaban por el ser de América, sino por sus "características como ente" (¹⁷⁹); y con esto las interpretaciones tradicionales impidieron una plena comprensión histórica del "acontecimiento príncipe de nuestro ser americano", el cual fue presentado como fruto de un "descubrimiento". Frente a esto, O'Gorman afirma su propósito de desarrollar un análisis crítico de los fundamentos teóricos del "modo tradicional" de idear esta realidad histórica. Por eso, su estudio parte de la duda de por qué la empresa de Cristóbal Colón de 1492, expresión del sueño medieval de alcanzar el extremo oriental de Asia con la navegación hacia el occidente, terminó considerada para la posteridad como "el descubrimiento de un continente ignorado". Para esta perspectiva histórica había dos interrogantes iniciales: "la determinación de la condición de posibilidad de esa idea" y "la determinación del primer intento hermenéutico que empleara esa idea como concepto para aprehender aquel acontecimiento" (¹⁸⁰).

¹⁷⁹ . Obra fundamental sobre el tema, La Idea del Descubrimiento de América. Historia de esa Interpretación y Crítica de sus Fundamentos (1951) puede entenderse como la "historia de la historia de la idea del descubrimiento de América". O'Gorman, "Introducción", p. 14, apuntó: "los problemas, las contribuciones, la historia y el destino por los que se inquiera lo son de un ente llamado América, cuyo ser se da por supuesto".

¹⁸⁰ . O'Gorman "Marcel Bataillon y la idea del descubrimiento de América", en Dos Concepciones ..., op. cit., p. 64

Como diestro navegante, Colón mantuvo su confianza (no podía ser de otro modo) en los conocimientos de su época y nunca dudó haber llegado a otro lugar que no fuera el extremo oriental de Asia. Sin embargo, los estudiosos de su tiempo consideraron la noticia "posible", pero improbable, dada la consideración exagerada de la extensión de la "isla de la tierra"; apareció, en todo caso, como una hipótesis que requería ser verificada. Tanto el cuarto viaje de Colón como el tercero de Vespuccio tuvieron este objetivo. Pero en tanto que Colón se convenció una vez más de la "realidad" de su idea, Vespuccio concibió que se trata de algo diferente: de un ente geográfico hasta entonces desconocido, separado e individualizado de Asia. Esta hipótesis, que fue registrada en el famoso folleto Cosmographiae Introductio de la Academia de Saint Dié e ilustrada con el Mapamundi del cartógrafo Waldseemüller de 1507, constituye la **condición de posibilidad** que actualiza históricamente la idea de la existencia de tierras hasta entonces no contempladas en la concepción vigente del mundo.

Para avanzar en su propósito, O'Gorman realiza un estudio muy detallado de la historia de la interpretación del viaje de Colón como "descubrimiento de América". En el origen encuentra que esta idea, como es obvio suponer, no procedió del propio Colón, sino de ese escepticismo general con que fueron recibidos sus informes. A nivel popular aparecieron una serie de rumores y, entre ellos, la llamada leyenda del "piloto anónimo" que afirmaba que el objetivo verdadero del almirante había sido el de verificar la existencia de ciertas tierras desconocidas, de las que tuvo noticia gracias a un marino naufrago que murió en su casa.

Como la revelación de Vespuccio propició la identificación de las tierras de la "leyenda" con los lugares visitados por Colón, surgió una primera duda: ¿correspondía al almirante el mérito del descubrimiento o al "piloto anónimo"? Esta cuestión presentó serias dificultades a los historiadores que

la convirtieron en "tesis historiográfica". En lo que O'Gorman llama la **primera etapa** de la historiografía del descubrimiento se tiende a negar o a minimizar el papel jugado por el piloto anónimo con el fin de favorecer la gloria de **descubridor** de Colón. Por ejemplo, Francisco López de Gómara registra como "verdadera" esta leyenda (lo cual muestra su arraigo popular) y acepta que Colón es, en el mejor caso, una especie de "segundo descubridor".

Por su parte, Gonzalo Fernández de Oviedo, en su Sumario de la Natural Historia de las Indias (1526), fue el primero en proclamar, como la cosa más obvia, que Colón fue el **descubridor** del Nuevo Mundo (¹⁸¹), pues supo de la existencia de éste gracias a sus amplios conocimientos y su vasta cultura. Esta "solución política" a la vez ocultó el "proyecto asiático" original y concedió "intencionalidad" a la empresa colombina. Pero Fernando Colón, hijo del almirante, negó cualquier participación de algún "piloto anónimo" y, en consecuencia, trató de salvar el problema de la **intencionalidad** con la explicación de que su padre infirió la existencia de las "nuevas tierras" como una hipótesis científica. Con todo, esta explicación dejó intacto el "objetivo asiático" de la empresa, lo que a la larga significó su ruina. En esta etapa, también sobresale, por su importancia, la consideración de Fray Bartolomé de las Casas, quien si bien aceptó como cierto que la intención de Colón fue la de alcanzar el extremo oriental de Asia navegando hacia el Occidente, adujo que éste respondía solamente a la **intención** de Dios, quien tenía reservada para sí aquella parte del mundo y, en última instancia, quien otorgaba el verdadero "sentido" a la empresa.

¹⁸¹ Más bien podría haber sido "re-descubridor", porque según Oviedo esas tierras eran las "Hespérides" y habían pertenecido a España tres mil años antes. La idea..., op. cit., pp. 80-85

Para la mentalidad moderna las tesis "imperialista" de Oviedo y "providencialista" de Las Casas representan "voces medievales" y serán consideradas como las expresiones de perspectivas ya caducas frente a las nuevas exigencias; por eso, pierden importancia para las generaciones posteriores, que se quedarán con los puros "datos". Por lo demás, tanto Fernando Colón como López de Gómara, que otorgaron al suceso una significación "histórico-geográfica", no corrieron con mejor suerte, pues el primero de ellos preservó el objetivo asiático y, el segundo, dio como cierta una leyenda improbable. El libro de don Fernando, empero, será la base de nuevas interpretaciones bajo perspectivas distintas. Esto se debe a que, conforme cambian las significaciones de una época, también cambia la manera de concebir e interpretar un acontecimiento. Por eso, comenta O'Gorman, que, "las cosas humanas, como históricas que son, no discurren de golpe y porrazo, sino por eslabón y cadena y sin hiatos ni vacíos: la ruina de una aventura del espíritu es ya otra aventura, proceso nuevo constituido por problemas propios que responden a peculiares vivencias" (182).

Más tarde, Antonio de Herrera y Tordesillas inicia el "tránsito" de la etapa antigua a la etapa moderna: la transición de un concepto de descubrimiento *a-priori* al de descubrimiento *a-posteriori*. Su postura ecléctica es fruto de las tesis contradictorias de Fernando Colón y Las Casas, pues acepta el "objetivo asiático", pero sostiene que corresponde a Colón el mérito del descubrimiento porque antes de él las Indias Occidentales eran inimaginables para la conciencia europea. A partir de entonces, se consolida el "objetivo asiático" y decae la antigua interpretación del **descubrimiento intencional**. Empieza a consagrarse la idea de que Colón es el "descubridor del Nuevo Mundo" por el simple hecho

¹⁸² *Ibid.*, p. 161

de haber sido el primero en pisar sus tierras, lo cual muestra un cambio muy notable en la perspectiva inicial: la importancia se desplaza de la **intencionalidad** del acto descubridor al puro encuentro físico con la cosa. Para esta nueva perspectiva el hombre, motivado por el individualismo de la época, planteará comprenderse a sí mismo dentro de su condición y este propósito lo llevará a intentar la reconstrucción de la historia de la especie humana en el continente americano, bajo la convicción de "que la realidad de Europa es la única realidad humana junto a la realidad americana de segundo plano" (183). Con el transcurso del tiempo, el Dios providente de los cronistas se convertirá en el "sujeto trascendental" de los modernos idealistas. Entonces aparece la tendencia a evaluar el viaje de Colón como una contribución al adelanto de la humanidad y al desarrollo de las ciencias. Así, en el siglo XVIII el "descubrimiento de América" fue concebido como un suceso de gran significación en el progreso histórico de la humanidad y, en este sentido, la hazaña de Colón representó un paso gigantesco de un proceso permanente y continuo de "perfeccionamiento".

El mejor exponente de esta etapa, "el descubrimiento como acto **intencional** de la historia", es el alemán Alejandro Von Humboldt, quien articulará el acontecimiento en un "devenir histórico" en el que cobrará un pleno significado. A grandes rasgos, acepta el "objetivo asiático" pero, para salvar el problema de la intencionalidad, concibe a la historia como un proceso que se desarrolla "con una intención que le es immanente" y está "por encima de las **intenciones** personales de los hombres". Como puede verse, el hombre es sólo un "instrumento" para el despliegue de la historia. Como la meta de esta "teleología histórica" es la gradual comprensión científica de la realidad, incluso, afirmó

¹⁸³ *Ibid.*, p. 187

Humboldt, Colón fue consciente de su misión histórica y, por eso, su hazaña no fue "un acto indiferente del destino histórico": el descubrimiento constituye "un paso enorme y sienta las bases de una Ciencia del Cosmos" (184).

Pero en la etapa contemporánea de la historiografía colombina, los historiadores positivistas rechazaron por improbable esta "teleología" histórica. Ceñidos a dar cuenta con imparcialidad de "lo que en verdad ocurrió", afirmaron que, si bien es cierto que Colón no tuvo conciencia de la existencia de América, lo que en realidad hizo fue descubrirla. Sin embargo, se admite que el acto fue casual, fortuito, pues careció de toda intencionalidad. Pero, como puede notarse a simple vista, se trataba de interpretaciones "a posteriori", porque a decir verdad no puede hablarse de ningún "descubrimiento de América" (ni por Colón ni por nadie) por la sencilla razón de que el ente así designado (en este caso la isla a la que llegó el Almirante) no tenía la estructura ontológica de la que pueda desprenderse un "descubrimiento". Es por eso mismo que también resulta absurdo sostener que Colón descubrió América "por error", pues esto supone que su creencia era errónea y que la isla donde desembarcó al culminar su primera travesía ya era, desde entonces, tierra americana. La interpretación "consagrada" por la historiografía como "verdad indiscutible", se reduce al absurdo de negar la realidad histórica. No sólo niega la intención expresa de Colón, sino que postula que éste tuvo que haber "revelado" un ente ya dotado con ese ser americano, lo cual es falso, entonces ¿cuál sería la manera más apropiada de interpretar la empresa colombina en su propio tiempo y en el nuestro? ¿cuál es el origen del "ser" de América?

¹⁸⁴ . Sobre las convicciones de Humboldt ver Q'Gorman "Alejandro Von Humboldt y la calumnia de América", en Revista de la Universidad de México, V. XIII, no. 12, 1959, pp. 16-18

LA "INVENCION" DE AMERICA

Con los elementos planteados, O'Gorman se encontraba ya en condiciones de abordar la importante "revolución intelectual" que, en varios planos, trajo consigo la "invención" de América, así como de su "posibilidad de realización histórica", en el seno de la Cultura Occidental. Para dar cuenta de la "significación" de este proceso decisivo, O'Gorman parte de la convicción de que "ni las cosas ni, los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro del marco de referencia de la imagen que se tenga acerca de la realidad en ese momento" (185). Por ello, para comprender mejor el "sentido" y para ubicar con más precisión la hazaña de Colón, es necesario "recrear la imagen de la realidad que sirvió de campo de significación a aquel acontecimiento" (186). Por otra parte, esto implica enmarcar el suceso como parte de un "proceso multiseccular del hombre occidental por comprender su sitio y su papel en el cosmos" (187). Es en este sentido que la aparición (o "invención") de América formó parte de un proceso antiquísimo en esta dirección. Veamos brevemente en qué consistió y qué implicaciones tuvo este proceso, primero, en el plano "geográfico", y después, en el plano "histórico".

¹⁸⁵ La invención de América, op. cit., p. 156, Este libro tuvo como base el curso dictado por O'Gorman en la Universidad de Indiana en 1958: "The Invention of América".

¹⁸⁶ Id.

¹⁸⁷ Ibid., p. 158

Pues bien, como era común en su tiempo, Colón concebía que la única porción de tierra fuera del mar estaba constituida por tres partes: Europa, Asia y África (en ese orden). Este era el mundo entero en su sentido de "ecumene" (como "domicilio cósmico del hombre"), es decir, conformaba una "cerrada concepción tripartita", en la que era inconcebible una cuarta parte (¹⁸⁸). De acuerdo con la tesis aristotélica las aguas cubrían casi la totalidad de la superficie terrestre y la existencia de tierras no sumergidas conformaba una excepción. Esto no resolvía, entre los entendidos, dos cuestiones capitales: primero, la longitud del **Orbis Terrarum** (situado en el hemisferio norte y habitado por el hombre), y segundo, la duda en torno a la existencia de algunas islas "comparables" en los otros hemisferios (el antiguo problema de los antipodas). En todo caso, en los tiempos del viaje de Colón, se evaluaban las posibilidades de alcanzar el extremo de Asia con la circunnavegación por África (en caso de que la extensión de la superficie terrestre fuera muy pequeña) o por medio del cruce transatlántico (por si la porción fuera bastante grande). Este dilema en torno a la longitud de la "isla de la tierra" se tradujo en el dilema correlativo acerca de la distancia que separaba a Europa de Asia. Aunque la descripción de Marco Polo proporcionaba información sobre los litorales que se podrían alcanzar, un viaje de esta magnitud implicaba, en la práctica, algo así como "salir del mundo", "aventurarse" por el "espacio cósmico". Porque, hasta entonces, el océano marcaba el límite del "domicilio cósmico del hombre".

¹⁸⁸ Como creación de Dios, el universo era finito (de otro modo se confundiría con su autor) y perfecto (por ser obra de Dios). Respondía a un arquetipo único e inalterable. Asimismo, el universo era de Dios y nada pertenecía al hombre (ni siquiera la porción que habita). Una vez abandonada la noción de la tierra como superficie plana, la realidad universal correspondió al antiguo esquema geocéntrico. Las exigencias teológicas del cristianismo concibieron al universo como una enorme esfera que contenía dos zonas concéntricas de diferente tamaño y naturaleza: la "zona celeste" (que incluía las órbitas de los santos) y la "zona sublunar", formada por los cuatro elementos de la materia (fuego, aire, agua y tierra), cuyas combinaciones integraban todos los cuerpos sensibles y materiales. *Ibid.*, p. 51-76

Si un proceso histórico tiene que interpretarse en el marco de las "circunstancias" en que ocurrió, entonces únicamente se deben de tomar en cuenta las consecuencias comprendidas en el ámbito de aquellas circunstancias. En otras palabras: se debe determinar en qué caso la relación causal pertenece solamente al ámbito de las circunstancias en que ocurre el suceso. Cuando Colón emprende sus primeros viajes, el sistema de ideas y creencias entonces vigente no contemplaba la existencia de ningún ente geográfico denominado "América". Por eso, Colón no concebía la posibilidad alcanzar un lugar distinto de Asia; en este sentido, encarnó la fuerza de las convicciones de su tiempo y no dudó. Los que dudaron fueron los sabios de su tiempo, quienes no podían admitir una extensión tan grande de la "isla de la tierra". Colón les concedió a aquellas tierras el "ser asiático" y la consecuencia inmediata fue la duda sobre la certeza del hallazgo. Como entre los círculos ilustrados parecía poco probable que el litoral asiático se encontrara tan cerca del europeo, el cambio derivado fue convertir esa creencia en hipótesis, en idea por comprobar empíricamente. (Muchos de los acontecimientos posteriores, y que generalmente se esgrimen como consecuencias felices de esta empresa, no pueden considerarse en la interpretación de lo ocurrido debido a que son consecuencias mediatas y requirieron la intervención de otros hechos).

El cuarto viaje de Colón (1502-1504) y el tercero de Américo Vespucio (1501-1502) tuvieron el mismo objetivo de confirmar la hipótesis del "ser asiático" de las tierras recién halladas. Sin embargo, las observaciones de Vespucio fueron diferentes a las de Colón: sospechó la existencia de una "cuarta parte" de la tierra, algo hasta entonces desconocido. En 1507 la Academia de Saint Dié publicó un folleto con sus observaciones, titulado Cosmographiae Introductio, donde se incluyó el célebre mapamundi del cartógrafo alemán Waldseemüller, en el que las tierras encontradas por Colón aparecen

como una isla que fue nombrada "Tierra de Américo". Pero como el los otros continentes tenían nombres de género femenino, se le terminó por llamar "América". Y a diferencia de las otras tres partes que son continentes (tierras no separadas con el mar, vecinas y contiguas), la "cuarta parte" comenzó siendo registrada como "isla".

Esto representa un hecho de enorme significación si se toma en cuenta que en los conocimientos geográficos del siglo XVI América no existe. En el mejor caso, sería como un ente, un ser, carente de significación y sentido. Pero el aceptar la existencia de una "cuarta parte" del mundo implicó la necesidad de una nueva manera de concebir la estructura ontológico-geográfica del mundo. Así se pasó de una concepción "cerrada" a una concepción "abierta", que hace posibles otras partes como constitutivas de la "ecumene". El océano dejó de ser límite y el mundo empezó a abarcar al universo entero. Al denominarse "América" a la cuarta parte se asemeja y a la vez se le "individualiza" frente a las otras tres partes. Y es en este sentido que la noticia de Vesputio constituye un impacto de gran magnitud para las convicciones y creencias de su tiempo, pues abre una interrogación que alcanza la concepción vigente del mundo y culmina en la necesidad de una nueva manera de concebir la estructura ontológico-geográfica de la tierra. En este sentido en la invención de América radica la "posibilidad efectiva de la universalización de la cultura de Occidente como único programa de vida histórico capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora" (189).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 150

EL UNIVERSALISMO DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

Aunque el Nuevo Mundo ofrecía grandes extrañezas, básicamente fue explicado a partir de los elementos que conformaban un **Todo** dentro de la realidad universal. América fue inventada, en su "ser" físico, como "continente geográfico" y con la denominación "Nuevo Mundo" se le dotó de una realidad moral o histórica. Como "continente", es el soporte físico de una realidad espiritual "al igual que el cuerpo lo es de una persona". Al ser sustituida la vieja noción estática y providencialista por la moderna "visión abierta" que concibe al mundo como hechura del hombre, se aceptó que la índole espiritual de ambos extremos era la misma, pese a que su realidad histórica fuera distinta. Entonces apareció el dualismo entre el **Viejo** y el **Nuevo Mundo**; el primero, ya constituido como mundo histórico, y el segundo, apenas en "posibilidad" de constituirse como tal. Y esta "posibilidad" consiste en que la porción no constituida se realice a sí misma conforme al modelo de la ya constituida puesto que la estructura de ambas corresponde a un mismo **Todo**.

En el Renacimiento se consolidó la idea clásica que concebía a Europa como el **paradigma** de la cultura y afirmaba su primacía sobre las otras partes del viejo mundo. Así, Occidente se presenta como la **única y verdadera** posibilidad histórica de la humanidad. Pero América no formó parte de aquella jerarquía, puesto que su "ser" estriba en "actualizar" la realidad histórica del viejo mundo, en la posibilidad de llegar a ser la nueva Europa. De este modo, "el programa se cumplirá o bien adaptando las nuevas circunstancias a la imagen del modelo, considerado, pues, como arquetipo; o bien adaptando el modelo a las nuevas circunstancias, es decir, aceptándolo como punto de partida de un desarrollo

histórico emprendido por cuenta propia. Las vías, pues, o de la imitación o de la originalidad" (190). En la historia se manifestaron ambos caminos y muestra de ello es la existencia "contradictoria" de las dos Américas: una latina y la otra sajona. La acción ibérica en el Nuevo Mundo se orientó a adaptar las nuevas circunstancias al modelo (la norma consistió en "transplantar" las formas de vida ibéricas con el propósito de vivirlas como entelequia histórica y la historia colonial de América Latina es la "actualización" del ser americano en esta vertiente). En la otra América el "modelo" europeo se transfiguró en un nuevo orden social y con esto alcanzó las más altas cumbres del éxito histórico (se desarrolló en suma como una nueva Europa, no como su réplica, sino como nueva potencialidad del pensamiento moderno). Con todo, la "negación" de las culturas locales no fue sino la base de la que partieron ambas Américas en sus empresas respectivas.

De esta manera, dice O'Gorman, "el proceso inventivo" del ser corporal de América puso en "crisis el arcaico concepto insular del mundo" y, en consecuencia, "el proceso de la realización del ser espiritual de América" puso en crisis "el viejo concepto de mundo histórico como privativo del devenir europeo". Gracias a esas dos contribuciones, "el hombre de Occidente se liberó de su antigua cárcel de su mundo insular y de la dependencia moral del viejo europeocentrismo de la vieja jerarquía tripartita. En esas dos liberaciones de tan alto rango histórico se finca la grandeza de la invención de América, el doble paso, decisivo e irreversible, en el cumplimiento del programa ecuménico de la Cultura de Occidente (191).

¹⁹⁰ . Ibid., p. 153

¹⁹¹ . Id.

LA EUROPA AMERICANA Y LA AMÉRICA EUROPEA

Desde el siglo XIII se gestó una disidencia en el seno de la cultura europea que se tradujo, en los siglos XVI-XVII, en un conflicto militar y político protagonizado por España e Inglaterra, como voceros de la **tradición** y la **modernidad**, respectivamente. En el fondo, la lucha respondía a una "oposición entre dos modos distintos de concebir el destino humano" (¹⁹²). España, en su papel de **campeona** de la **tradición**, asumió por **derecho divino** la protección de la fe y buscó imponer la **unidad** del mundo desde el centro de la ortodoxia católica. Toda su historia cobró "razón de ser" en el logro de este objetivo, ya que constituía "la única forma de realizar el destino providencial del hombre". Es en este sentido que el mundo hispánico heredó una "**verdad histórica**" de alcance **ecuménico** (eterna y absoluta) a la que concedió el rango de **estelequia** y de "modelo paradigmático". Con esto, asumió un programa **estático** y sentido básico de acción fue la conquista y el proselitismo.

Con la Conquista, España reafirmó su "creencia" en su **destino providencial** y cobró una arrogancia que la hacía sentirse como la nueva "**Roma**": la protagonista de la expansión del mundo. Sin embargo su concepción del mundo y del hombre fue también el resultado de una lucha (que perdió a final de cuentas) en contra del mundo de la "**modernidad**", cuya orientación (representada por Inglaterra), racionalizó y reformó la religión, y la ligó con el dominio de la naturaleza en beneficio del

¹⁹² O'Gorman México: el trauma de su historia, op. cit., p. 7

hombre en esta vida (¹⁹³) lo cual era considerado, para los ojos del tradicionalismo hispánico, como un desmedido "acto de soberbia", "en cuanto que implicaba emendarle la obra de creación a la suprema sabiduría divina" (¹⁹⁴).

En el Nuevo Mundo la dicotomía se manifestó en la existencia de una América de la **Modernidad** (o Angloamérica) y una América de la **Tradicición** (o Hispanoamérica); ambas constituyeron respuestas al anhelo de "**realizar**" en el nuevo continente una "nueva Europa" y cobraron su **ser** mediante un "transplante cultural". Fuera de estas similitudes, su diferencia central se ubicó en el aspecto "moral o histórico", en el que cada América tuvo un proceso diferente debido a las modalidades de la cultura europea que les sirvieron como modelo. En tanto que Hispanoamérica adecuó las "circunstancias al modelo" (y por imitación "prolongó un proyecto de vida ya actualizado"), Angloamérica buscó adecuar "el modelo a las nuevas circunstancias", actualizando con originalidad "un proyecto de vida en potencia". En resumen: el primero fue una entelequia, el segundo una utopía. Así, Hispanoamérica fue como una "entidad europea" (una España ultramarina, ubicada en el Nuevo Mundo) en tanto que Angloamérica fue una especie de "Europa Nueva", que entró al escenario de Occidente precisamente cuando Dios comenzaba a abandonarlo. La presencia de estas dos Europas fue definitiva en la historia americana, pero, en otro plano, encarna dos proyectos que, para algunos estudiosos, siguen en pugna hasta nuestros días (¹⁹⁵).

¹⁹³ . La orientación racionalista y científica del programa sajón reformó el ambiente natural "en beneficio del hombre aquí y ahora en esta vida" y conjuntó la acción y libertad individuales "bajo el signo de un cristianismo reformado, de rígida moralidad y de exaltación del trabajo" que, a diferencia del programa hispánico, fortalecía su esperanza en el más allá con el éxito alcanzado.

¹⁹⁴ . Ibid., p. 8

¹⁹⁵ . Ver GonzálezPedrero: La riqueza de la pobreza, p. 69

ETAPAS DEL PASADO MEXICANO:

LA NUEVA ESPAÑA

De acuerdo con su idea de la historia como "el proceso inventivo de formas y entes peculiares", O'Gorman distingue en el pasado de México tres épocas sucesivas y distintas, aunque vinculadas estrechamente. La primera, la "época indígena o autóctona", arranca desde un pasado remoto e incierto y culmina con el triunfo definitivo de los conquistadores. Le sigue el Virreinato de la Nueva España, que termina con la declaración de Independencia en 1821. La tercera es la "nación mexicana", surgida de la Nueva España como "resultado del proceso inventivo de la historia"; es decir: estaba contenida en mundo colonial pero como mera "posibilidad" latente; no como su desenlace obligado y fatal, sino más bien como "la realización de una entre otras posibilidades históricas, lograda gracias al esfuerzo y a las virtudes de unos hombres eminentes" (196). Sin embargo, para los fines de este breve apartado sólo fijaremos nuestra atención en el proceso de la "identidad histórica" del hombre novohispano.

Para O'Gorman, la Nueva España no es una "cosa", sino un "ente histórico que a semejanza del hombre, su creador, tiene un ser físico y tiene un ser moral. Es, pues, un ente dotado, digámoslo así, de cuerpo y de espíritu, y su ser, por lo tanto, arraiga en dos esferas claramente diferenciables: la de la naturaleza y la de la historia" (197). En su aspecto moral o histórico el criollo novohispano vivió un

¹⁹⁶ . O'Gorman. La supervivencia política..., op. cit., p. 10

¹⁹⁷ . O'Gorman. Meditaciones sobre el criollismo..., op. cit., p. 19

desequilibrio interno al quedar dividido entre el sentimiento de ser ibérico al tiempo de ser también algo diferente. En este dilema no había posibilidad de elegir, porque renunciar a la tradición era "dejar de ser lo que se era y se quería seguir siendo". Es decir: su afán de "autoafirmación" no concebía la renuncia al "modo de ser" hispánico con el que compartía sus creencias e ideas como la expresión histórica de una verdad eterna y absoluta.

Aquí conviene recordar que otros historiadores han visto este proceso de "búsqueda de definición" de los criollos novohispanos como el resultado de un conflicto entre las élites que ocupaban la cúpula de la sociedad colonial. Según estas interpretaciones, los criollos albergaron un resentimiento en contra de los peninsulares por acaparar los puestos más importantes en la administración y el ejército. Como al principio no habían diferencias culturales frente a los "otros" (considerados "advenedizos"), los criollos no tuvieron más remedio que exaltar su lugar de nacimiento y, con ello, iniciaron una especie de "identidad nacional" constituida por referencia a la tierra de origen. Son los responsables, en suma, de un *nosotros*, asumible y transmisible hasta el día de hoy (198).

¹⁹⁸ Brading, Mito y profecía en la historia de México, p. 82, afirma que el patriotismo criollo pasó en el siglo XVI de una coloración afectiva, religiosa y artística a un "complejo de temas y emociones que expresaban la búsqueda de una identidad social por parte de los criollos americanos". Y añade: esta "búsqueda de identidad" afirmaba los sentimientos e intereses de una clase alta a la que se le negaba un derecho de nacimiento: "el gobierno del país". Al respecto, también ver L. Lafaye: Quetzalcóatl y Guadalupe. Gabriel Zaid, "Riesgos de una cultura matriotera", en Cómo leer en bicicleta, pp. 138-154, dedujo que esto corresponde a una cultura matriotera, al aplicar el esquema de los nacionalismos patrilineales, contruidos en los valores de la cultura, y los matrilineales, asentados sobre la referencia al lugar de origen. En fin, para Brading Los orígenes del nacionalismo mexicano, p. 13, los símbolos principales del patriotismo criollo (la exaltación del pasado azteca, la denigración de la conquista, el resentimiento antiespañol y la devoción por la guadalupana) se fueron conformando de manera lenta y contradictoria, cuando los hijos de los conquistadores e inmigrantes posteriores "crearon una conciencia distintivamente mexicana, basada en gran medida por el repudio de sus orígenes españoles, y alentada identificación con el pasado indígena".

para O'Gorman, empero, este proceso tiene un significado distinto. El criollismo (o "patriotismo criollo") es un empeño de autoafirmación surgido como la conciencia de rebeldía frente a la intolerable situación originaria que planteaba el dilema de "ser o no ser si mismo". El criollo superó esta situación con una operación mental en la que se adueñó de circunstancias ajenas y les dio un sentido propio. Así, el criollismo cobró una profunda significación, ya no como un conflicto de orgullos y resentimientos, sino como "el choque entre dos maneras contrarias de concebir la vida novohispana y el triunfo definitivo de una de ellas, años después de lograda la independencia. En el criollismo tenemos el apocalipsis de la Nueva España" (199).

De manera similar el "afán de modernidad" aparece como actitud disidente frente al tradicionalismo religioso, pero también corresponde a un legítimo deseo de renovación intelectual y de prosperidad material. Junto a la indiscutible tradición surgió un *modus vivendi* aceptable y se alcanzó una especie de transacción tácita que permitía la "introducción" de novedades de tal manera que no afectaran las creencias consagradas (200). Desde entonces el equilibrio entre tradición y modernidad consistió en "admitir los beneficios prácticos", pero no sus premisas filosóficas, sus aplicaciones, no su mentalidad.

¹⁹⁹. O'Gorman, *Meditaciones...* *op. cit.*, pp. 23-28, expone a la historia novohispana como "el proceso mediante el cual el criollo hizo suyas las circunstancias americanas con la consiguiente transformación de su ser". Algunos hombres impulsados por esta rebeldía resolvieron la contradicción que implicaba que las circunstancias americanas fueran ajenas a su ser. Como ejes de este proceso histórico, el rescate de la antigüedad clásica mexicana, el culto de la virgen de Guadalupe y, en general, la literatura barroca expresan esta circunstancia, en la que los criollos supusieron la protección divina y exaltaron las circunstancias que dejaban ya de ser ajenas: "La veracidad ahucinante del mundo que inventó el criollo como el suryo, debió imponérsele con la misma arrolladora certeza que se le impone al creyente la infinita bondad de Dios, pese a los injustos y adversos embates que affigen su vida o a los más insidiosos argumentos del escéptico" (p. 28).

²⁰⁰. A eso se debe desde la ausencia de una teología moderna hasta la general "adopción de un eclecticismo neutro filosófico y científico)

Dividido entre la exigencia de ser fiel a la tradición y el anhelo de renovación, el criollo colonial quedó "paralizado en una encrucijada": "aspiró a la independencia en su modo de ser histórico, pero sin la autonomía; quiso los beneficios de la modernidad, pero no la modernidad misma. Y ya se podrán columbar las trágicas consecuencias cuando, políticamente independiente, tuvo que orientar su destino con la funesta herencia de esas dos contradicciones" (²⁰¹).

MÉXICO INDEPENDIENTE

Aunque O'Gorman ya se había ocupado de personajes y temas relacionados con la historia del México independiente (²⁰²), en 1977 dio a conocer una breve síntesis que fue, asimismo, una muestra excelente de su concepción de la historia y del trabajo del historiador: México: el trauma de su historia es un sólido edificio interpretativo, sin notas al pie, ni bibliografía, ni fechas, pero que proporciona una idea de la historia nacional "en la unidad fundamental y subyacente de su acontecer como proceso de identidad". Esta idea también "puede asemejarse a la proporcionada al médico por una exploración radioscópica, no por espectral mentirosa o despreciable, antes cierta y necesaria para el aprecio del

²⁰¹. O'Gorman. "La doble interna contradicción...", *op. cit.*, p. 25, afirma que la bibliografía del Virreinato muestra de lo que ocurre cuando "la pretensión de poseer una verdad eterna y absoluta del proceso histórico se posesiona de la conciencia de un pueblo".

²⁰². Ver en este mismo trabajo pp. 79-81

estado de salud del paciente y de su preservación futura" (203). Como este doble propósito se sustenta en la "doble" función del **conocimiento histórico** (la **teórica**, que explica el movimiento anterior de la sociedad, y la **social**, que dota de **inteligibilidad** del pasado en función de los requerimientos del presente), le dedicamos este pequeño apartado.

El punto de partida es la aparición de México como "entidad nueva y singular", pero heredera de la "contradicción" del alma novohispana. Con la independencia, el criollo tuvo que asumir la elección largamente soslayada entre la fidelidad a la tradición y el anhelo de renovación. A partir de entonces, "la actualización del ser nacional se convirtió en el problema político por antonomasia (de las cuatro y media décadas siguientes de nuestra historia" y la construcción del Estado y de la nación se ligaron con la construcción del pasado y el futuro que se anhelaba para ese nuevo ser político y cultural. Por eso, la "biografía nacional" mostró un "proceso de forcejeo por encontrarle un fundamento histórico a nuestra individualidad a fin de poder cobrar conciencia de lo que somos" (204). La principal expresión de esta lucha, la pugna entre liberales y conservadores que predominó hasta el porfiriato, ventiló "la cuestión del modo de ser nacional, lo que hace de él, el suceso eje de nuestra historia" (205).

Sin embargo, esta definición del "ser nacional" cobró inteligibilidad referida a la existencia de los Estados Unidos que, con su prosperidad económica y estabilidad política, encarnaban la "modernidad" de la que tan cuidadosamente se había aislado a la Nueva España. Recordemos que el novohispano

²⁰³ . O'Gorman México: el trauma..., p. XII. El libro originalmente fue concebido como epílogo de La invención de América.

²⁰⁴ . La supervivencia política..., op. cit., p. 8

²⁰⁵ . México..., op. cit, p. XI

había planteado y solucionado el problema de su "autoafirmación", "al margen de la gran dicotomía que da razón de ser de la existencia de las dos Américas; es decir, la disidencia entre el tradicionalismo ibérico y la modernidad anglosajona" (206). Al salir a la "intemperie" de la modernidad y plantear el problema del **modelo**, apareció el conflicto entre la corriente del tradicionalismo monárquico hispano-europeo, representada por el partido conservador, y la tendencia "democrática, republicana" y de inspiración ilustrada, encarnada por el grupo liberal. Ambas compartían un orgullo exagerado y autocomplaciente por su raíz hispánica y católica y estaban igualmente influidas por el ejemplo de la prosperidad de los Estados Unidos. También ambas compartían un anhelo similar de renovación, pero bajo distintas premisas. Veamos cuáles.

Los conservadores querían modernizar al país, pero sin dejar de ser fieles a la tradición católica e hispánica. Estaban regidos por una **visión providencialista** de la historia, la cual veía en la ortodoxia católica el único modo "**auténtico**" de realizar el destino del hombre. Por eso, fijaron su proyecto en el pasado y buscaron mantener la vigencia de los valores y principios en que se había sustentado la sociedad colonial. Así, aspiraron a la "prosperidad material" de los Estados Unidos, pero sin adoptar, por ello, su **modo de ser**, considerado como **inauténtico**. Aunque no explicaban por qué un ente **auténtico** tenía que valerse de los medios del **inauténtico** y, por consiguiente, "por qué el inauténtico es próspero y no el auténtico", supusieron que los medios para lograr esa prosperidad eran accidentales y, por eso, podían ser logrados sin gran dificultad. El Segundo Imperio fue el ensayo que actualizó la

²⁰⁶ . *Ibid.*, p. 19

solución conservadora de acuerdo con sus auténticas posibilidades y cediendo a las exigencias propias de la solución contraria.

Por su parte, los liberales tampoco abjuraron de sus raíces hispánicas, pero quisieron ser como los Estados Unidos. Deslumbrados por su prosperidad, pensaron que México no difería esencialmente de ese país. Su visión **progresista** de la historia veía a las sociedades en diversos estadios de una misma secuencia lineal de progreso. Por eso pensaron que éstas, como entes atrasados o adelantados, eran lo esencial en tanto que el devenir era "accidental". También pensaron que el principio ilustrado de la **libertad natural** de todos los hombres, que creían compartir desde la época colonial, los acercaba a una etapa más adelantada: una posición similar a Norteamérica. Sin embargo, canjear el propio modo de ser significaba aceptar la diferencia. Además, todos los entes históricos son, por esencia, iguales o no lo son y esto anula la etiqueta de atrasados o adelantados. En todo caso, si el devenir implicaba ser como los Estados Unidos, no habría ninguna diferencia en "ser" los Estados Unidos. Y los liberales nunca pensaron llegar hasta ese extremo, ya que su rechazo por el pasado se limitaba a su aspecto "virreinal" (su despotismo, carencia de libertad e ilustración, etcétera). En resumen, su proyecto terminó por reconocer "a posteriori", el "a priori" de la tesis contraria, es decir: la necesidad de mantener el modo de ser colonial.

Con esto el problema de la **identidad** de la nueva nación quedó encerrado en una falsa "disyuntiva entre dos posibilidades" (seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial o la de ser, por imitación, como los Estados Unidos) que resultó ser, en el fondo, "una disyuntiva entre dos imposibilidades: la de la tendencia conservadora, por la necesidad ineludible de atender a las exigencias de un porvenir que se ofrece como alucinante; la de la tendencia liberal por necesidad, no

menos ineludible, de atender a las exigencias de un pasado venerable y venerado" (207). En esta "encrucijada de incompatibilidad" entre pasado y futuro, ambas tesis resultaron idénticas: ambicionaban los beneficios de la modernidad, pero no la modernidad misma, y se apoyaban en la supuesta existencia de un ser hispánico deseable de conservar. En este sentido fueron "dos teleologías igualmente esencialistas e igualmente metahistóricas": Una, "la teleología de unos designios providenciales", y otra, "la de unos designios de la naturaleza". Finalmente la disyuntiva de "imposibilidades" se redujo a un conflicto de orgullos que se soslayó la diferencia que separaba a México de los Estados Unidos (208).

Del desengaño derivado de la historia posterior, los liberales inventaron el mito del "big bad wolf": el vecino antes admirado que se conjuga ahora con el grupo conservador para perpetuar el orden colonial y así mantener su hegemonía. En el fondo este "maniqueísmo trascendental" implicó una evasión de la historia misma y llevó a un abandono de la propia responsabilidad. Y al reconocer la necesidad de mantener un "modo de ser" específico, el anhelo de modernidad se volvió vergonzante: se supuso que sin renunciar a la vida espiritual la riqueza material llovería. En general, Hispanoamérica compartió este sentimiento como una mitología exorbitante. Así Rodó exaltó la superioridad de la riqueza espiritual de Ariel frente al puro bienestar material de Calibán; en México, José Vasconcelos fue el principal difusor de esta idea en sus "delirantes obras" La Raza cósmica e Indología. Después de afirmar la "superioridad espiritual" de los pueblos indígenas con respecto a los sajones (particularmente frente al de los Estados Unidos), se llegó a la conclusión de que había sido un error

²⁰⁷ Ibid., p. 34

²⁰⁸ El fracaso del Segundo Imperio demostró que en México, a la inversa de la Europa del siglo XIX, "monarquía y liberalismo fueron, por motivos históricos insuperables, conceptos antitéticos irreductibles". Ibid., p 86

imitar a los norteamericanos, porque Iberoamérica ya tenía su propio modelo, un modo de ser que le es "cosustancial": su único y verdadero ser heredado de la Colonia. En esa fidelidad alcanzaría su realización plena y auténtica. En todo caso, dejarse engañar fue un desvío: la experiencia necesaria "para alcanzar la revelación de la verdad ontológica iberoamericana" y que abría una nueva esperanza nada menos que para toda la humanidad (²⁰⁹).

El régimen porfirista fue "el suceso político y social más visible" de la coincidencia entre liberales y conservadores, el desenlace lógico del conflicto. Con el presidente-emperador Díaz el país pudo aspirar a la modernidad (por medio de un programa social y económicamente progresista (de tendencia e inspiración modernas) sin abandonar el propósito de preservar el modo de ser tradicional (al fortalecer la conciencia de una nacionalidad de carácter e idiosincrasia hispánicos". Díaz combatió a los fantasmas

²⁰⁹ Ibid., p. 64. En 1943, O'Gorman, "Sobre un libro de Ramón Iglesia", en Cuadernos Americanos, no. 4, 1942, pp. 168-169, recomendó poner a "prueba histórica", "la tesis de Scheler tan bellamente expuesta en su estudio sobre el resentimiento", ya que "sería una vía para insertar las cosas de América en la trayectoria de las preocupaciones fundamentales de la Cultura". Pues bien, en este "diagnóstico" de la historia de México se adivinan algunas consideraciones derivadas de Scheler. Señalamos solamente la más significativa: el "evangelio de la esperanza" exalta una supuesta superioridad moral propia y concede al rival una maldad inherente a su naturaleza. El "resentimiento" es un "auto-envenenamiento psicológico". Se produce cuando el sujeto reprime la habitual descarga de sus reacciones violentas (odio, venganza o envidia) después de haber sido atacado u ofendido: "Reprime porque el afectado no se cree capaz de conseguir la compensación directa de su ofensa. Por tanto el resentido es débil, impotente, (...). Querría los bienes que los otros tienen y de los cuales se siente privado, pero no se atreve a contender con ellos". El resentido apela a quienes se sienten impotentes como él: "la suma de las actitudes débiles dará fuerza a unos ideales endeble, pero que permiten una compensación ilusoria a hombres vitalmente decadentes". Ver Francisco Gomá, "Scheler y la ética de los valores", en Historia de la ética III, pp. 308-313. Savater, Panfleto contra el Todo, op. cit., pp. 145-173, afirma que el resentimiento es "una larga rumia, un sacar a solas de las entrañas la ofensa recibida -ofensa cuyas diversas modalidades se resuelven en esta: hay otro mejor y más feliz que yo", hasta que el mejor que yo se convierte en malo precisamente por ser mejor y "su felicidad un engaño pasajero que habrá de pagarse en infelicidad eterna...o histórica derrota".

coloniales con un cientificismo progresista que, como la "expresión inequívoca de la voluntad de ser modernos", provocó un cambio en el clima espiritual y "amenazó con la ruina a la fortaleza de aquel modo de ser del pasado colonial". Paradójicamente, el "orden y progreso" del porfiriato cobran significación como una liberación de la falsa disyuntiva.

Frente a estos méritos del porfiriato, la revolución significó un retroceso. Como correctivo de los excesos del régimen, cuya camarilla atrajo el odio popular, hubiera sido su desenlace lógico, pero como bandera de la modernidad no se justifica. Como vio Justo Sierra, no era una revolución sino una "evolución" lo que requería México. La revolución desenterró un conflicto que ya no tenía razón de ser (con la fabricación de un "falso enemigo") y le concedió un sentido metahistórico, de hecho en sí. El resultado fue una historia condenada a una lucha sin fin, una pugna sin posible desenlace. Además de revivir la viciosa manera de plantear el problema de la identidad como un modo de ser propio y verdadero "de superior jerarquía moral", el big bad wolf volvió y su amenaza proporcionó un excelente medio para descargar la culpa propia. Mientras más inmenso su poderío, "más heroica la víctima y más desobligada respecto a las causas de las desgracias que la afligen". Esto dio lugar a un patológico nacionalismo y una complaciente autoestima con los que, en medio de una "cacería de brujas a merced del poderoso en turno" (que aún no ha terminado), los neoliberales convirtieron a la Revolución en gobierno y luego en la misma encarnación de la patria. ⁽²¹⁰⁾.

²¹⁰ . Isaiah Berlin, Contra la corriente, p. 429, distingue la **identidad nacional** (conjunto de rasgos étnicos, culturales, etc., compartidos por un grupo social) del **nacionalismo** propiamente dicho, que es la inflamación o exacerbación de la conciencia de identidad y diferencia de tal grupo, producida en la mayoría de las ocasiones por la hostilidad de otros colectivos y la persecución sufrida por la identidad nacional. De esta manera, el nacionalismo parece gestarse de una actitud protectora o despectiva hacia los valores tradicionales de una sociedad y es resultado de un orgullo herido y una sensación de humillación entre sus hombres más conscientes. Sin embargo, esto no es suficiente: "la nación debe,

Sin embargo, la "realidad" a la que se ha dado la espalda sólo es una manera "inadecuada" de comprenderla. No es algo que se ignore, sino algo cuyo destino se desconoce. El desconocimiento de la razón de ser de los dos mundos generó explicaciones basadas en improbables ideas sobre el sentido de la historia. Pero la diferencia "acusa una mudanza histórica" dentro de un proceso "dinámico temporal entitativamente mutante". En la modernidad de Europa no hubo el abandono de una "etapa" más atrasada a otra más "adelantada", sino, resalta O'Gorman, "el abandono de una manera vigente de concebir al hombre, su lugar en el cosmos y su destino en la historia, para ser sustituida por otra manera nunca antes ensayada" (211).

La modernidad no es una única vía de realización, pero "tras de una decantación milenaria, la cultura de Occidente orientó el destino humano hacia la única forma de civilización capaz de responder con eficacia al reto del ambiente cósmico en que se encuentra inmerso el hombre. El dominio sobre la naturaleza es, sin duda, su mayor éxito y más justificado timbre de gloria, y a ello se debe la índole ecuménica de la civilización europea o mejor dicha, euroamericana. Por ahora no hay otra" (212). Es en este sentido que "la misión primordial del conocimiento histórico es la de un vigía que alerta la

cuando menos potencialmente, sostener dentro de sí un grupo o clase de personas que estén en busca de un foco para la lealtad y autoidentificación, o tal vez una base de poder, no proporcionada ya por las fuerzas primitivas de cohesión -tribal, religiosa, feudal, dinástica o militar". Como se observa, es indispensable la creación de una imagen de la nación (aún en forma embrionaria) en virtud de una serie de factores de unificación nacional -lenguaje, origen étnico, historia común (real o imaginada)-, con ideas y sentimientos relativamente articulados en las mentes de algunos miembros social e históricamente más preocupados, aunque menos articulados, y hasta ausentes del grueso de la población. Esta imagen nacional despierta, ante todo, cuando se la enfrenta a un enemigo común.

²¹¹ . Ibid., p. 114

²¹² . Ibid., p. 117

conciencia de lo que somos en trance permanente de lo que podemos ser" (²¹³). Asumir la empresa de "irnos inventando" requiere un despertar que reconozca a ese universalismo como circunstancia histórica "fundamental" de nuestro tiempo. La condición es "superar el egocentrismo nacionalista" y abandonar la perniciosa idea de un modo de ser dado. Con todo, esto apenas se abre una posibilidad que cuenta sólo como eso: una posibilidad que ni es la única ni se cumplirá por inercia.

²¹³ Ibid., p. 116

PLANTEAMIENTOS CRITICOS

"El debate es el crisol
donde se afinan y
apurán las verdades".

O'Gorman.

Consideramos conveniente exponer la "idea de la historia" de O'Gorman (como el proceso "inventivo de formas y entes peculiares") y, con ella, su respectivo análisis de los procesos históricos de América, Nueva España y México, por dos motivos: por una parte, para mostrar la **unidad y coherencia** de su pensamiento, y por la otra, para entender, en este apartado, las diversas reacciones críticas motivadas por sus planteamientos, especialmente en el terreno historiográfico. Para este último propósito son muy significativas las polémicas que O'Gorman sostuvo con otros prestigiados historiadores, todos ellos representantes distinguidos de tendencias "interpretativas" diferentes en el quehacer histórico. Elegimos cuatro representativas: sobre la idea de la empresa colombina como "descubrimiento de América" (con Marcel Bataillon), sobre las ideas y hechos de fray Bartolomé de Las Casas (con Lewis Hanke), sobre el Libro perdido de Fray Toribio Motolinía (con Georges Baudot, Lino Gómez Canedo y Javier Aragón) y sobre el "Encuentro de Dos Mundos", como concepto "inadecuado" para comprender el sentido del primer viaje colombino (con Miguel León Portilla).

La exposición de los debates sigue un orden cronológico, pero con énfasis en la relación temática. Por ejemplo, la polémica entre O'Gorman y Marcel Bataillon se relaciona en sus puntos principales con la discusión que, años después, sostuvo O'Gorman con Miguel León Portilla; por eso, ambas son abordadas como episodios de una concepción similar del viaje colombino como el "descubrimiento de América". Por lo demás, Bataillon y León Portilla intentan cuestionar dos obras fundamentales de O'Gorman: La idea del descubrimiento de América y la invención de América. Pero, en ambos casos, la diferencia de opinión se sustenta también en una diferente "concepción" de la historia. En la polémica sobre los frailes Bartolomé de las Casas y Toribio Motolinía resalta una diferente perspectiva en cuanto a la manera más adecuada de entender la obra y vida de estos personajes en sus respectivos contextos históricos. Asimismo, se observa en todo momento una valoración desigual de la documentación y de su función en el establecimiento de la verdad histórica.

Conviene mencionar que O'Gorman ha logrado mucho provecho con la confrontación de sus ideas, pues ha "afinado", prolongado y profundizado sus estudios al respecto. Y, de casi todos los casos mencionados, ha realizado nuevas y originales aportaciones. Pero, sin más preámbulo, pasemos a exponer los aspectos principales de estas polémicas.

A) LAS DIFERENCIAS CON LEWIS HANKE ACERCA DE

F. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.

En diversas ocasiones, antes y después de 1950, O'Gorman se había ocupado de las ideas de fray Bartolomé de Las Casas en sus estudios principales (²¹⁴). También había expresado tempranamente sus desacuerdos con el prestigiado historiador norteamericano Lewis Hanke, especialista en la obra del fraile dominico. Estos desacuerdos dieron lugar a una interesante polémica entre ambos estudiosos que, en sus puntos principales, muestra de dos maneras diferentes de concebir e interpretar los hechos históricos y el trabajo del historiador; dos perspectivas que, por otra parte, también responden a distintos intereses y temperamentos. Ambos están de acuerdo en que la mejor manera de comprender la obra de Las Casas es sitúandola en su respectivo contexto histórico. Sin embargo, la obra del dominico tiene un sentido distinto para ambos historiadores. Porque conviene señalar que si bien esta polémica confrontó dos "interpretaciones" diferentes sobre una misma obra y un mismo personaje, se basó mínimamente en la aportación de "nueva documentación" (en este caso "probatoria") por cada una de las partes involucradas. A continuación se ofrece un breve resumen de ambos puntos de vista en una secuencia cronológica (²¹⁵).

²¹⁴. Sobre el tema ver O'Gorman "La naturaleza bestial del indio americano", en Filosofía y Letras (1941), Fundamentos de la historia de América (1942, en especial su original análisis de De unico vocationis modo) y La idea del descubrimiento de América (1951). Pero una de sus aportaciones fundamentales fue su edición de la Apologética Historia Sumaria (1963) de Las Casas. Un resumen global con las ideas de O'Gorman al respecto puede verse en el ensayo "La idea antropológica del P. Las Casas", en Historia Mexicana. V. XVI, no.3, 1967, pp. 309-319

²¹⁵. Ver la reseña de Carmen Ramos, "Edmundo O'Gorman como polemista", en Conciencia y autenticidad..., op. cit., pp. 49-58

EL INICIO

En su reseña de The struggle for justice in the conquest of America (y después de resaltar los méritos del libro), O'Gorman mostró su desacuerdo con la tesis principal: que "la empresa española de América fue también (...) una empresa de orden espiritual, cuya más alta significación debe leerse en el anhelo de justicia que la informa" (²¹⁶). Porque ver en la realidad histórica del siglo XVI una lucha en "pro de la justicia" no es problema, añade O'Gorman, si por esto se entiende solamente el reto planteado por la "problemática realidad americana" de ese tiempo. Sin embargo, agrega, ¿hasta qué punto pueden coincidir los conceptos de justicia de un español del siglo XVI y de un ciudadano norteamericano de nuestros días? Al suponer "la igualdad" de ambos, Hanke otorgó un valor absoluto e intemporal al concepto moderno de justicia.

Pero la discrepancia se ahonda al abordar la célebre polémica ocurrida en Valladolid (1550-1551) entre el Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Por una parte, Hanke creyó que la justicia estaba del lado de Las Casas y que a Sepúlveda no le asistía ninguna razón (es decir, vio a uno de los partidos contendientes como el "portador de la verdad"). Por la otra, O'Gorman sostuvo que "la justicia está de ambos lados" y que "es la circunstancia por la cual la controversia tiene el alto significado histórico que en efecto tiene" (²¹⁷), porque tanto Las Casas como Sepúlveda encarnaban dos diferentes puntos de vista frente al mismo problema, puntos de vista contradictorios pero acordes con el clima espiritual del siglo XVI, ya que respondían a dos conceptos distintos de humanidad. En suma: una diferencia en el "modo de ser" que refiere el choque de dos mundos históricos distintos,

²¹⁶. O'Gorman "¿Lucha pro justicia?", en Cuadernos Americanos. No. 5, 1949, p. 216

²¹⁷. Ibid., p. 218

"en cuanto que son distintas las creencias básicas en que se sustentan". No es que las tesis de Las Casas hayan sido "más justas" en su momento, sino que se ajustan mejor a la noción histórica de justicia que, bajo la especie absoluta, se forjó "la modernidad a la cual todavía estamos tan anclados" (²¹⁸). Por lo demás, si bien los argumentos de Las Casas resultan más convincentes en nuestros días, hay que señalar que ninguno de los dos contendientes triunfó en su momento. De esta manera, lo que Hanke ve como una lucha en "pro de la justicia" es en realidad, dice O'Gorman, la manifestación de una profunda crisis intelectual que, en el siglo XVI, acompañó al "advenimiento del hombre moderno" (²¹⁹).

En otro punto fundamental, O'Gorman discrepa de la interpretación de Hanke sobre la discusión entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda acerca de "la naturaleza del indio americano". Para O'Gorman se trata de una cuestión aún más profunda: el indio americano sólo es un motivo para discutir sobre la naturaleza del hombre en general. Las Casas y Sepúlveda partieron de la misma premisa: el concepto aristotélico-cristiano acerca de la naturaleza del hombre, por lo que la discusión tenía el objetivo de aclarar si el indio caía en la categoría de "siervo por naturaleza", apuntada por Aristóteles. Sepúlveda aceptó la existencia de los siervos por naturaleza, pero Las Casas postuló una "igualdad natural" de todos los hombres que ya no es un postulado fundamentalmente cristiano, porque "no es la igualdad en el plano metafísico de lo divino, sino en el reino físico de la naturaleza". Para Las Casas los indios son hombres y, si todos los hombres por definición ontológica son iguales, no podían ser siervos por naturaleza (²²⁰).

²¹⁸ "Las Casas, más moderno que Sepúlveda, anda más alejado del cristianismo de su época que su opositor". *Ibid.*, p. 219

²¹⁹ *Ibid.*, p. 222

²²⁰ *Ibid.*, p. 221

Hanke concibe a Las Casas como un paladin de la causa del indio americano. Por eso, afirmó que el dominico habia postulado al "metodo pacifico" como el "único valido" para atraer a los infieles. Por su parte, O'Gorman consideró que Las Casas, como escolástico, defendía la "justicia" de ciertas guerras, pero como la "guerra justa" podia usarse en contra de los nativos se apartó de su escolasticismo e intuyó que la única manera válida de predicar era por medio del "convencimiento racional". Y la guerra debía ser abolida como un obstáculo para tal convencimiento. Por eso, su "pacifismo", dice O'Gorman, "no es ni puede ser método"; es, cuando mucho, una "condición" para el convencimiento por medio de la razón. De ahí que el **racionalismo** de Las Casas radique en la defensa del método racional. También es por eso que el dominico es una figura representativa del siglo XVI: es "una mente que acusa el tránsito entre el escolasticismo en que se formó y el racionalismo que vislumbró" (221).

LA CRITICA DE HANKE

Tiempo después, al reseñar algunas ideas de O'Gorman sobre Las Casas, Lewis Hanke señaló que el historiador mexicano interpretaba arbitrariamente la obra del dominico desde categorías extraídas del existencialismo contemporáneo, incluso se preguntó si O'Gorman "no habla de otro personaje histórico con el mismo nombre" (222). Con este principio, el historiador norteamericano centró su crítica en diferentes textos de O'Gorman. A continuación algunos de sus argumentos:

²²¹ . Las Casas no es un pensador tan puramente cristiano como se ha pensado, señala O'Gorman, por eso "andando el tiempo se encontró en el pórtico de las Meditaciones metafísicas de Descartes". Ibid., p. 224

²²² . Hanke "¿Bartolomé de Las Casas Existencialista?", Cuadrenos Americanos. V. LXVIII, no. 2, 1953, p. 176

1.- Hanke no esta de acuerdo con la afirmación de O'Gorman de que la actitud de Las Casas, al embarcarse en el experimento de la Vera Paz, "no difiere en nada esencial de la del fisico que, armado de una hipótesis, interroga a la naturaleza". Hanke considera que O'Gorman le atribuye a Las Casas un espíritu "científico-experimental" (que, obviamente, no pudo haber tenido) y que, por eso, la campaña referida tuvo todas las características de un "experimento fisico" (²²³).

2.- Discrepa también de la interpretación de O'Gorman sobre la idea de Las Casas acerca del "único modo de atraer a los indios a la verdadera religión". Según O'Gorman, Las Casas pensaba que el convencimiento racional era el método más idóneo y el único válido, puesto que suponía, como fundamental, la "igualdad" en cuanto a la "razón" entre el europeo y el americano, pues es justamente esa "racionalidad" el más típico de los atributos del hombre. Pero Las Casas, difiere Hanke, llegó a esa conclusión porque la doctrina cristiana y los padres de la iglesia lo convencieron de que ese era el verdadero camino correcto, a pesar de la vigencia del concepto de la "guerra justa". No es, como dice O'Gorman, que la evangelización por medio de la paz haya sido, en realidad, la evangelización por medio de la razón, puesto que el persuadir a los infieles para que aceptaran la fe por medio de la razón estaba "sólidamente basado en el ejemplo y en la doctrina cristianos". Por eso, aunque Las Casas creía que en determinadas condiciones la guerra podía ser "justa", la rechazaba fundamentalmente por resultar contraria a la "doctrina cristiana": "La práctica de emplear la fuerza y la guerra para propiciar la expansión del cristianismo era directamente contraria a la fe que se predicaba, sostenía Las Casas, y de ahí que abogara por la comprensión pacífica" (²²⁴). Y añade en otro momento: Si este énfasis de Las

²²³ . Ibid., p. 8

²²⁴ . Ibid., p. 184

Casas en la "comprensión" fuera evidencia de un pensamiento "precartesiano", como piensa O'Gorman, "habría tantos racionalistas tanto en España como en las Indias" (²²⁵).

3.- En otro aspecto importante, Hanke está en desacuerdo con la afirmación de O'Gorman de que "todo el pensamiento de Las Casas es fundamentalmente aristotélico" y que Sepúlveda "es tan cristiano como Las Casas". Según Hanke, Las Casas rechazó el "dictum" de Aristóteles acerca de que los indios no eran inferiores y, por tanto, siervos por naturaleza. En su polémica con Sepúlveda, Las Casas mantuvo una postura opuesta y aceptó que hay ciertos hombres esclavos por naturaleza (que serían numéricamente escasos), pero terminó por negar esa categoría y sus estudios llevan a la conclusión de que ninguna nación merecía semejante vida. Sepúlveda consideraba lícita la guerra contra los indios (por sus pecados e idolatrías contra natura, por la tosquedad de su naturaleza, para esparcir la fe y para proteger a los débiles dentro de las propias huestes nativas); sin embargo, la defensa de Las Casas no consistió en afrontar directamente a Aristóteles, sino mostrar que la doctrina de la sevidumbre natural no se debía aplicar a los indios (²²⁶).

Para O'Gorman, resume Hanke, Las Casas "no fue un intelectual honrado sino un falsificador de la historia", no fue un pacifista sino alguien capaz de recurrir a la guerra; finalmente, "no un cristiano sino un aristotélico". En última instancia, Hanke acepta que a Las Casas se le debe juzgar "como un hombre de su tiempo". En este sentido, el historiador norteamericano piensa que O'Gorman también acusa a

²²⁵. Ibid., p. 181-182

²²⁶. "Las Casas hizo un flaco servicio a Aristóteles, con el propósito de refutar su aplicación de su doctrina a los indios". Ibid., p. 188

Las Casas de "falsear" la historia de la misma manera que otros historiadores ya habían pretendido hacerlo, pero sin aportar las pruebas (²²⁷).

LA REPLICAS DE O'GORMAN

La respuesta de O'Gorman es lacónica: afirma que Hanke no tomó en cuenta la variada fecha en que sus escritos fueron redactados y que las citas son usadas en un sentido diferente al de su contexto original (²²⁸). En tre otras cosas, Hanke omitió la tesis central de O'Gorman de que Las Casas es una figura solicitada por dos exigencias contrarias: "el trascendentalismo cristiano y el inmanentismo moderno" (idea expuesta detalladamente en La idea del descubrimiento de América). Además, Hanke presenta, como si fuera de O'Gorman, el error de creer que existe una "contradicción" entre Aristóteles y el cristianismo. El historiador norteamericano, dice O'Gorman, "todavía no se entera del recio y multiseccular vínculo que une al aristotelismo con el pensamiento cristiano, puesto que (...) presenta esos idearios como extremos de una disyuntiva irreconciliable" (²²⁹). Por otra parte, O'Gorman aclara que no hubo ningún deseo de "ridiculizar" a Las Casas por el hecho de haber considerado las diversas vertientes de su pensamiento, sino que se debió al afán de entenderlo con autenticidad, lo cual hacía necesario "aceptar por entero el sistema de sus ideas y sus creencias para no mutilarlo ni desfigurarlo" (²³⁰).

²²⁷ . Ibid., p. 191

²²⁸ . O'Gorman "El método histórico de Lewis Hanke", en Cuadernos Americanos. V. LXIX, no. 3, 1953, pp. 210-215

²²⁹ . Ibid., p. 214

²³⁰ . Ibid., p. 215

ECOS POSTERIORES

En 1966, O'Gorman consideraba que las ideas y los hechos de fray Bartolomé de Las Casas ejercieron una influencia importante en los grandes problemas sociales y políticos de su tiempo; por ello, siguen en el centro de una larga batalla, "más encaminada al proselitismo que al convencimiento del contrario" (²³¹). Por una parte, Las Casas es el "campeón del humanitarismo" y el "padre de los indios": el testigo de cargo contra el tradicionalismo español en pugna con la modernidad (al combatir la injusticia, la crueldad y la ignorancia) (²³²). Por la otra, es el artífice de la "leyenda negra", el enemigo de su patria que, por medio de la exageración y la extravagancia, doctrinal y política, desvirtuó ante los ojos del mundo la mayor empresa civilizatoria que haya conocido Europa (²³³). De este modo, dos imágenes de Las Casas quedan en constante pugna buscando imponerse la una sobre la otra. Lo más curioso, señala O'Gorman, es que estas imágenes no giran en torno a "nada tan elemental y objetivo", como puede ser el establecimiento de un hecho o el hallazgo de un nuevo testimonio, "sino de la naturaleza misma de la

²³¹ O'Gorman "Prólogo" de Bartolomé de Las Casas Los indios de México y la Nueva España. Antología, p. XI

²³² Como precursor del indigenismo moderno, las interpretaciones actuales sobre Las Casas se rigen más por el proselitismo que por el "desinteresado" deseo de comprender. Con frecuencia, esto motiva expresiones carentes de "objetividad". Al respecto ver los comentarios de O'Gorman sobre la opinión de Laurette Sejourmé referente a la polémica entre Las Casas y Sepúlveda (en el volumen 21 de la colección Historia Universal Siglo XXI: América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas (México-Argentina-España, Siglo XXI, 1971) en Estudios de Historia Novohispana, V. 5, 1974, pp. 233-239. Años antes, en la misma publicación (v. IV, 1971, pp. 163-168), O'Gorman había comentado, en términos similares, el libro Las Casas et la défense des indiens, présenté para Marcel Bataillon et André Saint-Lu (Collection Archives. Paris, Julliard, 1971).

²³³ Menéndez Pidal, El P. Las Casas y Victoria (1968), pp. 9-64 y El padre Las Casas. Su doble personalidad (1967).

tarea histórica, siempre atendida a las diferencias en los intereses, en las simpatías y aun en el temperamento de los historiadores" (²³⁴). Esto demuestra que, aunque los acontecimientos son los mismos, no siempre son iguales. Sin embargo, una conciliación es tan improbable como si de repente el Sr. Lewis Hanke "se convirtiera en Ramón Menéndez Pidal y viceversa". Por eso, en lugar de rechazar la contradicción hay que aceptarla, "no como un dilema necesario sino como un hecho cuya indole contradictoria es necesario reconocer" (²³⁵).

Como decidirse por uno de los extremos implica negarle realidad al otro, es necesario reconocer que estas dos imágenes son elementos constitutivos del "ser histórico" de Las Casas, porque la realidad histórica no es algo ajeno a las imágenes que se tengan de ella, "no es algo idéntico a sí mismo que permanezca inmovible como una cosa ya hecha para siempre". De ahí que la realidad histórica de Las Casas "está en la idea que de él se tenga, por la sencilla y definitiva razón de que es el único modo en que puede existir en nuestro presente". En todo caso, la misión del historiador no es reducir el dilema, sino tratar de explicarlo (²³⁶). Si bien la polémica en torno al padre Las Casas es reflejo de una

²³⁴ . O'Gorman "Prólogo" de Los indios de..., op. cit, p. XII

²³⁵ . "La exigencia de la no contradicción en todos los órdenes y las esferas del conocimiento es síntoma de un verdadero vicio de la mente humana que, con olvido de sus propias limitaciones, aspira a alcanzar la excelencia absoluta e intemporal de una única verdad inmovible, sólo reservada a un entendimiento a lo divino". Ibid, p. XIII

²³⁶ . Algunos portavoces de los ideales **modernos** del humanismo **democrático y liberal** se valieron de las ideas de Las Casas contra la tradición persistente en la ideología política de la monarquía española. La raíz de la apología de las Casas, en su sentido actual, aparece en la Ilustración. El abate Raynal, Voltaire, Robertson se apoderaron de la Brevisima historia de la destrucción de las Indias y difundieron una imagen de Las Casas como precursor de un ideario ético opuesto a las viejas virtudes cristianas. En el otro extremo, España acumuló cargos contra el dominico: su responsabilidad en la "leyenda negra" (a pesar de que el inculpado siempre creyó que su batalla por los indios era una batalla por el bien y honor de España). En el siglo XIX estas consideraciones alcanzaron su madurez con el impulso de las corrientes ideológicas del romanticismo político en especial del **indigenismo** (nacido en el tiempo de la emancipación colonial) y de su contraparte, el **hispanismo**. Desde entonces, no se puede evadir esta tónica. Ibid, p. XIV-XV

gran pugna que provocó el advenimiento de la modernidad, se requiere de una conciencia "que nos apremia a comprender el pasado dentro del ámbito cultural propio de la época de que se trate". Esto implica "interpretar" desde nuestra propia perspectiva personal, pero comprendiendo que "nuestros ideales y valores no pueden ser la medida para entender los que animaron e inspiraron a los hombres de otras latitudes históricas" (237). Porque si Las Casas "defendió con denuedo a los indios y pugió porque se les hiciera justicia" y, en ese empeño, difamó la empresa española (exageró las crueldades de los conquistadores y las excelencias de los conquistados), "ya no hay igual justificación para los contemporáneos quienes han llegado a afirmar que Las Casas fue aristotélico sólo en la medida en que se colocaba en el mismo terreno que su adversario Sepúlveda y que "luchó por la justicia", pero como puede concebirla un ciudadano norteamericano de nuestros días (esto último en clara referencia a la postura de Hanke en The struggle for justice in the conquest of America) (238).

Las Casas es considerado como "precursor" de la modernidad y le atribuyen conceptos sociales y políticos que no tuvo ni pudo tener (239). Porque en todo caso, escribe O'Gorman, vivió un "ocaso" y la grandeza auténtica de su interpretación en la historia solamente se descubre "a la luz del moribundo sol que la alumbró". Sus nociones sobre la igualdad racional de los individuos de la especie humana, de los "derechos" de los señores indígenas en ser conservados en sus derechos temporales de dominio, o de la perfección natural de las sociedades de los aborígenes americanos, representan "el canto del cisne del cristianismo universalista de la escolástica en agonía". Su lucha no es la de ningún precursor, sino la

²³⁷ Ibid., p. XVI

²³⁸ Id.

²³⁹ Un buen ejemplo es el texto de Hans Magnus Enzenberger Fray Bartolomé de Las Casas. Una proyección al futuro, 1987.

de un "superviviente". Por eso, en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda los verdaderos protagonistas fueron el **cristianismo medieval** y el nuevo **cristianismo nacionalista** de los Austrias.

Las obras principales de Las Casas son la Apologética Historia Sumaria y la Historia de las Indias (aunque, por lo general, se concede primacia a esta última por el hábito de recurrir a las fuentes históricas como "canteras" de noticias sobre sucesos del pasado). Para Hanke la Apologética Historia Sumaria debió iniciarse alrededor de 1527 y estaba casi terminada en 1550, ya que fue usada por Las Casas en su debate contra Sepúlveda (²⁴⁰). Para O'Gorman, por su parte, la Apologética fue la obra de un hombre "que ha dejado atrás sus afanes de reforma en el orden práctico y que, colocado en la esfera teórica de sus convicciones religiosas y filosóficas, elabora amorosamente la imagen que se ha formado del mundo indiano, sin manchar la beatitud del cuadro sin la mención siquiera del nombre de alguno de los muchos contradictores que tuvo". Es un alegato para mostrar a las gentes del Nuevo Mundo; no un alegato para "aplantar" a Sepúlveda. En la estimación del propio Las Casas, la Apologética fue su obra fundamental. Eso debemos apreciar nosotros para "no perder contacto con el espíritu que le dio vida, y al falsear de esa manera la perspectiva del juicio, incurrir en el pecado mortal de la tarea del historiador" (²⁴¹).

²⁴⁰. En los últimos años, Hanke aceptó que "probablemente" el texto del manuscrito que se conoce de la Apologética fue "escrito después de 1552" pero opone algunos reparos en base al mismo texto. Hanke Uno es todo el género humano, pp. 181-183

²⁴¹. La Apologética y De unico vocationis modo contienen la doctrina antropológica y el ideario misionero de Las Casas. Sin embargo, Apologética terminó demandando la atención preferente sobre la Historia de las Indias, puesto que la terminó hasta el último detalle, mientras que la otra quedó incompleta. Completar la crónica de los sucesos de Indias le parecía secundario frente al interés de atender el problema que motivó todos sus afanes: el de combatir la opinión sobre la incapacidad racional de los indios. O'Gorman "Sentido y significación histórica de la 'Apologética Historia Sumaria'", en Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI, op. cit., pp. 87-119

B) LA DIFERENTE PERSPECTIVA DE LA EMPRESA

COLOMBINA (I)

(MARCEL BATAILLON Y EDMUNDO O'GORMAN)

Las diferentes interpretaciones de Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman sobre la empresa colombina de 1492 corresponden a dos modos distintos de **conceptuar** y otorgar **sentido** a los hechos históricos. Esta diferente perspectiva frente al acontecer histórico quedó manifiesta en la polémica que ambos historiadores sostuvieron entre 1953 y 1954 a partir del estudio crítico publicado por el erudito francés en el Bulletin Hispanique sobre el libro La idea del descubrimiento de América de O'Gorman. La réplica de este último apareció dos números después en la misma publicación, si bien hubieron varias cartas con las que ambos estudiosos buscaron aclarar sus respectivos puntos de vista ⁽²⁴²⁾.

Al principio de su reseña, Bataillon asumió los postulados de Crisis y porvenir de la ciencia histórica y elogió especialmente la intención de O'Gorman por superar la historia "secamente objetivista". Sin embargo, el historiador francés también consideró que para cumplir el objetivo de la nueva y ambiciosa investigación (el de "pasar en revista las sucesivas interpretaciones del descubrimiento del Nuevo Mundo desde el siglo XVI"), O'Gorman incluyó afirmaciones y cometió omisiones le que restaban méritos a su obra, particularmente en la primera parte (que Bataillon denomina la "etapa antigua" y sobre la que construye la parte más "sustancial" de su crítica). Sobre estos dos diferentes modos de concebir los hechos históricos presentamos a continuación un pequeño resumen.

²⁴². Los detalles de esta polémica fueron recogidos en el libro de Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman: Dos concepciones de la tarea histórica, op. cit.. También ver el ensayo de Carmen Ramos, op. cit., pp. 49-58

LA CRITICA DE BATAILLON

1.- De la que llama "la génesis de la historia del descubrimiento", Bataillon preguntó si la idea original de dirigirse a Asia, que animó a Colón, fue abandonada súbitamente o no. El historiador francés también deploró que O'Gorman hiciera tabla rasa "de Pedro Mártir de Anglería y Andrés Bernaldez, contemporáneos de Colón, así como del propio almirante". En general para Bataillon resultó imperdonable que no se incluyera la "etapa antigua" (del siglo XV) del "proceso americano" debido a que es en esa etapa cuando concurren tanto la hazaña como la interpretación de la misma: "en el origen, la génesis del descubrimiento y la génesis de su interpretación coinciden". De camino también criticó que O'Gorman no siguiera un "orden cronológico" y colocara a Gómara (1550) antes que a Oviedo (1535), ya que consideró que con esto se "violentaban" las fuentes (²⁴³).

2.- Bataillon atribuye a O'Gorman la afirmación de que, gracias a Amerigo Vesputio, los geógrafos e historiadores españoles concibieron a América como un continente nuevo e independiente de Asia: "O'Gorman está persuadido de que su idea moderna del 'continente americano' penetró en las mentes, con la misma claridad de un amanecer, a partir de la aparición del Mundus novus de Vesputio" (²⁴⁴). Sin embargo, aclara, el conocimiento geográfico del nuevo continente constituyó una empresa que se prolongó todavía por muchos años más. También consideró que O'Gorman fue injusto al "acusar" a don Fernando Colón por no haber mencionado el nombre de Vesputio al hacer la defensa

²⁴³ Bataillon "La idea del descubrimiento de América entre los españoles del siglo XVI". Ibid., pp. 17-22

²⁴⁴ Ibid., p. 31

ante la corona española de los títulos de su padre (debido a que la argumentación en favor de los derechos colombinos caía por tierra si se mencionaba a Vesputio). Don Fernando no mencionó a Vesputio, afirma Bataillon, porque en ese tiempo, nadie en España soñaba "con disputarle a Colón el título de primer descubridor de las Indias Occidentales" y agrega: "en la medida en que se pretendía aminorar la importancia de ese título, nadie soñaba en menoscabarlo en beneficio de Vesputio" (²⁴⁵).

3.- Bataillon también discrepó de O'Gorman acerca de la importancia y el sentido de la leyenda del "piloto anónimo". Afirmó que dicha leyenda "debió ser un juicio sobre la suerte y habilidad de Colón", pero que su principal importancia radica en el uso que de ella hicieron los cronistas españoles a favor de los intereses reales o colombinos (y para reforzar su afirmación expone la idea que de la leyenda tuvieron cronistas como don Fernando Colón, Las Casas y Gómara) (²⁴⁶).

4. - No estuvo tampoco de acuerdo con la "interpretación" que hizo O'Gorman de algunos autores del siglo XVI, en especial de Fernando Colón (presentado como "la tesis científica") y de Bartolomé de Las Casas (la tesis "providencialista"), pues "don Fernando Colón y Las Casas están de acuerdo en lo esencial sobre lo que Colón proyectó y sobre lo que hizo" (²⁴⁷). Ambos autores encarnan, para O'Gorman, dos diferentes "interpretaciones" de la hazaña de Colón. En contra de esta postura, Bataillon argumenta que casi todos los contemporáneos de Colón "consideraron el descubrimiento como algo providencial" y que, aunque es posible que ese providencialismo no tenga "el mismo acento

²⁴⁵ Ibid., p. 29

²⁴⁶ Ibid., p. 37

²⁴⁷ Ibid., p. 44

en todos los historiadores del descubrimiento" (²⁴⁸), no por ello está menos presente. Por eso le parecen incoherentes afirmaciones como la de que Las Casas fue un "moderno injertado en un cuerpo medieval" (²⁴⁹).

REPLICA DE O'GORMAN

Para O'Gorman, en lo general, la crítica de Bataillon se sale de la cuestión planteada en su libro, por eso no afecta en lo fundamental el análisis realizado. En principio aclara que no buscó resolver el problema de la "génesis de la historia del descubrimiento", ya que el libro no se refiere al "descubrimiento de América" "considerado como un hecho en sí", sino a la **idea** de que América fue descubierta. Como Bataillon no cuestionó "la idea misma del descubrimiento", sino que la dio por supuesta, muchas omisiones e ignorancias atribuidas al estudio no son legítimas, pues en el libro, afirma O'Gorman, el descubrimiento, como "ideación de la realidad histórica mentada", es cuestionado; de ahí que la pregunta se dirija "a poner en crisis de fundamentos ese modo de idear la realidad histórica" (²⁵⁰). En esta perspectiva, contestó a las imputaciones de Bataillon:

1.- En el libro no se inquiera sobre el momento en el que la **idea** originalmente postulada por Colón pierde su vigencia, sino que se investiga la génesis de la tesis opuesta: por el momento en que se supuso que las tierras halladas conformaban un "nuevo continente" (la génesis de la **idea** de que

²⁴⁸ Ibid., p. 46

²⁴⁹ Ibid., p. 49

²⁵⁰ O'Gorman "Marcel Bataillon y la idea del descubrimiento de América". Ibid., p. 63

America fue descubierta). La persecucion de esta idea lo llevó a interpretar a los diferentes cronistas de la hazaña, no en un estricto sentido cronológico sino en un sentido lógico, por eso incluyó a Gómara (1550) antes que a Oviedo (1535). Aclara que su libro no se ocupó de manera directa de Pedro Mártir, Andrés Bernaldez, ni del propio Colón, ni de otros contemporáneos, pues "no hay sentido ni lugar a hablar del proceso americano antes de 1503". Por lo demás, no vio conveniente incluir a Colón en la interpretación del proceso americano, porque eso sería negar las "intenciones" manifiestas del almirante.

2.- La importancia de Vespuccio no radica en que, a partir de él, tanto geógrafos como historiadores concibieran a América como un continente "nuevo e independiente" de Asia, ni que esto trajo consigo el abandono inmediato de que las tierras descubiertas eran Asia. La importancia de su "revelacion" radica en que resultó decisiva como "condición de posibilidad" para el desarrollo de la idea de que las tierras halladas fueron "descubiertas" (²⁵¹). Por otra parte, el hecho de que no se conociese con exactitud la relación de estas tierras con Asia no invalida el "supuesto" de que se trataba de una realidad geográfica que no era la asiática.

3.- La leyenda del "piloto anónimo" es una tesis interpretativa que atribuye a Colón la intención de descubrir (revelar) la existencia de tierras hasta entonces desconocidas. Por ello puede considerarse como una "interpretación" de la empresa de 1492, "en cuanto que la presenta como una empresa de descubrimiento" independientemente del uso pragmático que se haya hecho de ella (²⁵²).

²⁵¹ Ibid., p. 65

²⁵² Ibid., p. 79

4 - F. Bartolome de Las Casas y Fernando Colón son representativos de dos modos de "interpretar" la hazaña del almirante. Fernando, con intención justificatoria, la presentó como un logro de "la ciencia y conocimientos" de su padre, aunque sin olvidar los "designios providenciales". Con todo, en su interpretación prevalece la tesis "científica" sobre la "providencialista"; en Las Casas, en cambio, la presencia de ambas tesis, que era un rasgo general de la época, alcanzó una solución muy personal y por ello ocupa un lugar especial en el estudio (²⁵³).

RECAPITULACIÓN

Como se adelantó al principio, el rasgo principal de esta polémica es la diferente perspectiva asumida por cada historiador frente a la empresa colombina. Bataillon nunca dudó que la empresa de Colón fue un **descubrimiento** y supuso que esta noción es anterior, incluso, a la revelación de Vesputio. Al construir su crítica sobre esta base, Bataillon concibió a la **Historia de las Ideas** como el "devenir real de las ideas", cuyo comprensión implicaba "la reconstrucción mental de cómo unos hombres en el pasado 'vivieron' unas ciertas ideas". Si en este caso se pretendía percibir la manera cómo los contemporáneos de Colón "vivieron mentalmente el descubrimiento", la operación realizada por O'Gorman resultaba inadmisibles, pues "parte del postulado de que, mientras los europeos occidentales no reconocieron las tierras descubiertas como extrínsecas al mundo conocido por sus padres y por sus predecesores mediterráneos, no hubo idea del descubrimiento" (²⁵⁴). Su distinta perspectiva se expresa, en suma, en diferencias de método y, por tanto, de detalle.

²⁵³ Ibid., p. 82

²⁵⁴ Ibid., pp. 46-47

Por su parte, O'Gorman afirma que si se parte de la definición de Bataillon sobre la historia de las ideas. "entonces mi libro no es propiamente hablando un libro de historia de las ideas", pues en la perspectiva asumida por el erudito francés se acepta el "evento" (en este caso el "descubrimiento de América") y se inquiera por el "cómo" aconteció. De ahí que su preocupación se dirija y "se agote" en del ámbito de esa pregunta, "por más complicada y circunstanciada que quiera suponer que sea la contestación dada" (255). Sin embargo, dice O'Gorman, en toda investigación se parte de la pregunta fundamental que se hace el historiador; de ella dependen el método y el sentido de los resultados que se obtengan. Si esta pregunta trasciende los límites "que usualmente se aceptan para interrogar cierto tipo de realidad dada", la investigación remite a una problemática distinta y puede "abrir un conocimiento de índole diferente, problemática y conocimiento que piden su propia metodología". La pregunta en este caso es por el "ser" de América (por el ser de ese "ente del cual la historiografía tradicional predica que fue descubierto"). Y el ¿cómo aconteció? se dirige a los supuestos de la posición analizada: "¿cómo aconteció que esa realidad o evento histórico ideada bajo la especie de "descubrimiento" haya sido ideado así?" Conociendo el "ser" del hecho (cómo una realidad histórica fue "ideada" de esa manera) "puedo resolver si semejante ideación es o no adecuada". Y como en este caso no es la "adecuada", concluye O'Gorman, su libro propone "una distinta ideación que haga justicia a la realidad histórica de que se trata" (256).

En más de un aspecto, esta discusión reaparecerá de nueva cuenta, casi treinta años después, con motivo del V Centenario del 12 de octubre de 1492, la fecha tradicionalmente aceptada como "el descubrimiento de América". El nuevo adversario de O'Gorman será el doctor Miguel León Portilla.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 110

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 112

C) ERUDICION E IMAGINACION. EL DEBATE SOBRE

LA OBRA DE MOTOLINIA

(O'Gorman, Georges Baudot, Javier O. Aragon y Lino Gómez Canedo)

I. ANTECEDENTES

Como narra el propio O'Gorman (²⁵⁷): cuando en 1969 se hizo cargo de la edición de la Historia de los indios de la Nueva España de fray Toribio Motolinía (²⁵⁸), para la editorial Porrúa, advirtió que el texto contenía anomalías, "contradicciones cronológicas y otros errores no atribuibles a fray Toribio", por lo que conjeturó que se trataba "del compendio de una obra histórica perdida del misionero", pero

²⁵⁷. Los antecedentes fueron reseñados por O'Gorman en Enemigo que huye. Censura al modo de proceder de Georges Baudot en su edición de la "Historia de los indios de la Nueva España". Madrid, Editorial Castalia, 1985.

²⁵⁸. Toribio de Paredes o Benavente nació en España a fines del siglo XV y murió en México en 1569. Llegó a Veracruz en 1524 con la primera misión franciscana ("los doce"). En Tlaxcala oyó que los frailes parecían gente pobre a los indios ("motolinía" significa "pobre" en náhuatl) y decidió asumir ese vocablo como su nombre nuevo: Fray Toribio Motolinía. Vivió 45 años en el Virreinato (por el que viajó incansablemente) y ocupó cargos de importancia. Desde 1526 es amigo de Hernán Cortés; más tarde, logró una fuerte alianza con el poder civil y los españoles de México, a quienes defendió de las denuncias de Fray Bartolomé de Las Casas en su "Carta al Emperador" (1555). Participó en la fundación de Puebla y su misión evangelizadora está rodeada de la leyenda, creada por él mismo, de que llegó a bautizar a millones de indios. Escribió una Historia que circuló manuscrita en la segunda mitad del siglo XVI, pero que finalmente se perdió, no sin sobrevivir en forma parcial en un compendio elaborado por mano anónima y publicado en 1848 con el título: Historia de los indios de la Nueva España. Se distinguen dos aspectos en Motolinía: el de protector de indios (antes del escándalo de Las Casas) y el de jerarca franciscano, que escribe desde los intereses y la perspectiva de su corporación. Propuso la llegada de los primeros doce franciscanos como la fecha del principio de la Nueva España. En su "Carta al Emperador", consideró que la violencia contra los indios fue un castigo divino por su idolatría, que los propios aztecas no tenían derecho legal porque también habían conquistado a otros pueblos. Como la rudeza de los primeros tiempos de la conquista y la encomienda ya había desaparecido, hacia 1555 todo era justicia, amor y orden en la Nueva España.

realizada por alguien "ignorante del nahuatl" y de la historia de la misión franciscana enviada a México en 1524 (²⁵⁹) Dos años después, en su edición de los Memoriales de Motolinía (²⁶⁰), O'Gorman consideró a esta obra como "un manuscrito del siglo XVI que conserva en proporción considerable textos de la gran obra histórica perdida" y de la que, muy probablemente, procede la Historia de los indios de la Nueva España. Asimismo, insistió en la "imposibilidad" de considerar esa obra como un trabajo original de Motolinía. Estas afirmaciones fueron desaprobadas por el historiador francés Georges Baudot y por los mexicanos Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón. Presentamos, en orden cronológico, las diferentes opiniones de estos historiadores.

2. BAUDOT

En 1977 Georges Baudot publicó en Francia su estudio Utopie et histoire au Mexique, donde incluyó algunas críticas a las ideas de O'Gorman en sus ediciones de la obra de Motolinía (²⁶¹) y puso énfasis en descalificar la duda sobre la atribución al franciscano de la composición y texto de la Historia de los indios de la Nueva España. Por otra parte, Baudot expuso otra imagen de Motolinía: la de cronista de la guerra reciente, "cuya obra perdida estaba conformada por un detallado relato de los sucesos bélicos de la conquista de México realizada por Hernán Cortés". Finalmente, Baudot piensa que las hipótesis

²⁵⁹ O'Gorman "Prólogo", en F. Toribio Motolinía Historia de los indios de la Nueva España, p. XXXV

²⁶⁰ O'Gorman "Estudio analítico", en Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales en ella, p. XII

²⁶¹ Baudot Histoire et utopie. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569). Toulouse, Privat, 1977. Hay versión en español: Utopía e historia en México, 1983. pp. 343-361

de O'Gorman carecen de sustento y que la labor histórica "no admite tremendismos ni acrobacias, y menos aun anacrónicas invectivas" (²⁶²).

3. TAMBIÉN DISIENTEN LINO GÓMEZ CANEDO Y JAVIER O. ARAGÓN

En el coloquio "La Crónica Provincial Novohispana", celebrado en la UNAM del 14 al 17 de julio de 1980, O'Gorman sostuvo un debate con Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón sobre la supuesta autoría de fray Toribio de la Historia de los Indios de la Nueva España (²⁶³). En su ponencia "Problemas en torno de la obra histórica de Motolinía", O'Gorman había negado que Motolinía fuese el autor de la composición y el texto. Por su parte, Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón aceptaron parcialmente la **autenticidad** de la obra y afirmaron que O'Gorman confundió la "unicidad de la obra de Motolinía". Ambos sustentaron sus afirmaciones en la "Relación de la Nueva España" de Alonso de Zorita, que data de octubre de 1585 y hace alusiones concretas al texto de Motolinía, pero "conocido demasiado tarde y mal por O'Gorman". En su afán de probar sus ideas, comentó Aragón, "O'Gorman cae en aparentes contradicciones, pero sigue engarzando hipótesis como si estas fueran hechos demostrados" (²⁶⁴).

²⁶² . Ibid., p. 361

²⁶³ . O'Gorman La incógnita de la llamada 'Historia de los indios de la Nueva España' atribuida a Fray Toribio Motolinía. Hipótesis acerca de la fecha, lugar de composición, y razón de ser de esa obra, y conjetura sobre quién debió ser el autor y cual el manuscrito original, registra tres intervenciones además de su ponencia: una de Gómez Canedo, una de Javier O. Aragón y su propia réplica.

²⁶⁴ . Javier Aragón "Breves comentarios a la ponencia 'Problemas en torno a la obra histórica de Motolinía' de Edmundo O'Gorman", texto incluido en la edición de Motolinía: Epistolario (1526-1555), pp. 201-216

4 REPLICA DE O'GORMAN

En un ensayo publicado en 1978 (²⁶⁵), O'Gorman respondió a los comentarios de Baudot y añadió nuevos argumentos a su hipótesis sobre la imposibilidad de responsabilizar a Motolinia del texto de la Historia de los indios. De camino, combatió la "absurda" idea de convertir a Motolinia en "fraile conquistador". Sin recibir respuesta de Baudot, en 1982 O'Gorman publicó su libro La incógnita de la llamada historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinia, donde señaló que "independientemente de la desconfianza que despiertan los errores" (de la Historia su existencia misma, "si atribuida a Motolinia resulta muy sospechosa por no ser fácil advertir con qué misterioso intento habría escrito un texto que no sólo repetía en proporción considerable su obra, sino que importaba una atroz mutilación conceptual y temática de ella" (²⁶⁶).

Después de cotejar algunos pasajes de la "Relación de la Nueva España" de Alonso de Zorita con los Memoriales y la Historia de los indios, O'Gorman comentó: "los resultados de mis pesquisas y especulaciones no pueden menos que tener un carácter conjetural dada la indole del enigma, quiero decir, por la explicable carencia de pruebas explícitas, para resolverlo, vista la intención que hubo en crearlo para mantener el anonimato del verdadero autor de la Historia con la atribución de ella a quien (...) no pudo haberla escrito" (²⁶⁷). Entre otras conclusiones, supone que la obra fue escrita entre mayo

²⁶⁵ O'Gorman "Al rescate de Motolinia", en Historia Mexicana, V. XXVII, 3 y 4, nos. 107 y 108, México, 1978.

²⁶⁶ O'Gorman La incógnita de la llamada 'Historia de los indios de la Nueva España' atribuida a fray Toribio Motolinia, op. cit., p. 8

²⁶⁷ Ibid., p. 9. O'Gorman basa su análisis principalmente en tres manuscritos del siglo XVI: el "libro perdido" (consignado por Zorita y única obra de Motolinia), los Memoriales (manuscrito de mediados del siglo XVI, que consigna un trasladado resumido e incompleto del "libro perdido" y reteleja

y junio de 1544 (²⁶⁸) como reacción de rechazo de la jerarquía franciscana ante las Leyes Nuevas. Motolinia no pudo ser su autor: en esos meses se encontraba en Guatemala y no regresó a México sino hasta 1546. Pero la obra fue ofrecida en calidad de testimonio personal de fray Toribio (por eso se incluyó la Epístola proemial de Motolinia al conde de Benavente) porque era considerada propiedad de la Orden, la cual podía disponer de ella sin ninguna licencia. Su autor fue, posiblemente, fray Martín Sarmiento de Hojacastro, entonces Comisario General de la orden franciscana en la Nueva España y el Perú, quien, presionado por el tiempo, "dictaría a un amanuense el texto de la obra, seleccionando y resumiendo pasajes del original; imponiendo los cambios de estilo (...) e introduciendo los pasajes adicionales" (²⁶⁹).

5. NUEVA APARICIÓN DE BAUDOT

En 1985, Georges Baudot publicó en España la Historia de los indios de la Nueva España (²⁷⁰), en cuya bibliografía se refirió a la anterior edición de O'Gorman como "gravemente insuficiente tanto por los manuscritos y documentos que desconoce por como el extravagante e insostenible propósito de querer demostrar a toda costa que no es Motolinia el autor de la obra" (²⁷¹). Baudot apoya su análisis

la obra original y definitiva de Motolinia"; es una base documental) y la historia de los indios, texto de mediados del siglo XVI (texto "resumido, incompleto, adicionado y con variación de estilo del "libro perdido").

²⁶⁸ Ibid., p. 58

²⁶⁹ Ibid., p. 80

²⁷⁰ Baudot Historia de los indios de la Nueva España. Relación de las cosas, idolatrias, ritos y ceremonias de la Nueva España

²⁷¹ Ibid., p. 82

en el llamado "Manuscrito de la Ciudad de México", el de la Biblioteca del Monasterio del Escorial, el de la "Hispanic Society of America en Nueva York", el conocido como Memoriales de Motolinía y el que conserva la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (que data del siglo XVIII).

6. RESPUESTA A BAUDOT

O'Gorman respondió a Georges Baudot (²⁷²) que, en efecto, no consultó el manuscrito del Palacio Real ni el de la "Hispanic Society", pero que ambos textos son descritos por el mismo Baudot como testimonios "deficientes" y no ve por qué tanto escándalo por eso. Con todo, el manuscrito del Palacio Real (del siglo XVIII) tiene una "estructura distorsionada" que Baudot cree útil, pero que queda "descalificada" de antemano por los múltiples errores que él mismo reconoce. Baudot cree que el manuscrito del Palacio Real es una copia fiel del **texto corrupto** de un manuscrito que tuvo por modelo el supuesto original hológrafo de Motolinía. O'Gorman replica que en el manuscrito del Palacio Real se percibe "no la presencia de una imaginada y última versión de la historia de los indios de la Nueva España (...), sino una instancia más que revela la imposibilidad de responsabilizar a Fray Toribio de la composición y texto de ese libro" (²⁷³).

O'Gorman deplora que Baudot remita al lector a la crítica hecha en Utopie et histoire au Mexique (1977) sin mencionar la réplica de 1978 ("Al rescate...") ni la de 1982 (la incógnita...). Además, sobre la modificación y adaptación de palabras en náhuatl a formas contemporáneas para homogeneizar el planteamiento hecho por Baudot en su edición, O'Gorman pregunta "¿por qué eludió la práctica

²⁷² O'Gorman "Esperando a Baudot", en Nexos, No. 106, 1986, pp. 33-40

²⁷³ Ibid., p. 38

consagrada de no modificar el texto y corregir, cuando se ofrezca el caso, entre corchetes." (272)

O'Gorman concluye: existen dos tesis radicalmente opuestas sobre la fecha, el responsable, la indole, el objetivo y la identificación del "manuscrito original" de la historia de los indios (por una parte, la "tradicional", defendida por Baudot; y, por la otra, la "innovadora", asumida por O'Gorman) y, dada la indiscutible importancia histórica del tema en cuestión y la renuencia de Baudot a ventilar sus discrepancias, solicita el apoyo de una agrupación competente de historiadores para que analice ambas tesis y formule las bases de una discusión sobre puntos concretos con Baudot.

7. DE NUEVA CUENTA GÓMEZ CANEDO Y ARAGÓN

En 1986, el padre Lino Gómez Canedo escribió el estudio preliminar del Epistolario (1526-1555) de Motolinia (273), en el que aceptó que el contenido de la Historia de los indios de la Nueva España parece haber sido incorporado en mayor o menor medida dentro de otra obra mejor estructurada, misma que se encuentra perdida, pero de la que existe constancia por citas de Alonso de Zorita (276). Sobre los trabajos de O'Gorman y de Baudot, Gómez Canedo afirmó que el primero se centró en las

²⁷⁴ La llegada de la misión franciscana es registrada en 1523 (y llegó en 1524), lo cual es atribuido por Baudot, primero, a un "error de amanuense" y, después, a "un ligero y excusable error" de Motolinia. Baudot también pasó por alto "anacronismos de tiempo", como las referencias a las guerras civiles del Perú y el traslado a Puebla de la Catedral originalmente fundada en Tlaxcala. Ibid., p. 39

²⁷⁵ Gómez Canedo "Estudio preliminar" en Motolinia Epistolario (1526-1555). Recopilado y paleografiado directamente de los originales y transcrito por el licenciado Javier O. Aragón.

²⁷⁶ Asimismo, sostuvo que, después de la publicación de la primera parte de la "Relación..." de Zorita en 1909 (que pasó desapercibida), el padre Anastasio López en 1921 llegó a la conclusión de que la Historia... y los Memoriales... podrían ser "copias incompletas" de una obra más extensa de Motolinia que, según Zorita, constaba de 292 folios a dos columnas. Ibid., p. 43

relaciones que guardan la Historia de los indios y los Memoriales entre sí y con respecto al "libro perdido" ("sobre lo que expuso ingeniosas hipótesis pero sin aducir importante documentación nueva"), en tanto que el segundo abarcó la totalidad del tema "con un trabajo ampliamente documentado", cuyas conclusiones encierran, inevitablemente, algunos puntos discutibles que no anulan el mérito del conjunto. También rechazó la hipótesis de que el franciscano "escribió una sola obra sobre las costumbres de los antiguos mexicanos y su conversión al cristianismo". Y que "a esta obra, hoy perdida", se refieren "todas las citas motolinianas que encontramos en estudios posteriores" por lo que "las obras conocidas serían una copia incompleta de la obra perdida o atribuibles a Motolinia". Gómez Canedo señala estas hipótesis no ayudan mucho en "el esclarecimiento de la bibliografía motoliniana" pero sí suponen el peligro de embrollarla más" y agrega que "Don Edmundo nos ha obsequiado con tres teorías distintas acerca de Motolinia" (¿no es demasiado?). En seguida, le ruega a O'Gorman que conceda un respiro en la elaboración de tantas "conjeturas, hipótesis, invenciones y argucias abogaciles" como las que utilizó en su último estudio motoliniano (La incógnita...). Concluye: "el campo de lo posible es muy ancho, pero la historia debe basarse en algo más que en posibilidad; requiere de alguna prueba objetiva" (²⁷⁷).

8. PUNTO FINAL DE O'GORMAN

En abril de 1987, O'Gorman replica (²⁷⁸) que el padre Lino es un tramposo, pues acepta las conjeturas de 1969 y 1971, pero calla el riguroso y detallado análisis de 1982, con lo que pretende dar a entender

²⁷⁷ Ibid., p. 47

²⁷⁸ O'Gorman "Respuesta a un fraile menor", en Nexos, No. 112, 1987, pp. 15-16

que la tesis de O'Gorman es la hipótesis de 1969, en la historia..., y calla el estudio sobre la Incognita..., lo que justifica el calificativo de **tramposo** en desdoro "de su hábito e investidura". Gómez Canedo comete fraude, agrega, porque dice haberse ocupado de sus textos en otro lugar y cita publicaciones anteriores a 1982, con lo que engaña al lector suponiendo haber abarcado todas las ideas de O'Gorman. A la afirmación irónica de Gómez Canedo sobre las tres ideas distintas, O'Gorman contesta que "no se trata de tres distintas teorías sino de etapas de un proceso de ideación en busca de la verdad, que no otro es el camino de tan noble objetivo en todas las disciplinas del conocimiento. Pero por mi parte comprendo perfectamente que tres variantes de una idea le puedan parecer excesivas a Fray Lino por la simple razón de que él nunca ha tenido ni una sola". Finalmente, O'Gorman exhorta a Gómez Canedo que imite el ejemplo de Motolinia (que se cita en el Epistolario) y de San Francisco en aquello de "moderar las acusaciones" (²⁷⁹).

COLOFÓN

En 1989 O'Gorman publicó, finalmente, su edición del Libro Perdido (²⁸⁰), en el que afirmó que eran muchas las huellas dejadas por el "libro perdido" que fue "inevitable la tentación de aventurarse a

²⁷⁹ Ibid., p 16

²⁸⁰ O'Gorman El libro perdido (Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio). El trabajo fue realizado en un seminario en la Universidad Iberoamericana y se compone por la "Epístola Proemial" ("Epístola proemial del autor al ilustrísimo señor conde de Benavente, don Antonio Pimentel, en la cual se declara el origen de los primeros pobladores e habitantes de la Nueva España". Estudio comparativo de las dos versiones de la "Epístola"), cuatro partes, un apéndice, bibliografía e índice de capítulos.

reconstruirla" (²³¹). Culmino de este modo una polémica un tanto anacrónica por la falta de respuestas directas. Sobresale, empero, la diferente perspectiva frente a otros historiadores. Mientras Gómez Canedo, Aragón y Baudot exigen fundamentar las hipótesis en los **documentos**, O'Gorman se entregó a una cuidadosa labor interpretativa que rindió frutos admirables. En todo caso, los críticos de O'Gorman pusieron poco cuidado en su "evolución intelectual"; en cambio, recurrieron al "terrorismo de la erudición": a la costumbre de descalificar con el argumento de que se desconocen muchos documentos autorizados. En última instancia O'Gorman mantuvo y desarrolló su idea hasta lograr la reconstrucción del "Libro Perdido" de Motolinía y su trabajo muestra gran coherencia y un apasionado interés por comprender al personaje en su contexto histórico concreto.

²³¹ Sus principales fuentes son: la Historia... (cotejado y en ocasiones corregido con la edición de Javier O. Aragón, México, ediciones del Arquitecto Juan Cortina Portilla, 1979), los Memoriales... (que revela con bastante fidelidad la porción del "libro perdido" contenido en ella) y la "Relación de la Nueva España" (inédita. Compuesta por el oidor de la Audiencia de México, Alonso de Zorita, quien gozó del manuscrito original del "libro perdido" e insertó en la "Relación..." y en diversos pasajes la noticia de la parte de la obra y del número de capítulos que aprovechó). La consulta de la "Relación..." se realizó en la biblioteca del Palacio Real de Oriente de Madrid). Finalmente, citas y alusiones al "libro perdido" en varios autores antiguos, incluyendo al propio Motolinía en su célebre **Carta al Emperador** (Tlaxcala, 2 de enero de 1555) y en su "Epístola Proemial" en la que dedicó su obra al conde de Benavente.

D) LA DIFERENTE PERSPECTIVA SOBRE LA EMPRESA

COLOMBINA (2)

(MIGUEL LEÓN PORTILLA Y EDMUNDO O'GORMAN)

O'Gorman y Miguel León Portilla difieren sobre el término más adecuado para "conceptuar" lo acontecido el 12 de octubre de 1492. Sin embargo, sus diferencias son aún más profundas: se sustentan en distintas concepciones de la historia (²⁸²). El desacuerdo de originó en 1985, pocos días antes del Acuerdo Presidencial que el 29 de abril creó la llamada "Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de dos Mundos", cuya presidencia quedó a cargo de León Portilla, quien fue el encargado de diseñar, al lado de otros estudiosos, las líneas principales de la Comisión. Desde el principio, O'Gorman sostuvo que el término de "encuentro" era inadecuado para "conceptualizar" el episodio del primer viaje de Colón. Y preguntó: ¿hasta qué punto sustituye de manera convincente al concepto tradicional de "descubrimiento"?

La diferente perspectiva asumida por ambos historiadores ante la empresa colombina de 1492 plantea preguntas en dos planos: primero, ¿qué fines **pragmáticos** persigue la adopción y la defensa de una interpretación **esencialista** de la historia por parte de prestigiados académicos?, y segundo, ¿por qué reaparece la manera que O'Gorman llama "tradicional" de concebir e interpretar los hechos

²⁸² A diferencia de las discusiones anteriores (limitadas al ámbito académico), este debate tuvo un escenario más amplio: la prensa nacional, en especial los diarios La Jornada, Excelsior y El Universal. Una reseña de las diversas reacciones motivadas por esta discusión, y por otras particularidades derivadas del tema, se encuentran en el libro de Juan Antonio Ortega y Medina, La idea del descubrimiento colombino desde México, *op. cit.*, pp. 127-171, y en su ensayo de 1991, "controversia final (?) O'Gorman-León Portilla", en Colón en la Biblioteca Nacional de México, pp. 29-38

históricos? Porque, a decir verdad, León Portilla asume una perspectiva parecida a la de Marcel Bataillon, pero casi 30 años después. Para estos últimos, la noción de "descubrimiento" (o de "encuentro") refiere una realidad histórica anterior a la revelación de Vesputio, es decir: para ambos, lo que hizo Colón el 12 de octubre de 1492 fue "descubrir" América o protagonizar el "encuentro de dos mundos". Volveremos sobre esto en la conclusión. A continuación se muestran los argumentos de O'Gorman y León Portilla en el plano histórico (y se ignoran las alusiones de carácter personal).

LEÓN PORTILLA: EL "ENCUENTRO DE DOS MUNDOS"

A grandes rasgos, la tesis de León Portilla fue la siguiente (²⁸³):

En el 12 de octubre de 1492 "está la raíz de los vínculos de todos los pueblos de habla española y portuguesa". Por eso, el concepto "encuentro", por una parte, alude al "punto de partida en el ser de tantas nuevas naciones" y, reconociendo este hecho insoslayable, "se comprenderá mejor lo que ha sido el mestizaje no sólo biológico, sino cultural" (la "fusión cultural"); por la otra, también pretende "abrir el enfoque y valorar lo que entonces sucedió, a la luz de sus perdurables consecuencias. Viendo los hechos no ya desde una sola perspectiva, euro-céntrica, sino también americana", pues "se quiere abarcar a todos los protagonistas".

Al comprender que el "encuentro del viejo y nuevo mundos" trajo "a la postre el acercamiento de los pueblos todos de la **ecumene** (extendidos en todo el mundo)", se le otorga "su debida importancia a la historia como elemento clave para tomar conciencia "de los vínculos que existen entre diversos

²⁸³ Miguel León Portilla "Encuentro de dos Mundos", en Novedades, "Sección Cultural", 11 de abril de 1985. También en Ortega y Medina La idea del descubrimiento colombino..., op. cit., pp. 129-130

países, en este caso, los de América Latina, España y Portugal, participes de una misma tradición cultural". Por eso, conmemorar el 12 de octubre de 1992 como el V Centenario del "**Encuentro de Dos Mundos**" brinda una excelente oportunidad para "emprender trabajos de significación social, científica y humanista, con perspectivas abiertas al pasado, pero sobre todo al presente y al futuro" ⁽²⁸⁴⁾.

EL DESACUERDO DE O'GORMAN

O'Gorman realizó una detallada crítica de los conceptos de León Portilla sobre el 12 de octubre de 1492 como la fecha del "encuentro de dos mundos" y del inicio de la "fusión de culturas" ⁽²⁸⁵⁾. O'Gorman define "encuentro" como "**el acto de la coincidencia simultánea** (condición temporal) **en el mismo lugar** (condición espacial) **de dos o más entes**" (condición entitativa). Así, la tesis propuesta por León Portilla cumple con la condición temporal (simultaneidad de la coincidencia) y la condición espacial (la isla a la que llegó Colón), pero ¿cumple con la "condición entitativa", con "la existencia el 12 de octubre de 1492 de un Viejo y un Nuevo Mundos"? Si se entiende por mundo "la totalidad de todo lo existente", resulta absurdo hablar de "un viejo y un nuevo mundos" a partir del 12 de octubre de 1492, entre otras razones porque:

²⁸⁴. Estas ideas quedaron plasmadas en el Acuerdo Presidencial del 30 de abril de 1985, que creó la Comisión nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos". *Ibid.*, pp. 136-138. Sin embargo, la actitud de León Portilla ante la crítica de O'Gorman (al menos como presidente de la Comisión) no fue consecuente con el objetivo de fomentar la discusión y el análisis contenido en el texto de la propuesta.

²⁸⁵. O'Gorman "Polémica con Miguel León Portilla: ni Descubrimiento ni Encuentro", "Falsedad histórica del encuentro de dos Mundos" y "Una propuesta superflua", en *La Jornada Semanal*, domingos 19 de mayo, 30 de junio y 7 de julio de 1985. También en *Ortega y Medina*. *Ibid.*, pp. 131-133

A.- Esa posibilidad "solo surgió en 1507 ya que hasta entonces se llegó al convencimiento de que la masa continental de las nuevas tierras halladas por Colón no eran la porción extrema oriental de Asia, como se suponía".

B).- El "Viejo y el Nuevo continentes" ya existían desde siempre; lo contrario supone que unas porciones del planeta fueron creadas "de suyo y de por sí, 'vieja' la una y 'nueva' la otra".

Por otra parte, el concepto de "fusión cultural" refiere la unión de dos culturas con el resultado de una hasta entonces nueva, cosa que no sucedió. Por eso, a los conceptos de "encuentro" y "fusión cultural" pueden oponerse otros más apropiados como "apoderamiento y "asimilación", porque la finalidad de las empresas europeas no fue otro que el de "trasplantar su sistema de ideas y creencias". Esta imposición constituyó un apoderamiento encaminado "no a una fusión, sino a una liquidación de las civilizaciones autóctonas". Con todo, este "proceso" también "significó una entrañable asimilación de la realidad natural y moral americanas" a la del mundo europeo, "el inventor del concepto mismo de 'cultura' y de la idea de un 'Nuevo Mundo'".

O'Gorman también se pregunta, ¿por qué León Portilla eligió un título tan impreciso para designar un festejo histórico ya tradicional en España y América Latina y conocido como "Día de la Hispanidad y la Raza"?⁽³⁶⁾. Dos años después, ante la falta de una respuesta directa de León Portilla, O'Gorman

³⁶ O'Gorman "Una propuesta superflua". *Ibid.* El festejo tradicional cumple con los requisitos enunciados en el Acuerdo presidencial. El concepto de León Portilla solo muestra dos variantes: la inclusión de Portugal" y la "seudointerpretación histórica" que atribuye el origen de las naciones latinoamericanas a lo que ocurrió el 12 de octubre de 1492. Si el espíritu que animaba la celebración del "Día de la Raza" es el mismo que inspira la idea del llamado "Encuentro de Dos Mundos", entonces "¿por qué tantos brincos estando el suelo tan parejo? Es como si, por prurito de originalidad, alguien propusiera que la fiesta del 'Grito de Dolores' se le conociera como la del 'Alarido de la Libertad'".

decidió presentar su renuncia "irrevocable" a la presidencia de la Academia Mexicana de la Historia."en protesta por la actitud de León Portilla" (²⁸⁷)

LEOPOLDO ZEA Y LEON PORTILLA

En marzo de 1988, León Portilla renunció a la coordinación del Comité Conmemorativo y su lugar fue ocupado por Leopoldo Zea (²⁸⁸), quien, a pesar de contar con una interpretación personal sobre el tema (a la que denominó el "encubrimiento de América"), no mostró "diferencias de interpretación histórica" con su antecesor, puesto que "a pesar de ser pueblos distintos en el campo científico y técnico, el propio de la civilización, ambos (Mundos) tienen el mismo derecho de exigir sean respetados en sus diferencias, que son las que hacen de los hombres y los pueblos semejantes entre sí". Asimismo, Zea consideró que la conmemoración del V Centenario enriquecía la relación solidaria entre España y Latinoamérica ("cuya historia común se inicia el 12 de octubre de 1492") y que el término "encuentro" rebasaba el euro-centrismo e implicaba una "relación de igualdad, no de competencia y emulación, en una nueva conmemoración que por igual origina una nueva identidad a los pueblos al uno y otro lado del Atlántico". Porque si bien en esa fecha se inició "la subordinación de los pueblos americanos (seguida de la que han padecido los de Asia, África y Oceanía) y se llevó a cabo la hazaña del Descubrimiento de América, su Conquista y la expansión imperial española", también es el origen

²⁸⁷ Sobre la renuncia de O'Gorman a la Academia Mexicana de la Historia: La Jornada, viernes 12 de marzo de 1987, "Sección Cultural"; y en la misma fecha, Excelsior "La Cultura al Día".

²⁸⁸ Leopoldo Zea, al asumir el cargo, dedicó largos artículos al tema en Novedades (Sección Cultural, 22, 23 y 28 de junio de 1988) y en El Búho. Suplemento Cultural de Excelsior (domingos 5, 12 y 19 de julio de 1988).

"de una historia común y de las relaciones solidarias entre España y Latinoamérica", misma que va formando un vínculo de unión "entre todas las naciones de la tierra"

O'GORMAN COMENTA LA POSTURA DE ZEA

Para O'Gorman Leopoldo Zea, al igual que León Portilla, "sucumbió a la tentación de interpretar un suceso histórico a la luz del conocimiento de sucesos posteriores y como sentido histórico de lo ocurrido el 12 de octubre de 1492 ofrece lo ocurrido posteriormente a consecuencia", pero "no dice nada de lo que realmente sucedió en aquella fecha". En lo sustancial de su crítica, O'Gorman comenta: "A un suceso en el devenir histórico no se le puede conceder, sin paralogismo, más sentido que el de las circunstancias en que acaece y no más allá de ese límite, porque el significado que se le atribuya como inicio de acontecimientos posteriores son sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer. Un hecho histórico es lo que pasó en el contexto de lo que pudo haber pasado" (289).

LA REACCIÓN DE LEÓN PORTILLA

Por fin, en septiembre de 1988, León Portilla respondió a las críticas que O'Gorman hiciera a los conceptos de Leopoldo Zea (290). Por principio, aclaró que la palabra "encuentro" respondía a una perspectiva aprobada por diversos especialistas y que, por lo tanto, no era "tesis oficialista alguna"

²⁸⁹ O'Gorman "¿Y qué hacer con Leopoldo Zea?", en El Búho. Suplemento de Excelsior (domingo 28 de agosto de 1988).

²⁹⁰ León Portilla "¿Y qué hacer con Edmundo O'Gorman?" y "Las elucubraciones del inventor de la Invención de América", en El Búho. Suplemento de Excelsior (domingos 4 y 11 de septiembre de 1988).

(²¹); que si O'Gorman se molestó fue porque esta no tomó en cuenta su tesis de la "invención de América" (O'Gorman incluso llegó a "reconocer ante una alumna" que le hubiera gustado presidir el Comité Conmemorativo). Esta polémica, continua León Portilla, no es más que una de tantas que, con afán protagonista, se ha promovido el propio O'Gorman (ya antes lo había hecho ante otros estudiosos "quienes poco o ningún caso le hicieron"). Después de este preámbulo, León Portilla procedió a cuestionar algunos supuestos básicos de O'Gorman.

1.- Apoyado en su Invención de América, O'Gorman afirma que no se puede hablar de "descubrimiento ni de encuentro" porque no fue sino hasta la "revolución ideológica" de Martín de Waldseemüller que hubo posibilidad de "concebir la existencia de dos mundos", ya que éste, en su mapa y su Cosmographiae Introductio de 1507, aplicó el nombre de **América** a las tierras halladas (aunque "no referido a un continente sino a una isla"), lo cual marca, de acuerdo con O'Gorman, la "extraordinaria" y "desconocida revolución ideológica, que trajo consigo la invención de América" (²²). Sin embargo, agrega León Portilla, "Waldseemüller incurre después en un grave pecado": en un nuevo mapa, de 1513, "volvió a la antigua delineación geográfica sin el litoral a lo largo de otro océano (el Pacífico) y

²¹ En otro momento León Portilla afirmó que la definición de "encuentro" proporcionada por O'Gorman "es la segunda acepción que de dicho vocablo ofrece el Diccionario de la Academia", porque "cabe entender el concepto de encuentro como el acto o proceso de coincidencia o convergencia de personas o cosas, con finalidad y formas que pueden ser muy diferentes. Hay encuentros amistosos, amorosos y también violentos, de agresión y de conquista". Asimismo, señaló que la tesis de O'Gorman es un eco, "pobre y tardío", de una "postura filosófica idealista" e implica que, "para que puedas encontrarte con algo, tienes que haberlo pensado antes como tal". La idea de que, como el hemisferio Occidental carecía de todo sentido histórico y fueron los europeos quienes se lo confirieron, comenta, es la perspectiva más "eurocéntrica" de todas las expuestas sobre este tema. León Portilla "Carta a Gastón García Cantú", en Excelsior (20 de marzo de 1987).

²² León Portilla cita a O'Gorman en "América" en Estudios de Historia de la Filosofía en México, p. 63.

no emplea va el nombre de America' . Por que O'Gorman se fija en el mapa de 1507 y no en el de 1513? Aunque Waldseemüller dio marcha atrás, con lo que el hecho en sí (lo asentado en 1507) fue alterado, lo que importa es lo que prevaleció, es decir, que "la nueva tierra se llamo, para siempre, America".

2.- En realidad, aclara León Portilla, "la masa de tierra llamada '**Mundus Novus**'" fue "descubierta por Cristóbal Colón". La expresión "Nuevo Mundo" es anterior a 1507 y O'Gorman desvirtúa el sentido de las expresiones **Mundus Novus** y **Orbe Novo** empleadas desde años antes de que apareciera la Introductio de Waldseemüller (²³). Por lo demás, la "revolución ideológica" no fue tal, puesto que en la cartografía posterior persistió la "incertidumbre" acerca de las nuevas tierras todavía por muchos años. Con todo, al hablar de "dos Mundos" desde el siglo XVI, "se quiso y se quiere significar a los dos hemisferios, las dos grandes masas continentales".

3.- León Portilla no está de acuerdo con la opinión de O'Gorman acerca de que no se debe valorar un suceso histórico a la luz del conocimiento de sucesos posteriores, "que no puede buscarse el sentido de un acontecer en función de sus consecuencias". Como no hay hechos históricos químicamente "puros" es necesario considerarlos en función de lo que ocurrió para que no aparezcan con escasa significación.

Y en la perspectiva "que toma en cuenta sus consecuencias -no lo que hipotéticamente pudo ocurrir

²³ Por ejemplo, diversas referencias al Nuevo Mundo se encuentran en Colón, Pedro Mártir de Angleria y en cartógrafos como Contarini (en un mapa de 1506), Johannes Rush (en otro de 1507) y el autor del llamado "Globo de Lenox" (en fecha cercana), así como por Américo Vesputio, que da noticia de lo encontrado por el bajo el rubro de **Mundus Novus**. Es de esta manera como, "en contraposición con lo ya conocido, a las nuevas tierras se las nombra metafóricamente **Nuevo Mundo**". Ver Ortega y Medina "Controversia final (?) O'Gorman-León Portilla", en Colón en la Biblioteca..., op. cit., pp. 29-33

sino lo que de hecho se produjo- el 12 de octubre de 1492 marca el inicio del proceso histórico que trajo consigo para los europeos el descubrimiento del Nuevo Mundo". Si nadie conmemora los desembarcos anteriores de los escandinavos es simple: porque "tales desembarcos no dejaron consecuencias".

Para León Portilla la "perspectiva" del "encuentro" pretende tomar en cuenta al hombre de este continente, ya que "con él se encuentra Colón y él actuará luego contra quienes le invaden y acometen", por lo que conmemorar el 12 de octubre de 1992 como el V Centenario del "Encuentro de dos Mundos" es reconocer en esa fecha un "símbolo de referencia para atender - conmemorar, analizar, valorar- el proceso que a partir de entonces se desarrolló". De esta manera "la llegada de Colón a la pequeña isla que llamó San Salvador adquiere la plenitud de su significación como inicio de un trascendental proceso histórico" y que culminó con la implantación "del poder y la cultura de varias potencias europeas en todo el continente".

O'GORMAN: DIFERENCIA DE INTERPRETACIÓN

A la denuncia de "actuar como protagonista", O'Gorman responde (²⁹⁴) que León Portilla se cuida de mencionar que en varias polémicas él fue el agredido y no el agresor y que, por lo demás, "es de más aplauso echarse al ruedo que refugiarse en la huida cuando se es requerido a defenderse", en alusión a aquella memorable sesión de la Academia Mexicana de Historia. En cuanto al "deseo de coordinar los

²⁹⁴ O'Gorman "No tiene remedio el doctor Miguel León Portilla", "Una grotesca caricatura de mi tesis" y "La visión del vencido", en El Búho. Suplemento de Excelsior (domingos 18 y 25 de septiembre y 2 de octubre de 1988). También en Ortega y Medina, Ibid., pp. 33-37

festejos por el V Centenario", comenta que es un "chisme" propalado por don Miguel porque eso "implicaría mi deseo y la obligación de convertirme en el adalid de ese disparate histórico que es pensar que el día 12 de octubre de 1492 ya se podía tener el concepto de la existencia de un viejo y nuevo mundos". Como piensa que, en lo general, León Portilla falsea su tesis, solo se limita a aclarar algunos puntos.

1.- León Portilla estaba obligado a dar cuenta de la edición de la Invención de América de 1977, donde se registran las objeciones sobre el "cambio de opinión" de Waldseemüller, cuya "Cosmographiae Introductio" (junto con el "mapamundi") resultó "fundamental", en efecto, "para la historia del multiseccular proceso de la formación de la idea geográfica de nuestro planeta y de su concepción como habitáculo cósmico del hombre". El hecho de que León Portilla eluda la trascendencia de ese momento "es pauta de lo desorientado que anda en sus lamentables esfuerzos por comprender mi tesis" (²⁹⁵).

²⁹⁵. Ortega y Medina, Ibid, p. 33, resume las cuatro proposiciones de las hipótesis de O'Gorman para explicar el sentido del registro de Waldseemüller en el contexto histórico de sus circunstancias:

A). El mundo, en su sentido de "ecumene" (o domicilio cósmico del hombre), se venía concibiendo como **constituido** por tres partes (Europa, Asia y África).

SENTIDO: expone la "visión del mundo en su tradicional y **cerrada constitución tripartita**" en la que es **inconcebible** la existencia de una **cuarta parte**).

B). Las recientes exploraciones habían revelado la existencia (no, por lo pronto, de un nuevo mundo) de concretamente **una cuarta parte del mundo**.

SENTIDO: Pone en crisis aquella venerable concepción, pues admite la existencia de real de una hasta entonces impensable "**cuarta parte**" y esto implica la necesidad de una "**manera nueva de concebir la estructura ontológico-geográfica del mundo**".

C). Al ser Vesputio quien **concibió** (no **descubrió**) las hasta entonces desconocidas tierras bajo la especie de **cuarta parte** del mundo, justo era darle el nombre de **América**.

SENTIDO: Al conceder nombre propio a aquella "cuarta parte" del mundo se "la asemeja y a la vez individualiza, respecto a las otras antiguas tres partes".

2 - A partir de una "trivialidad". Don Miguel ignora las notas del libro La invención de América, que explican el sentido con el que fueron empleadas las designaciones "nuevo mundo" y "nuevo orbe" (que León Portilla escribe "con iniciales mayúsculas como si fueran nombres propios, cuando en realidad se trata de conceptos, que es como decir, por ejemplo, que China es un mundo **distinto** al nuestro y por eso **nuevo**") (²⁹⁶)

3.- León Portilla arguye que si se prescinde de las consecuencias el suceso histórico "podría aparecer de **escasa significación**". A esto responde O'Gorman que "el problema es cuáles son o no son las consecuencias que debe tomar en cuenta la interpretación del suceso histórico de que se trate". Y más adelante aclara: "que únicamente se tomen en cuenta las consecuencias comprendidas en el ámbito de aquellas circunstancias". Como toda consecuencia consiste en hechos posteriores al suceso, el problema se reduce a determinar en qué caso la relación causal pertenece al ámbito de las circunstancias en que ocurre el suceso (²⁹⁷).

D). La cuarta parte es "isla" a diferencia de las otras tres que son "continentes", "pero no se entienda ese término en su sentido corriente actual, sino el de ser masas de tierra contiguas no separadas por el mar", es decir, el antiguamente conocido como el 'Orbis Terrarum' y también por el nombre de 'isla de la tierra'.

SENTIDO: Aquí se observa una decisiva diferencia entre la antigua y nueva concepciones del mundo "al reconocer que el conjunto de las recién halladas tierras constituía una de las partes de la **ecumene**) pese al hecho, ya carente de importancia para ese efecto, de ser isla, es decir, no obstante su separación oceánica de las otras tres partes" (el océano dejó de ser límite del habitáculo cósmico del hombre).

Esta fue la "extraordinaria e incomprensiblemente desconocida" revolución ideológica que trajo consigo la Invención de América. Es "desconocida", dice O'Gorman, por el impedimento que aún significa la idea de que América apareció en virtud del descubrimiento que mágicamente ocurrió el 12 de octubre de 1492.

²⁹⁶ Ibid., p. 35

²⁹⁷ Ibid., p. 36

O'Gorman también se extraña de que León Portilla se refiriera a su tesis como "perspectiva" y que eludiera el término más apropiado de "interpretación". De igual manera considero que la definición de **encuentro**, como "coincidencia de gentes en uno y muchos lugares, oposición, enfrentamiento de tropas", cae en la ambigüedad (se refería a varios distintos encuentros), además de que implicaba una "alteración sustancial de la tesis original" que se refería al "encuentro (en singular) de dos mundos" y ocurrido "no en muchos lugares sino en la isla donde desembarcó Colón el 12 de octubre de 1492". Por otra parte, aclara, **encuentro** "es un acto que se agota al realizarse", por lo que "si se habla de un encuentro que se desarrolla en un largo proceso temporal, ese encuentro tendría la extravagante peculiaridad de nunca realizarse, es decir, la de estar realizándose 'ad perpetuum'" (²⁹⁸).

Por último, O'Gorman se refiere al llamado "error de Colón", que responde a una concepción "esencialista" de la historia: es falaz tener por "error" la creencia de Colón (de que viajaba al extremo oriental de Asia en 1492) y por "verdad" que la isla donde desembarcó ya era, desde entonces, tierra americana. "No niego que ya existían las tierras nuevamente halladas- aclara-, afirmo que literalmente no eran ni podían ser americanas, por la poderosa y sencilla razón de que, en el sistema de ideas y creencias entonces vigente, no existía el ente histórico, que no geológico, denotado con el nombre de América". En el hecho de entender que el conjunto de tierras halladas solamente cobraron el sentido de "ser América", gracias a que en un momento dado le fue concedido (1507), "estriba la objeción

²⁹⁸ Con el término "perspectiva". León Portilla busca que lo ocurrido el 12 de octubre de 1492 "no se contraiga sólo al encuentro del viejo y nuevo mundos, sino pretende que ese único acto abarque la totalidad de la historia americana". En este sentido, por definición, tomar algo como "símbolo de referencia" es "convertirlo en imagen que represente algo distinto" (que lejos de revelar el ser de ese algo lo oculta). Así, al interpretar al 12 de octubre como símbolo que sirva de referencia, lo que se hace es "privar a esa fecha del significado histórico de lo que en ella aconteció para dejarla en cueros de su mera connotación cronológica". Id.

principal a las tesis esencialistas según las cuales América fue descubierta o encubierta a partir del día 12 de octubre de 1492, y también a la tesis de León Portilla de que en ese día se operó el "encuentro del viejo y nuevo mundos" (199).

OTRA VERSION DE LA HISTORIA CON FINES POLÍTICOS

Posiblemente, una discusión más detallada habría dado lugar a un "deslinde" necesario para analizar las ideas y los hechos del primer viaje de Colón con el fin de no incurrir en conceptos que corresponden a interpretaciones actuales. También una discusión más detallada, probablemente, habría desembocado en el reconocimiento de dos posturas antragónicas frente a los hechos históricos. Pero, en primera instancia, sobresale el hecho de que O'Gorman pensara en el tema como historiador y de que León Portilla lo hiciera de acuerdo con los propósitos políticos del aniversario: puesto que si la idea de O'Gorman era la más "eurocéntrica" de todas las presentadas, ¿qué perdía con reconocerle su lugar respectivo y oponerle argumentos más sólidos? Cuando intentó hacerlo, León Portilla quedó encerrado en la disyuntiva: ¿fue él el autor de los conceptos discutidos por O'Gorman o fueron resultado de un acuerdo oficial? También es indudable que, en su deseo conmemorativo, los gobiernos de España y México tuvieron fines bastante diferentes a los de establecer un "juicio histórico". De ahí que la salida sea "explicar" el pasado y observar los hechos históricos desde muchas ideas actuales.

¹⁹⁹ Id. Recordemos que, para O'Gorman, los entes históricos "no son lo que son en virtud de una supuesta esencia o sustancia que haría que sean lo que son": es decir: "su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada" (o en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive). Por el contrario, el ser de un ente histórico "es mudable y mudable será, correlativamente, su historia: mutaciones que responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo".

A final de cuentas, como ya vimos en otra parte, no es extraña esta imposición de discutibles "atribuciones políticas" en materia histórica. Además, lo concluido, en los términos del gobierno, queda archivado, cerrado: ¿que más da si lo que importa es conmemorar el origen de la historia común de España y Latinoamérica y de fortalecer sus nexos de identidad? De cualquier modo, se requiere de una perspectiva que eufemizara los estragos de la conquista y resaltara la influencia de la cultura hispánica en la conformación de los países iberoamericanos actuales. Por eso, las críticas de O'Gorman resultaban del todo inoportunas. Como escribe Gabriel Zaid: "criticar públicamente un proyecto colectivo a cargo de respetados especialistas equivale a poner en peligro un presupuesto aprobado, el empleo de personas respetables, el nombre de la institución. Si hay un presupuesto autorizado, personas contratadas, erogaciones hechas, plazos transcurridos, tratemos de corregir esto o aquello, pero no hagamos un escándalo diciendo que hay que volver a empezar de cero o cancelar el proyecto" (300). Frente a este **pragmatismo**, O'Gorman aduce que "conmemorar" la historia es una costumbre respetable, pero hacerlo con base en "extravagantes" argumentos (que sólo parecen amoldarse carácter "demagógico" de los festejos oficiales) paga un precio elevado para el verdadero conocimiento de los hechos: "la verdad histórica".

³⁰⁰ Zaid De los libros al poder, p. 147

LA DIFERENTE CONCEPCION DE LA HISTORIA

En sus criticas los historiadores expuestos señalaron que O'Gorman tejió interpretaciones temerarias apoyado en un manejo arbitrario de los documentos y, en algunos casos (según Georges Baudot y Lino Gómez Canedo), en el desconocimiento de algunos de los mismos. Lewis Hanke piensa que O'Gorman interpreta los hechos del pasado con categorías inadecuadas (extraídas del "existencialismo" moderno) y equipara sus "hipótesis", por ejemplo, con las de otros historiadores que también habían pretendido desprestigiar (es decir, distorsionar) la personalidad y la obra de Las Casas, sin presentar las **pruebas** correspondientes. Con una idea muy similar, Bataillon señaló a O'Gorman que "para un historiador que se esmera en leer los textos con el fin de buscar lo que '**quisieron decir**' y no para emplazarlos a responder con un sí o un no a preguntas prefabricadas, el hecho de que contesten fuera de la cuestión, ¿no es, acaso, señal de que el interrogatorio ha sido mal llevado?"⁽³⁰¹⁾.

En general, cada uno de estos historiadores consideró que su debate respectivo estaba basado en "hechos históricos" indiscutibles (como el "descubrimiento" de América, la personalidad y la obra de Fray Bartolomé de Las Casas o la "autenticidad" de la obra atribuida a fray Toribio Motolinía). Por eso, en conjunto, asumieron el postulado de que sólo podía saberse la verdad en torno a tales hechos con el estudio cuidadoso de los testimonios conocidos, o con la presentación de otros inéditos. Sin

³⁰¹ Bataillon Dos concepciones..., op. cit., p. 20

embargo, conviene señalar que, si bien O'Gorman no se apoyó en documentación novedosa que le otorgara contundencia a sus argumentos, sus críticos tampoco lo hicieron. En este sentido, nos detendremos brevemente en dos puntos concretos esgrimidos por los críticos de O'Gorman: el primero, postula una "realidad histórica" indiscutible, con una "particular determinación" que evita los juicios "inventivos" (o "fantasiosos", como los llamó León Portilla); y, el segundo, afirma que esa realidad histórica sólo puede ser comprendida a través del estudio cuidadoso de los **testimonios** sobre los sucesos en cuestión (es decir, que los juicios tienen que ser "demostrables", de preferencia con documentos de primera mano).

La primera de estas objeciones fue planteada con mayor claridad, en un contexto no muy diferente, por Abelardo Villegas: no es que "nosotros" le infundamos "vida" al pasado desde nuestro presente (que el pasado por sí solo "ni habla, ni vive"), sino que, por el contrario, el pasado es independiente del presente, "en el sentido de que no es el presente el que le otorga vida, sino que tiene vida propia" (³⁰²). En otras palabras: el pasado tiene una **peculiar individualidad** que no permite toda clase de predicamentos y por ello da margen al "error" (³⁰³). Por eso, concluye "no es el historiador quien da sentido y hace hablar al hecho histórico", sino que éste ya posee una "estructura peculiar", previa al juicio, pero que, hay que reconocerlo, sólo se manifiesta en el juicio". Es esta **peculiar determinación** la que posibilita explicar los juicios falsos y verdaderos, ya que si el hecho no hablara "por sí mismo",

³⁰² Abelardo Villegas "La pregunta por el ser de América", en La filosofía de lo mexicano, op. cit., p. 224

³⁰³ Para esta perspectiva, por ejemplo, es el fenómeno individual, como "objeto" de la historia, el que determina los predicados que de él puedan afirmarse. Si el "historicismo" no puede explicar el "error" es porque no le atribuye constitución propia al "hecho histórico" y como considera al hombre encerrado en su propia vida, puede decir que "el pasado no habla por sí mismo". Ibid., p. 228-229

los estudiosos podrian elaborar interpretaciones a su antojo. Por lo demas, "verdad y error" son "categorias fundamentales del saber mismo" (³⁰⁴)

La necesidad de apoyo testimonial para garantizar la objetividad en una investigacion historica es la consecuencia logica de este supuesto: si el hecho historico se refiere a un "unico suceso", la existencia de dos (o mas) versiones contradictorias del mismo remite a la necesidad de esperar a que nuevos documentos proporcionen la verdad, es decir, que resuelvan cual es la version autentica y cual la falsa. Este principio de no-contradiccion funciona para decir que O'Gorman ha construido una interpretacion erronea de la obra de Fray Bartolome de Las Casas (y que no la sustenta mas que en una "**audaz**" lectura de los escritos conocidos), pero no resuelve otra cuestion importante: ¿cual es, entonces, el **verdadero** Bartolome de Las Casas? ¿el "pacifista y apóstol de los indios" de Lewis Hanke o el "traidor a su patria" de Ramon Menéndez Pidal? La documentacion, en diferentes épocas y manejada con diversos intereses, ha servido para apuntalar ambas imagenes (aunque ahora, debido al indigenismo moderno, parece imponerse la del "apóstol y protector de los indios"). En todo caso, dice O'Gorman, la mision del historiador no es "reducir el dilema", sino explicarlo. Por el contrario, la exigencia de no contradiccion hace que la mente olvide sus limitaciones y aspire a "alcanzar la excelencia absoluta e intemporal de una unica verdad inconmovible" (³⁰⁵).

Con todo, la postura de los antagonistas de O'Gorman tambien pasa por alto que "no todo puede ser demostrado"; por ejemplo, ¿cuales fueron las **intenciones reales** de los protagonistas en los problemas historicos planteados? Porque detras de muchas intenciones manifiestas pueden haber otras

³⁰⁴ Ibid., pp. 230-231

³⁰⁵ O'Gorman, "Prólogo" de Los indios de México, op. cit., p. XIII

encubiertas, soslavadas, matizadas o silenciadas. Cuando se trata de "errores" lógicos, estos se corrigen de acuerdo con reglas lógicas preestablecidas. Pero los errores en la historia refieren algo que no se corresponde con esa realidad. Como ejemplo, referimos la afirmación: "Colón descubrió América por error", que supone que el almirante estaba equivocado y que la tierra en la que desembarcó en 1492 ya era, desde entonces, "tierra americana" (y de ahí que el deber del historiador sea el de recrear este acontecimiento en su secuencia "lógica y causal"). Además de sustentarse en una concepción **esencialista** de los "entes" históricos, esta postura "limita" el elemento "subjetivo" de la investigación histórica a lo que digan las "fuentes" sobre un hecho que (en este caso el "descubrimiento de América") se da por supuesto. Ante esto, contesta O'Gorman: el "ser" de los entes históricos no les es **inherente**, no es sino el **sentido** que les concede el historiador "en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive" (³⁰⁶). En sus diferentes contextos históricos, el historiador selecciona unos hechos como **significativos** y descarta otros, pero no por "**inexistentes**", sino como **carentes del sentido** que tuvieron en otro contexto histórico determinado.

Por otra parte, el postular una "realidad en sí" y equiparar la explicación científica con la estructura y posibilidad de "toda verdad", pasa por alto que, aunque no es posible evadirse de la "**percepción**", la **imaginación** y la **lógica** que este **universo** nos ha impuesto, ni el llamado universo empíricamente "accesible", ni los "instrumentos matemáticos" que se emplean para describirlo se explican a sí mismos. Son, a lo mucho, una de tantas respuestas del hombre a la necesidad de comprender y otorgar un sentido a su entorno y a su vida. Por eso, apelar a la **razón** como árbitro último de la validez tiene

³⁰⁶ O'Gorman, "Fantasmas de la narrativa historiográfica", *op. cit.*, p. 50

implicaciones **positivas** (en la medida que postula a la lógica como una frontera infranqueable, más allá de la cual no es posible la comunicación) y "**negativas**" (se define a sí misma mediante criterios extraídos del "**corpus**" existente de la ciencia y, en consecuencia, no tienen más validación que la pura "**eficiencia**" de esta última) (¹⁰⁷)

En todo caso, es necesario evaluar los "supuestos" de O'Gorman desde otra perspectiva. En primer lugar, O'Gorman se refiere a la historia como "invención", como proceso de creación de conceptos nuevos, inexistentes en las teorías anteriores. Así, "inventar" un concepto es "dotar de ser y de sentido" a un hecho histórico. Por ejemplo, América es inventada como "cuarta parte del mundo", concepto que no existía antes de su acuñación. ¿Puede equipararse este supuesto con la concepción que O'Gorman tiene del hombre como ente histórico? En este sentido, también "inventar" es lo contrario de reproducir, de repetir; en su perspectiva, el pasado del hombre no le interesa como el archivo de lo puramente "**idéntico**" e inmutable, sino el lugar de "posibilidad" de lo radicalmente nuevo, es decir: desde las condiciones y posibilidades reales del hombre en el pasado. O'Gorman busca contar desde la

¹⁰⁷ La discusión teórica actual acerca de la historia no se ocupa de "cómo" debe ser la explicación histórica, sino de "para qué" sirve la historia. Krauze, por ejemplo, Caras de la historia, op. cit., p. 17, piensa que en la actualidad dos escuelas han adoptado el "dogma" de que el pasado sólo existe en función del presente: Por una parte, en un sentido amplio, la llamada "**The whig interpretation of history**" (utiliza la distinción de Herbert Butterfield, The Whig interpretation of history, London, 1951) y la escuela "idealista" de Benedetto Croce. La primera se caracteriza por el conocimiento activo del pasado para servir de diversas formas al presente y la segunda porque afirma que "sólo la mente del historiador infunde vida al pasado inerte". Y esta última, que es la que nos ha venido ocupando, es refutada al modo del doctor Johnson ante el obispo Berkeley: "con un puntapié a la dura roca de la realidad histórica que existe antes o independientemente de que se le piense". Lo fundamental es la creencia de una realidad histórica independiente, cuya existencia se da por supuesta. Lo cual no afecta el reconocimiento de Krauze, Ibid., pp. 41-43, de que "el análisis histórico es endeble, fortuito, revocable y hasta regresivo" y que "el recuerdo arrastra olvido, distorsión, elección", que en suma no hay nada más moldeable que ese pasado irrevocable.

posibilidad de "innovación", lo cual equivale a contar desde el "sujeto" mismo, desde el hombre mismo. Por el contrario, la perspectiva de la ciencia aspira a contar desde lo **necesario**, desde el objeto, en otras palabras: "objetivamente". Contar las hazañas innovadoras del hombre desde sus posibilidades concretas es lo que hace al sujeto un verdadero sujeto, ya que al **objeto** todo le viene de fuera: todo se le vuelven determinaciones; es, en una palabra, "estabilidad". El objeto debe permanecer "idéntico a sí mismo" y la **objetividad** es garantía de la **identidad** (que la cosa es lo que es y no otra cosa). El sujeto, en cambio, es "**autotransformación**", modificación constante de lo dado e "indefinición" de lo una vez definido. En la **definición** hegeliana (que O'Gorman aplica en el caso de América) su esencia consiste en "no ser lo que es y ser lo que no es" (³⁰⁸). Esto no quiere decir, como puede suponerse, que el sujeto sea lo puramente indeterminado, lo plenamente inestable, sino que, más bien, es lo que tiende permanentemente a indeterminarse, a "inventarse" una y otra vez. Si los sujetos encarnan esta exigencia permanente, es obvio que, en la historia, ninguna "**colección**" de textos, ningún ordenamiento, puede agotar lo posible, ni tampoco determinar en una única dirección, y de una vez por todas (como ha supuesto el "mito del progreso"), el sentido de la posibilidad (³⁰⁹). De este modo, apunta O'Gorman, si consideramos que el "**ser**" de un "**ente histórico**" es mudable también lo será su historia; y estas mutaciones "responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo". Esto se explica porque el hombre es "una extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse

³⁰⁸ Hegel Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit., pp. 116-117.

³⁰⁹ Escribe Ortega y Gasset, Ideas y creencias, op. cit., p. 33: "Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. (...) No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo".

diversos estilos de vida, es decir, diversas maneras de ser". Por eso un libro de historia tiene que dar testimonio "de la natural y riquísima variedad de lo individual humano" (³¹⁰).

Por lo demás, todo historiador está en la necesidad de vincular la inclusión de los "testimonios" en un "marco explicativo" (que de cuenta de las "relaciones" de los hechos entre sí y de su sentido) para no convertir a lo histórico en un árido amontonamiento de datos y reducir al estudioso a un mero "reproductor" de la información de los archivos (y condenado a la búsqueda de una imposible exhaustividad). A fin de cuentas la historia, como una interrogación sobre el pasado guiada desde el presente, se desarrolla como una interacción de "hechos" e "interpretaciones" con una variable, aunque siempre importante, dosis imaginativo-especulativa (³¹¹). Es a partir de este principio que se puede considerar a la historia como una "invención" colectiva de doble significado: por un lado, como "descubrimiento" del hecho, y por el otro, como ficción: en esta última participan historiadores, políticos, teólogos, notarios, etcétera, quienes van "creando" un depósito general de imágenes del pasado, cuyo funcionamiento se debe tanto a las transcripciones de los arquetipos míticos como a las "rigurosas" constataciones empíricas (³¹²).

³¹⁰ O'Gorman "Fantasmas de la narrativa...", *op. cit.*, p. 50

³¹¹ Eduardo Nicol en "La ciencia histórica y la historicidad de la ciencia" (*Teoría*, año 2, no. 2, 1981-1987, p. 20) apunta que "toda manifestación es una producción, una obra humana, y como tal es histórica. Cualquier producción del género que sea, implica un proyecto, un examen de las condiciones dadas, un cálculo de posibilidades, una decisión ante las alternativas".

³¹² Roland Barthes "El discurso histórico" (*Históricas*, no. 12, mayo-agosto de 1983, p. 21) afirma: "En nuestra cultura, desde la antigüedad griega, la narración de los acontecimientos pasados ha sido sometida comúnmente a la sanción de la 'ciencia' histórica, garantizada necesariamente por lo real y justificada por principios de exposición 'racional'. Cabe preguntarse si esta narración, por algún elemento específico, por una pertenencia indubitable, difiere verdaderamente de la narración imaginaria tal como se la puede encontrar en la epopeya, en la novela y en el drama".

Por eso, limitar el elemento "subjetivo" en la investigación histórica (el temor por las "ocurrencias propias") no toma en cuenta que es la imaginación la que alimenta, sucesivamente, a la "cadena de las experiencias humanas" que es la historia. Por ello, la pretendida "vitalización" del pasado no sería de ningún modo posible sin el concurso de la "imaginación creadora", que nos ayuda a percibir y comprender las relaciones ocultas y nos acerca las "vivencias" de los hombres en el pasado. "El reto del historiador -escribe O'Gorman en un aforismo- es hacer inteligibles con la imaginación las zonas irracionales del pasado" (³¹³). En consecuencia, su tarea consistirá en "ofrecer una visión de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla", por lo que "debe entender al cuerpo social como una organización al servicio del bienestar personal -no un organismo de programa vital determinado- en un proceso temporal de acontecimientos concretos y singulares, solo plenamente comprensible si se concede su valor y eficacia a los pensamientos, decisiones y acciones" (³¹⁴). Con esta consideración, O'Gorman se enmarca en una importante tradición historiográfica, cuyo antecesor más distinguido es Giambattista Vico, quien planteó en nuestra cultura el conflicto entre las humanidades y las ciencias: "Lo específico y lo único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por una cultura contra los principios intemporales, la lucha mental y la autotransformación como una condición permanente del hombre contra la deseabilidad de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales" (³¹⁵).

³¹³ O'Gorman Aforismos, p. 92

³¹⁴ O'Gorman "La historia: Apocalipsis...", op. cit., p. 10

³¹⁵ Isaiah Berlin "El divorcio entre las ciencias y las humanidades", en Contra la corriente, p. 175

Es conveniente explicar en que sentido O'Gorman se acerca al pensamiento de Giambattista Vico en su reflexión sobre la historia del hombre y de la sociedad humana (³¹⁶) Vico concibió a la **fantasia** - o la imaginación- como la facultad que posibilita penetrar en otras mentes diferentes a la nuestra y entender que fue lo que motivó los diversos actos, los pensamientos, las actitudes, las creencias, explícitas e implícitas, en el pasado humano. Al establecer en la memoria el vehículo de esta facultad imaginativa, Vico encontró tres puertas para penetrar en el pasado: el lenguaje, los mitos y los ritos (es decir, el "comportamiento institucional") y supuso que, como lo que se busca es entender a los hombres, hay que reconocer que las obras de éstos no pueden sernos absolutamente ininteligibles, a diferencia del contenido impenetrable de la naturaleza no-humana (³¹⁷). En este sentido, una cultura no puede ser más o menos perfecta que otra. ¿o puede, acaso, el invierno ser una primavera rudimentaria? Como no hay progreso de lo imperfecto a lo perfecto (la mera noción de perfección se entraña un

³¹⁶. Giambattista Vico (1668-1744) afirmó que el hombre sólo podía conocer "lo que él mismo ha hecho". La naturaleza era obra de Dios y sólo Dios podía conocerla. La historia humana, en cambio, es obra del hombre y lo único de lo que se puede lograr conocimiento. La Ciencia Nueva fue publicada en 1941 por El Colegio de México. Existen muy diversas interpretaciones sobre la obra de Vico, desde las que ven en él los gérmenes del "evolucionismo histórico" posterior hasta las que encuentran una visión antiprogresista y derogatoria del tiempo lineal. Al respecto ver Rais Busom (Vico, Antología, pp. 23-25). Desafortunadamente, del pensamiento de Vico sólo señalaremos la función esencial de la **imaginación** en el conocimiento del pasado humano apoyados en Isaiah Berlin: "Vico y su ideal del conocimiento" y "Vico y la ilustración", en Contra la corriente, op. cit., pp. 178-187 y 188-198.

³¹⁷. Berlin "El divorcio entre las ciencias y las humanidades", op. cit., p. 147, afirma que, para Vico, las matemáticas no constituían un sistema de "**leyes**" que gobiernan a la realidad, sino un **sistema de reglas** en términos del cual era útil generalizar, analizar y predecir acerca del comportamiento de las cosas en el espacio. Pero las matemáticas eran un logro maravilloso porque eran un logro del hombre: lo más cercano a la creación divina que se podía alcanzar. Sin embargo, fue una especie de "**autonegación**" aplicar las reglas y las leyes de las ciencias naturales al mundo de la mente, de la voluntad y del sentimiento. Vico afirmaba que conocemos las cosas a través de la conciencia de ellas, pero no otorgó importancia al solipsismo: "da por hecho que sin comunicación no habría lenguaje, ni sociedad, del conocimiento".

criterio absoluto de valor), lo que hay es un "cambio inteligible", y en el las etapas no son mecánicamente provocadas por una anterior, sino que se les puede ver fluir de las nuevas necesidades creadas por la "satisfacción de las antiguas y por la incesante autocreación y autotransformación de los hombres", perpetuamente activos. Por eso, se debe poseer un "poder imaginativo" como el que requieren los artistas, pues no solo se trata de establecer hechos y dar explicaciones causales, sino de examinar lo que una situación quería decir para los comprendidos en ella, cual era su perspectiva de ellos, por cuál regla se guiaban (³¹⁸).

La postura de Vico, sin embargo, no entra en contradicción con el uso de los métodos sociológicos o estadísticos, incluso puede servirse de ellos, pero le asigna un objetivo distinto a la historia como "el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura hacia otra". Para Vico, "comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron en el mundo en que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesidades sentidas, las metas, los ideales" (³¹⁹).

Señalemos que, fin de cuentas, O'Gorman acepta también la máxima de Ranke, siempre y cuando ésta no signifique otra cosa que "una más cabal atención a los hechos". No niega la existencia material de tales hechos: lo que niega, en todo caso, es que sean en algún modo "históricos" sin haber postulado

³¹⁸. Apunta Isaiah Berlin ("El divorcio entre las ciencias y las humanidades", Ibid., p. 174): "El uso de la imaginación informada acerca de, y la perspectiva de, sistemas de valores, concepciones de la vida de sociedades enteras, no se requieren en la matemática o en la física, la geología o la zoología -aunque algunos negarian esto- en historia económica o aún en sociología si esto es concebido y practicado como una ciencia estrictamente natural".

³¹⁹ Ibid., p. 175

una previa "intencionalidad" que los acredite como tales. Y es, precisamente, este nexo lo que lo lleva a prolongar a la historiografía científica, concretamente en dos puntos: primero, y por decirlo de alguna manera: si la historia es la "sustancia" de nuestras vidas, ¿por qué nada es verdaderamente "real" hasta que no alcanza a transmutarse en un "hecho histórico"?; y segundo, la concepción de O'Gorman sobre el conocimiento teórico del pasado también se sustenta, fundamentalmente, en el supuesto de un tiempo de "acumulación" y "revelación" que también es típico de la ciencia.

Con esta idea Bernabé Navarro, después de someter a "examen" a las propuestas teóricas de O'Gorman, afirmó que "el conocimiento histórico -que sólo puede perseguirse y lograrse en una verdadera ciencia histórica: la historiología- es verdadero y riguroso conocimiento, por más que su evidencia y certeza se apoyen colateralmente en principios explicativos de ciencias afines y superiormente en los principios axiomáticos de las ciencias filosóficas; específicamente, sin embargo, se apoya en sí misma por cuanto subsume, 'informa' y transforma aquellos principios bajo el enfoque esencial de su objeto y de su método. Pero la explicación última de su autenticidad y autonomía como ciencia lo encuentra en el constitutivo de lo histórico en cuanto histórico: la **facticidad** única e irreversible del acto humano, contingente y finito, libre y abierto a todo lo posible" (³²⁰).

³²⁰ Navarro "Denominación y constitución del saber histórico", en Conciencia y autenticidad históricas..., op. cit., p. 255

LA PROBLEMATICA DE UN NUEVO UNIVERSALISMO

VALORATIVO

Con las consideraciones anteriores concluye esta parte del trabajo. Sin embargo, conviene extraer alguna lección que nos sitúe en la problemática de nuestro tiempo. En especial destaca la pregunta, después del fracaso de la idea hegeliana de la Historia Universal como la "relización de la razón", sobre cómo establecer, precisamente, una "universalidad racional", que no sea sólo técnico-instrumental. Si se postula que la razón es común a todos y no un puro capricho personal, no es menos cierto que cada uno debe llegar a ella por sí mismo y tras ejercer su propio examen de las circunstancias que le rodean. Es necesaria, pues, una "universalidad racional" en la que el hombre, antes que muchas otras cosas, sea un "ser" capaz de discernir, simbolizar y elegir sus valores según opción racionalmente justificada, y que está en posibilidad permanente de expresar su iniciativa innovadora frente al prestigio fatal basado en la tradición indiscutible.

Para O'Gorman sólo en la Cultura Occidental Moderna (o "Euroamericana") el hombre puede realizarse a plenitud. En ésta, el hombre ha logrado la máxima hazaña que significó la conquista de la naturaleza "exterior" y se reconoce el anhelo de bienestar como meta común en esta vida. Pero ahora, dice O'Gorman, el hombre debe iniciar la conquista de su "naturaleza interior". De una u otra manera, el ímpetu "utópico" de esta nueva conquista (ese perseguir una utopía) no estriba ya en la instauración apocalíptica de un Mundo Nuevo, sino en la completitud racional del pensamiento valorativo: puesto

que solo en lo que hay se inscribe y justifica la reclamación de lo que "debe" haber, el nuevo rostro no puede ser sino la metamorfosis histórica de ese programa "universalista" y legalmente razonado de la "buena vida", programa euroamericano que posibilita una concepción del hombre como ente "siempre en trance de hacerse".

Para ilustrar, en otro plano, el problema de la completitud racional del pensamiento valorativo recordemos la polémica de O'Gorman con Lewis Hanke: ¿cómo deben ser vistos los "valores" morales de otras épocas? O'Gorman opina que los valores morales de una época deben ser comprendidos en su marco de ideas y creencias concreto (²¹), lo cual no anula la posibilidad, en la propia perspectiva individual y cultural, de un "universalismo **valorativo**" que posibilite las escalas normativas de cada grupo y de cada momento histórico. Esta postura puede recibir la etiqueta de "eurocentrista" por parte de algún "relativista absoluto", que invocará contra ella el sagrado "derecho a la diferencia". Pero tal invocación no invalida el "universalismo", sino que, en todo caso, lo postula, pues no debe confundirse el derecho a la diferencia con la diferencia de los derechos. Porque, por ejemplo, si "más allá" del derecho a las diferencias, hablamos de un derecho a reivindicarlas asumimos que, por encima de las diversidades, esenciales o episódicas, hay un "criterio universal" en la que todas buscan amparo. Y este problema será planteado, desde otra perspectiva, en la tercera y última parte de este trabajo, que evalúa las implicaciones éticas y políticas de la concepción de la historia de O'Gorman.

²¹ Todo discurso histórico se vale de categorías morales o valoraciones éticas. Una muy frecuente, ya en decadencia, procesa y condena a los acusados históricos (como si todos compartiéramos idéntico código de valores). También se **exalta** el momento presente como ápice de la historia (cumbre o abismo, progreso o decadencia), o la simple descripción de los complejos valorativos de cada momento y su comparación entre sí y con los nuestros (lo que plantea el problema de cómo valorar a su vez las propias valoraciones descritas para que resulten inteligibles).

TERCERA PARTE:

IMPLICACIONES ETICAS Y

POLITICAS

"Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa".

José Ortega y Gasset (Meditaciones del Quijote).

"(...) ningún ser desea sin imaginación".

Aristóteles (Del alma).

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

Esta última parte del trabajo pretende entócar las implicaciones éticas y políticas derivadas de la concepción de la historia de O'Gorman. Pero sería justo empezar reconociendo que, si bien éste no se ocupó del tema de manera concreta, si se dejan entrever reflexiones sobre estos aspectos en diversos estudios, en especial en Crisis y porvenir de la ciencia histórica y en el pequeño ensayo "Historia y Vida". En este último afirma que el conocimiento histórico, como "especificación singular de la vida", busca constituirse en "conocimiento de previsión racional" (o también "la luz que la vida encuentra en si misma para actuar y acertar en el porvenir"). Como el individuo no actúa en un ámbito aislado, sino ligado a una comunidad, este conocimiento de previsión racional tiene una obvia finalidad ética y política. Si la conciencia implica una "actitud inquisitiva", es obvio que ésta también inquiere, y no en poca medida, por el "sentido" de las acciones presentes y por el marco formal de la conducta. Robert Musil lo explicó así en su novela El Hombre sin Atributos: "hay un círculo de preguntas que tiene una gran circunferencia y ningún centro, y las preguntas significan todas ¿cómo debo vivir?". La misión del conocimiento historiográfico es poner el conocimiento del pasado al servicio de la vida, y siendo ésta "constante y obligada proyección hacia el futuro, siempre amenazante por incierto, el fin perseguido es conjurar en lo posible ese oscuro peligro" (³²²).

³²² O'Gorman "Historia y vida". op. cit., p. 147

Sin embargo, para evitar malentendidos anticipados, definamos a la ética como un intento racional que pretende otorgar un "sentido totalizador" a las acciones humanas. Así, la ética pregunta por el sentido de la deliberación y de la acción, y este sentido reclama una "articulación racional". En el fondo, toda ética es, de un modo u otra, una pretensión normativa del conocimiento. A este respecto, escribe Victoria Camps: "Siendo la ética la reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos, es también, aunque no exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo que es. Parece justo, pues, calificar, en general, de 'éticas' a aquellas ideas que, ya hablen de la polis, de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el 'deber ser'. Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana".³²³ Por eso, si lo que se pretende conocer es el fundamento justificado de la "elección libre", el sujeto de la acción y el sujeto del conocimiento ético tienen que ser el mismo. El juicio ético, al igual que la penetración en "lo humano" en la historia, requiere también de la experiencia humana. En este sentido, lo que pretendemos es ver la manera en que, para O'Gorman, el pasado "nos integra", está vivo como "una forma peculiar del presente". En otras palabras: su conocimiento y su crítica forman parte de nuestra "autoreflexión", pues sólo conociendo lo que fuimos podemos saber lo que somos en nuestra proyección al futuro.

Por principio, todo ser humano está dotado de un "ser físico y de un ser moral" (cuerpo y espíritu, naturaleza e historia). Como "ser físico", el hombre es un proceso natural (y es lo que tiene de común

³²³ Camps (ed) Historia de la ética. Vol. 1, p. 11

con las demás especies naturales), pero como "ser moral" tiene la oportunidad de proyectar su realización más "auténtica" a partir del conocimiento de su circunstancia y de sus posibilidades reales (³²⁴) La visión de O'Gorman corresponde, en suma, a una ética de la "autorrealización": postula que el hombre debe autorrealizarse (o bien, "ser sí mismo") en su proyección a futuro y por eso se apoya en la inteligibilidad de su pasado. Veamos como aborda este proceso.

³²⁴ Para O'Gorman, al igual que para Hegel, el término "moral" es lo opuesto a lo físico e incluye a la historia, la política, el arte, etcétera; es decir, todo lo que corresponde a las producciones del "espíritu subjetivo" y al espíritu subjetivo mismo.

IMAGINACION Y REALIZACION HUMANA

En repetidas ocasiones, O'Gorman ha reiterado su defensa de "la imaginación creadora" gracias a la cual el hombre puede "comprender y explicar" el pasado bajo la premisa de que es "su pasado". En este sentido, parece postular, por un lado, la existencia de cierta "universalidad potencial" de todo lo que es humano para los seres humanos, y por el otro, contra lo que se pensaba tradicionalmente, que la raíz de esta "universalidad" no es la "racionalidad humana", sino la "imaginación creadora", ya que en ésta radica la capacidad que tiene toda sociedad para "producir" imágenes y creer en ellas. Entonces, escribe O'Gorman, esa "suprema facultad" del hombre "no es la razón sino la imaginación" (³²⁵). De ahí que sean siempre imaginativas tanto "las preguntas y las contestaciones esenciales a nuestra vida" como el hecho mismo de "proponernos preguntas y el darnos contestaciones esenciales" (³²⁶).

Para O'Gorman, el hombre "**imagina**" una vida nueva, o un "modo de ser" que quiere "realizar" en el futuro. La imaginación le permite el prodigio de "concebir la realidad antes de que exista" y, por eso, "se equipara al acto creador reservado sólo a la divinidad" (³²⁷). Al mismo tiempo, el hombre imagina

³²⁵ O'Gorman "La historia como búsqueda del bienestar", en Plural. No. 36, 1974, p. 11 Por su parte, C. Castoriadis (Los Dominios del hombre, p. 100) explica: "todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso o los objetos, puede en principio ser **reimaginado** (representado de nuevo) por algún otro". Agreguemos que la **conciencia** misma de nuestra libertad nos viene por vía imaginativa (ideal): la imaginación nos recuerda aquello de que somos capaces y lo que, desesperada y hasta delirantemente queremos, es decir, creemos merecer.

³²⁶ O'Gorman "Cinco Años de historia...", op. cit., p. 181.

³²⁷ O'Gorman "La historia como búsqueda...", op. cit., p. 11

lo que quiere ser y el programa para "realizar" ese deseo. En este sentido, el **cuerpo social** también conforma un proyecto de vida: es "una organización al servicio del bienestar personal, no un organismo de programa vital determinado" (³²⁸). Apoyado en Oswald Spengler y en Ortega y Gasset, O'Gorman afirma que los diferentes proyectos de vida que conforman las distintas culturas no son abstractos, sino que, por el contrario, constituyen programas concretos y bien definidos. En su pluralidad se reconoce el "común objetivo" de lograr la felicidad y, por eso, todos constituyen especificaciones del anhelo de reformar la naturaleza que alienta al hombre (³²⁹).

El hombre ha reformado el medio ambiente en su propio provecho y ha creado esa "segunda naturaleza" (una realidad artificial, es decir: cultural), todo un mundo distinto y "paralelo" al de aquel gran concierto cósmico del que se ha sentido expulsado, excluido. El mayor mérito del "proyecto" de la **Cultura Occidental Moderna** (Euroamericana) es que admite la posibilidad de alcanzar la felicidad en esta vida (y no se oponen dificultades para vivir en ella) y que, además, incluye la reforma de la naturaleza en su totalidad. La felicidad es meta de esta y para esta vida. Con la **invención de América**, se consumó la conquista de la totalidad de la naturaleza y el hombre se liberó, por "su audacia y su ingenio", de la "prisión cósmica" que venía sufriendo. El otro gran atrevimiento de la cultura de Occidente fue el de "sustituir" a la divinidad en el gobierno del universo. De este modo, la supremacía histórica de la cultura Occidental consiste en la aniquilación de la dualidad que separaba a la naturaleza

³²⁸ O'Gorman "La Historia: Apocalipsis...", op. cit., p. 10

³²⁹ Es obvio que, para O'Gorman, ni el hombre es un simple "organismo" ni la naturaleza es un simple "ambiente". Si el hombre es "proyecto", impulso de libertad, la naturaleza no es su ambiente, sino una "circunstancia adversa", que se opone a ser moldeada y estructurada como "casa" del hombre de acuerdo con su imprevisible y variable fantasía cultural.

humana de la naturaleza original. Desde entonces, el proyecto de vida del hombre occidental es el proyecto de todos los hombres. No hay, propiamente hablando, otra cultura. En ésta, como escribe O'Gorman, "el hombre se convirtió en amo del universo, es claro que le falta convertirse en el amo de si mismo"¹³⁰).

PLANTEAMIENTO ETICO

En mas de un sentido, es interesante observar cómo las reflexiones de O'Gorman ("Historia y vida") se relacionan con la "historia como sistema" de Ortega y Gasset, y ambas conducen en un ámbito "ético" a una "vida como sistema". No es labor fácil, sin duda, precisar el alcance ético de su concepción de la historia, en la cual la vida, vista como actitud moral, es el "campo de práctica" de la filosofía y, por eso, la beneficiaria final del conocimiento historiográfico. Para O'Gorman, el hombre antes de hacer filosofía (por ejemplo, con la pregunta ¿quién soy?) ya tiene una visión "pre-filosófica" de la realidad (ya sabe de algún modo quién es; de lo contrario no podría siquiera hacerse semejante pregunta), también al abrazar un sistema ético ya posee ciertas convicciones morales, o una "actitud ética" ante la vida. Puesto que se trata de valorar racionalmente a partir de lo que hay, pues en ello se inscribe y justifica la reclamación de lo que "debe haber", ¿cuál es, entonces, el punto de partida?, es decir, en su perspectiva

¹³⁰ O'Gorman "La historia como búsqueda del bienestar", *op. cit.*, p. 11

¿qué "es" el hombre y que "debe" ser? Sobre esta importante cuestión, O'Gorman se apoya en Jose Ortega y Gasset y, de manera muy especial, en el filósofo alemán Martin Heidegger. Veamos cómo.

En primer lugar, para Ortega y Gasset, el hombre "se hace a si mismo" dentro sus circunstancias concretas. Pero este "**sí mismo**" no es un destilado de las fuerzas históricas, ni el producto de una voluntad meramente subjetiva. El **sí mismo** es el "yo entretejido con la circunstancia", que a partir de ahí se "autoconstruye" (³³¹). No hay, pues, ningún plan o modelo que se deba realizar: la vida crea su propio proyecto y recorta su propio "modelo" según "va haciendo camino". Por otra parte, en la perspectiva heideggeriana el hombre está constituido por dos "**modos fundamentales**" y, por eso, explica O'Gorman, en todo momento, está en la posibilidad de "**caer**" en la "tentación de falsear la vida y en la opción de afrontarla con la nobleza de la autenticidad" (³³²). Pero, ¿en que se fundamenta esta **realización auténtica** como elección individual? Pongámoslo de otro modo.

Si los valores son literalmente figuraciones nuestras (y es en cuanto "repertorio", relacionado por intrincadas leyendas, como nuestra intimidad tiene permanente acceso a ellos), ¿qué es lo que hace preferible o atractiva la elección de algunos valores frente a otros? En el fondo, comenta O'Gorman, nada indica que el existir sea necesario y que "sería inútil preguntar porqué es histórica la existencia humana. Es así porque es así" (³³³). En este sentido, la decisión de vivir con el máximo de **autenticidad** la existencia no "tiene a su favor el acicate de un premio". Para Heidegger, además, no se

³³¹ Enrique Bonete: "La ética en la filosofía española del siglo XX", en Camps (ed.): Historia de la ética. Vol. 3, pp. 392-397

³³² O'Gorman Crisis y porvenir..., op. cit., p. 326

³³³ Ibid., pp. 218-219

deben juzgar los "modos de ser" con criterios de valoración ética (pues lo que resta valor a algo es precisamente verlo valorado), pero O'Gorman encuentra que el filósofo alemán exalta el principio de la "buena crianza", que consiste en ser **auténtico**, en no huir de las responsabilidades, en no aparentar falsedades, en saber "dónde uno está". Así, el libro de Heidegger, El Ser y el Tiempo, es considerado por O'Gorman "como un manual de la autenticidad o como una guía de la vida auténtica, que no tiene más motivo para ser abrazada que porque sí". Su enseñanza, dice, es "sabiduría de resignación intelectual" y deduce como lección el "ser cada uno su futuro y su pasado afrontando el presente" (³³⁴).

AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD

Como se ha referido, para Heidegger la historia es una "proyección" en el pasado del futuro que el hombre se ha elegido. Así, el futuro se proyecta "hacia atrás" para prepararse el camino y condiciona lo que ha ocurrido en vista de lo que "debe" llegar a ocurrir. Esto se debe, escribe O'Gorman, a que el hombre es "un ente cuyo ser no es estático, sino dinámico: un ente cuyo ser está proyectado hacia el porvenir; es un proceso de vida que, hasta donde podemos saber, sólo termina con la muerte" (³³⁵). El

³³⁴ Ibid., p. 220

³³⁵ O'Gorman "La historia como búsqueda...", op. cit., p. 7. La existencia siempre marcha "hacia adelante", porque nunca "es", sino que siempre "está por ser" y el compromiso de esta tarea de "crearnos a nosotros mismos" se apareja con nuestro punto de partida contingente y factual.

hombre se despliega como un "ser activo", una perpetua vocación transformadora. Puede decirse que cada hombre es lo que hace y se hace en su actividad (³³⁶). Como productor y reproductor de bienes culturales, el ser humano también crea una relación entre el impulso "dinámico" del que brota y la resistencia del mundo de cosas sobre el que se ejerce (³³⁷). El hombre, "ente capaz de dejar de ser como es para ser de otro modo", deshace lo que permanecía dado e "idéntico a si mismo" (y por esta vía subversiva conoce, en primer lugar, lo que le rodea). En suma: el hombre se asienta en lo "dinámico" y reconoce su necesidad más propia en lo posible; así, demuestra que no tiene otra naturaleza que su propio "artificio". Por eso, escribe O'Gorman que "el hombre está en la permanente posibilidad de reírse de si mismo. Pero para poder reírse a sus anchas, es decir, para seguir viviendo con autenticidad, quiere saber de qué es de lo que se ríe" (³³⁸).

Para Heidegger, de quien O'Gorman toma "lo sustancial" de su planteamiento, la existencia humana se manifiesta históricamente (desplegándose) porque tiene como estructura la "temporalidad" de "la cura", es decir, el hombre vive "**preocupado**" y "lanzado" en proyectos, pues la "cura" se proyecta hacia su realización por medio del deseo y la esperanza. En esto estriba la posibilidad de la libertad, pues la vida es posibilidad y por eso es decisivo para el hombre "saber", en todo momento, cuáles son

³³⁶ Francisco Larroyo (Conciencia y Autenticidad..., op. cit., p. 43) escribe sobre O'Gorman: "el hombre se exterioriza, se produce en su obra: no puede vivir sin expresarse de algún modo, y gracias a ello propaga sus formas de existencia".

³³⁷ Después de todo, "el mundo, sea histórico, natural o lo que se quiera, no es, en si mismo algo que existe; es simplemente el marco engendrado por el hombre, en el que lo verdaderamente existente cobra sentido, ser y estructura". O'Gorman Crisis y Porvenir..., op. cit., p. 271

³³⁸ Ibid., p. 88

sus posibilidades reales, pues quien vive con "autenticidad" su existencia "tiene un destino, porque solo el puede determinar lo que en su vida le es impuesto y lo que el pueda imponer", "sabe lo que le sucede y por aquí puede insertar su voluntad en las lagunas del mecanismo del mundo" (³³⁹). La autenticidad es elegir el privilegio de la libertad y se manifiesta plenamente como dominio del destino (³⁴⁰).

Como la **autenticidad** existencial no reside en nada distinto de un afrontar determinado de la cotidianidad en que cada hombre se mueve, la realización **auténtica** puede ser vivida por cualquier ser humano, pues no es exclusiva de ningún grupo social. La **autenticidad** no radica en lo que se hace sino en "como" se hace y es por eso que "el barrendero puede vivir auténticamente, como inauténticamente pueden vivir el filósofo, el artista y el científico". El **signo** más notable es la opción por las posibilidades más propias, las más personales. Con todo, para O'Gorman "la autenticidad es algo que se conquista, pues todos los hombres empiezan por ser inauténticos" y ello pide un esfuerzo "constante y casi heroico" (³⁴¹). Para este caso, sería conveniente eliminar el "casi" para precisar mejor la lección moral derivada de esta concepción de raíz heideggeriana que O'Gorman interpreta de manera muy personal cuando reconoce que la autenticidad "tiene manifestaciones concretas varias", y que bien pudieran no ser "del mismo contenido preciso" que ha señalado el "maestro", "aunque sí siempre ha de ser proyección de la existencia sobre la pantalla de la muerte personal" (³⁴²).

³³⁹ Ibid., p. 213

³⁴⁰ En correspondencia, la **auténtica** ciencia de la historia debe ser "mostración" de la realidad (como ejercicio autónomo de la **historicidad** -condiciones y posibilidades reales- de las existencias que fueron) y no de-mostración de una idea o imagen".

³⁴¹ Crisis y Porvenir..., op. cit., p. 302

³⁴² Ibid., p. 336

Como ejemplo, O'Gorman describe la situación de Sor Juana, cuyo ser quedó "desgarrado" en la "posibilidad real" constituida por los dos "posibles imposibles" del existir humano: "Dios y la razón". Para ella, la "meta" del modo "auténtico" de su ser se le presenta como la "virtud", que es "el justo medio entre la santidad y el heroísmo nihilista heideggeriano". La virtud es el modo auténtico de su existencia, y ésta se encuentra en un riesgo permanente de caer en la inautenticidad, cuya fuerza radica en la "costumbre", en "la cotidianidad", que "hace cada vez más difícil la conquista de sí mismo". De esta forma, su vida se desenvuelve como un rudo combate "que sólo alcanza inestable tregua cuando la que fue monja por voluntario sacrificio, que no por vocación, se ve orillada a descargar en Dios la fatiga y responsabilidad de vivir a la altura de las exigencias de su entendimiento" (³⁴³).

LA MUERTE

Sin embargo, en la "autenticidad" de afrontar este condicionamiento mayor de la existencia propia - llamada la "posibilidad del cese de toda posibilidad"- el íntegro "**ser para la muerte**" se distingue esencialmente del "**man**", del **uno** inauténtico, del hombre de las "habladurías" y del mimetismo social. Es decir: el modo de vida inauténtico se caracteriza por el rechazo de la muerte como huida ante la

³⁴³ Ibid., pp. 330-336. Q. Paz (Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe, p. 178) coincide: "Fue una mujer que se movió con soltura, (...), por un terreno peligroso y minado. Hay que añadir que casi nunca, mientras caminaba entre abismos y desfiladeros, la abandonó la sonrisa".

finitud radical: ante la responsabilidad personal de curarse de la verdad. Si bien los exponentes de la tradición cultural del "mundo moderno" (los ilustrados, científicos y razonadores en general) han ignorado a la muerte con metódica aplicación, en las pretensiones humanas de presentar lo transitorio como perenne (que ha convertido al devenir cósmico nada menos que en "devenir histórico") se refleja, "un intento por ocultar la realidad con que amenaza la irreversible ronda de los años: la muerte". Escribe O'Gorman: "Decía San Agustín que debemos imaginar al hombre como una bestia acorralada en un coto circundado por el abismo de la muerte, de manera que sea cual fuere el rumbo que emprenda el hombre en el peregrinar de su vida, fatalmente se le actualizará la condición precaria de su existencia" (³⁴⁴).

El "ser para la muerte" heideggeriano es, en esencia, angustia y quienes nos privan de esta angustia (sean sacerdotes, doctores, místicos o "charlatanes" racionalistas) transformándola en miedo o indiferencia mundana, nos enajenan de la vida misma, porque nos escamotean radicalmente el dato definitorio de la existencia y nos reducen a aliviados sujetos de una extraña burla pues se nos aparta de una fuente fundamental de libertad. Desvirtuar a la muerte es desvirtuar sin remedio nuestra libertad, pues ésta no consiste sino en la conciencia de actuar **finito**. Debe entenderse, entonces, que los fines humanos dependen del irremediable fin de cada humano y que la capacidad de elegir proviene exclusivamente de la inminencia advertida del "cese" de toda posibilidad. Es de esta manera como la única verdad que nos hace libres es la verdad de la muerte, pero ya no en su fascinante parálisis aniquiladora (que sólo reconoce a la muerte donde se ve el cadáver), sino en su estímulo ultrabiológico

³⁴⁴ O'Gorman Homenaje al fundador de la Universidad Nacional de México Justo Sierra, p. 14

finitud radical: ante la responsabilidad personal de curarse de la verdad. Si bien los exponentes de la tradición cultural del "mundo moderno" (los ilustrados, científicos y razonadores en general) han ignorado a la muerte con metódica aplicación, en las pretensiones humanas de presentar lo transitorio como perenne (que ha convertido al devenir cósmico nada menos que en "devenir histórico") se refleja, "un intento por ocultar la realidad con que amenaza la irreversible ronda de los años: la muerte". Escribe O'Gorman: "Decía San Agustín que debemos imaginar al hombre como una bestia acorralada en un coto circundado por el abismo de la muerte, de manera que sea cual fuere el rumbo que emprenda el hombre en el peregrinar de su vida, fatalmente se le actualizará la condición precaria de su existencia" (³⁴⁴).

El "ser para la muerte" heideggeriano es, en esencia, angustia y quienes nos privan de esta angustia (sean sacerdotes, doctores, místicos o "charlatanes" racionalistas) transformándola en miedo o indiferencia mundana, nos enajenan de la vida misma, porque nos escamotean radicalmente el dato definitorio de la existencia y nos reducen a aliviados sujetos de una extraña burla pues se nos aparta de una fuente fundamental de libertad. Desvirtuar a la muerte es desvirtuar sin remedio nuestra libertad, pues ésta no consiste sino en la conciencia de actuar **finito**. Debe entenderse, entonces, que los fines humanos dependen del irremediable fin de cada humano y que la capacidad de elegir proviene exclusivamente de la inminencia advertida del "cese" de toda posibilidad. Es de esta manera como la única verdad que nos hace libres es la verdad de la muerte, pero ya no en su fascinante parálisis aniquiladora (que sólo reconoce a la muerte donde se ve el cadáver), sino en su estímulo ultrabiológico

³⁴⁴ O'Gorman Homenaje al fundador de la Universidad Nacional de México Justo Sierra, p. 14

y sobrenatural de inmortalización cultural, asumida solo (personal e intransferiblemente) por cada ser auténtico. En correspondencia, la historia debe ser "lección acumulada", "experiencia de vida": la vía para "aprehender lo que el hombre es, o mejor, lo que va siendo en su proyección hacia el porvenir". De ahí que, para O'Gorman, la mayor gloria del historiador sea "transubstanciar el pasado en presente, prodigiosa alquimia de esa asombrosa potencia del alma que es recordar y cuya etimología acusa la vivencia de acarrearle al corazón, para que ahí cobre nueva vida, lo que el viento de la muerte se llevó" (³⁴⁵).

La muerte es el mensaje que nos envía el futuro y la lección que nos recuerda el pasado. Como no es un mero "accidente", ni algo que simplemente "le pasa" al hombre, éste deberá asumir su condición de "ir siendo" muerte. Porque si el dinamismo del ser es una "carrera hacia la muerte", el dinamismo del existir es una carrera hacia el "absurdo" (entendiendo por esto todas aquellas opciones radicalmente "opuestas" a las asumidas en una circunstancia dada) (³⁴⁶). En el transcurso de esta carrera se van planteando diversas situaciones constituidas por repertorios de posibilidades reales, pero siempre proyectadas en el horizonte de la muerte (³⁴⁷).

³⁴⁵ Ibid., p. 15

³⁴⁶ "Lo 'absurdo' es tan verdadero como lo 'real'. Ninguna de las dos posibilidades extremas tiene sentido independiente de la otra; por eso, justamente, son extremas. La una es lo 'absurdo' de la otra; ambas son inherentes, se complican". Ibid., p. 322

³⁴⁷ La comprensión del pasado debe basarse en el reconocimiento de la singularidad de la existencia humana que ha sido. Además, contemplar esta "fisiología" de los procesos creadores de entes puede mostrarnos que tal vez el modo de vida consciente no es el gran pecado biológico, "puesto que sobre todo es conciencia de la muerte y que, por eso, su destino final e inexorable sea la autodestrucción por haber osado ir más allá de los límites debidos; o si, por el contrario, la conciencia no significa la floración y más alta jerarquía de lo vital, y que el saber de la muerte sea el tembloroso aviso de la posibilidad contraria. O'Gorman "Historia y Vida", op. cit., p. 151

Con esta concepción sobre la muerte O'Gorman une el pensamiento de Heidegger (aceptando su tono "anti-intelectual") al contenido ético del humanismo moderno. Pues esta consideración implica una nueva forma de concebir la vida como responsabilidad permanente. Subrayemos que por "responsabilidad" se entiende la vocación de responder ante los otros y ser responsable de los otros. Porque al establecer comunicación con el "otro" se sanciona la necesidad de su vida y de su libertad (³⁴⁸). Como "sin la constante presencia de la muerte la vida carecería de sentido", la "actitud auténtica" se resuelve "en una permanente espera del morir; es un vivir en presencia de la muerte, anticipándola, pero a la vez sin hacer nada por realizarla" (³⁴⁹).

AUTENTICIDAD Y CARÁCTER

Como se adelantó, la autenticidad "es lo contrario del aislamiento" puesto que revela que el hombre es "estructuralmente en el mundo y en común con los otros"; por eso tiene que "reconocer el imperio de lo cotidiano". A fin de cuentas, es el peso de la vida inauténtica lo que otorga "sentido" al modo de vivir auténtico (éste consiste en un afrontar lo cotidiano en que cada hombre se mueve). Pero sin Dios

³⁴⁸ Por eso se pregunta Savater (Invitación a la Ética, p. 148) si la consideración de la muerte pudiera ser el origen de la tolerancia: "¿no disminuye acaso el escándalo de la culpabilidad saber que todo hombre **adeuda** una muerte, la suya propia, que no podrá dejar de pagar?"

³⁴⁹ O'Gorman Crisis y porvenir..., op. cit., p. 344

ni Razon ni Estado que justifiquen de manera absoluta e inapelable los valores, la búsqueda del sentido de la acción se convierte en una aventura personal, problemática, llena de contradicciones, de opciones casi intuitivas y de desgarramientos. De ahí que, apunta O'Gorman, "todo aquel que se sienta abocado a expresar algo, hágalo de tal suerte que reconozca que, de no hacerlo, verdaderamente no vive, y que haciéndolo, en ello le va la vida" (³⁵⁰). Porque si el hombre inauténtico vive la cotidianidad, como el vacío intercambiable de la rutina, el varón heroico de la autenticidad vive una disposición favorable hacia el tiempo y el mundo, en la que éstos conforman una especie de "aventura", el marco dramático de lo que pasa, en el que cada momento se saborea o se sufre en un ámbito inseguro e imprevisible. Y algo importante: en esta aventura siempre está presente la muerte: es ella la que marca la diferencia entre la aventura y el juego; o bien, la que convierte a ciertos juegos (como la Tauromaquia) en aventura (³⁵¹).

Aunque O'Gorman limita la figura del varón heroico al propósito de ejemplificar la magnitud de la empresa de asumir el modo de ser auténtico, reconoce que la autenticidad, al igual que el "heroísmo" (como búsqueda interminable de la propia excelencia), no es un hecho consumado, es decir, no se refiere a algo inmutable y necesario, sino "móvil y libre", por lo que resulta muy difícil explicarlo desde ciertas categorías objetivas. Por ello la mejor expresión puede encontrarse en el ejemplo de la acción directa de quien la ejecuta (³⁵²). En este punto, las modalidades del ser de la existencia reveladas por la

³⁵⁰. Ibid., p. 276

³⁵¹. "Ponerse en trance de muerte, correr tras ella, tal es la esencia, tal el secreto de la misteriosa fascinación que tienen las corridas de toros". Ibid., p. 346

³⁵². Con todo, esta consideración "heroica" de la vida ha sido materia de esa "prima hermana" de la historia que es la novela (en especial del género llamado "novela de aventuras") y, remotamente, de la

analítica heideggeriana son una "respuesta adecuada y profunda a la **situación** del propio Heidegger, que es a un tiempo en términos generales nuestra situación, la de nuestro tiempo" (³⁵³).

Para Heidegger, nuestra herencia es el "fracaso del racionalismo moderno" en cuanto que concibió al hombre como posibilidad de "ser para la razón" (³⁵⁴). Este fracaso, que es más bien un **agotamiento** en cuanto a una posibilidad "realizada", ha dejado "un legado de contingencia pura del existir humano" que sólo estaba implícito, como supuesto oculto, de la "fe racionalista". Finalmente, esta contingencia, "se ha develado como 'posibilidad' y se ha constituido en 'posibilidad real' de nuestra situación" (³⁵⁵). Es decir, ahora presenciamos el fin de cualquier legitimación "trascendente" de los valores supremos y es, en cierto modo, la quiebra no sólo del derecho divino de la realeza sino también de la realeza divina del derecho. Obviamente, también quedó liquidada la serena "autosubstanciación" de la razón misma, ya entronizada en el altar vacante de la divinidad. Es por eso que el individuo actual se debe aposentar en la reflexión sobre el sentido de sus acciones de modo "heroico", ya que no necesita ningún apoyo trascendente ni tampoco consiente verse reducido a un "ciego" impulso indomeñable. De ahí que deba mantener una alianza entre índole y destino, entre memoria y proyecto, que no es de ninguna manera contraria o excluyente del razonamiento consciente, ya que no se trata tanto de saber lo que se quiere como de querer lo que sabe.

tragedia. En muchas novelas de aventuras, que O'Gorman sin duda leyó en su niñez y adolescencia, el héroe abandona la casa paterna y se abre camino en la intemperie del mundo exterior, donde desafía la rutinaria seguridad y busca su aventura.

³⁵³ Ibid., p. 312

³⁵⁴ Ibid., p. 313

³⁵⁵ Ibid., p. 314

Señalemos que la fusión entre indole y destino, entre condición propia y fatalidad, fue llamada "carácter" por los griegos. Así, por ejemplo, el "héroe trágico" se sostiene, se funda, se define y, en fin, se pierde por su carácter. Además, en el héroe **la virtud** (que etimológicamente viene de "vir": fuerza o valor) aparece como una propia exigencia de plenitud y no como una imposición del exterior (la virtud deviene del ejemplo práctico del héroe que la encarna y no, como se cree por lo general, de una norma social impuesta por razones utilitarias) (³⁵⁶). Pero entre los motivos que determinan la opción del carácter no hay que olvidar la paulatina revelación del carácter mismo durante el transcurso de la "vida activa". Es en ella, por decirlo de algún modo, donde la experiencia "vuelve", pero acompañada de la memoria de otras experiencias anteriores. En buena medida, en la perspectiva historicista asumida por O'Gorman, lo que importa no es tanto "lo que pasa" sino "lo que queda"; no la vida, sino lo que con ella hemos hecho. Como lo explicó José Gaos: "Puede decirse que el ir viviendo o existiendo consiste en ir haciendo cosas no sólo materiales, sino inmateriales, y al ir haciendo las unas y las otras, ir haciéndose cada cual a sí mismo; y lo que cada cual va haciéndose es lo que va siendo; o que cada cual va confeccionando con su individual existencia, su esencia individual hasta perfeccionarla

³⁵⁶ Sobre la tragedia griega Aristóteles (citado por Savater La Tarea del Héroe, pp. 56-57) apunta que: "La tragedia no imita a los hombres sino una acción, la vida, la felicidad o la desgracia; ahora bien la felicidad y la desgracia están en la acción, y el fin de la vida es una manera de obrar, no una manera de ser. Y en función de su carácter son los hombres de tal o cual manera; pero es en función de sus acciones como son felices o afortunados. Por consiguiente los personajes no obran imitando sus caracteres, sino que sus caracteres quedan involucrados por sus acciones; de manera que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia; y el fin es, en todas las cosas, lo primario. Además, sin acción no puede haber tragedia, mientras que si la podría haber sin caracteres (...). La tragedia es la imitación de una acción y es, ante todo, en función de la acción como ella imita a los hombres que actúan". Es decir, para Aristóteles, "vida, felicidad y desgracia" residen en la acción: son maneras de obrar y no "modos de ser". El **ethos** (los caracteres: o bien, el "carácter") solamente cobra su auténtica dimensión como

en la muerte" (³⁵⁷). En última instancia, lo que cuenta, según parece, no es tanto la "vida" como el "carácter" que se adquiere en ella, pues a la vida llegamos con una naturaleza y, a lo largo de ella, conquistamos un "carácter". En cierto modo, el carácter es la "personalidad moral", lo que al hombre va quedando "de suyo" a medida que la vida pasa. A vueltas con su carácter, cada cual asume su posición heroica, es decir: vislumbra lo que esencialmente quiere. Esto no significa que cada persona tenga un carácter "completo y predeterminado" y que, por tanto, el despliegue de éste vaya marcando sin resquicios las "opciones" de su vida, sino que, más bien, el carácter mismo del querer se nos va revelando a cada uno paulatinamente de forma única, inconfundible.

Como la "transubstanciación" de la historicidad hecha obedece al fin de iluminar el futuro y conjurar su incertidumbre, es también, en definitiva, un recurso propio del hombre, que se apoya sobre la comprensión del pasado en lo que tiene de valioso para el presente. Y como éste es un continuo ejercicio de la autonomía, la capacidad de "engendrar historia", la misión se revela como una interminable labor que consiste en otorgar sentido al mundo (a nuestro mundo) y en asumir la libertad a partir de lo posible, dentro de los límites cada situación. Por eso resalta la "importancia" del pasado: es una herencia que no es posible abandonar sin que la existencia salga de la **autenticidad** (³⁵⁸). Con este

componente estructural de la acción trágica al enfrentarse o articularse con la "suerte" o "destino" y con el "poderío de lo sagrado (**Daimon**)". También ver Aristóteles Obras filosóficas, pp. 358-359

³⁵⁷ Gaos citado por J. L. Aranguren, Ética, p. 469

³⁵⁸ Por eso, la reflexión sobre la historiografía no debe quedarse en el plano propio de esa ciencia y su problemática, sino que vaya más allá, que cale hasta sus supuestos, y que de esa manera la considere como una función u operación vital de un cierto modo de vida, (...), que quizá revele, en la invención de formas y entes peculiares, la inconsciente potencia creadora de la vida consciente". O'Gorman "Historia y Vida", op. cit., p. 151

principio, resume O'Gorman , "pese al manifiesto antiintelectualismo de Ser y Tiempo, la actitud de 'ser para el fin' es, dada la situación de donde se ha partido, la actitud 'razonable', porque también la razón puede aspirar al heroísmo" (³⁵⁹). ¿Podemos agregar que la nobleza en nuestros días también se presenta como la "virtud", que es el justo medio entre la arrogancia de la mente racional y la pobre realidad de nuestro cuerpo físico?

RAZÓN Y RECONOCIMIENTO

Antes de continuar, conviene señalar que la llamada "**universalidad de la razón**" significa, en general, que las reglas de la "lógica y de la verificación empírica" son aplicables por igual a todos los problemas que pueda plantearse la razón humana. Y como el valor de todo saber depende totalmente de la "correcta" aplicación de estas normas, se postula que todos los seres humanos son, por principio, capaces de pensar con las mismas independientemente de sus orígenes étnicos, sociales, religiosos y psicológicos; o, en otras palabras: que todos los temas accesibles a la razón permiten la comunicación, el debate y el diálogo. En todo caso, O'Gorman acepta y alienta la discusión razonable como medio para superar las diferencias. Admite desde el principio que no todo puede ser demostrado y supone la existencia de un grado de consenso suficiente en cuanto a ciertas significaciones (en términos tales

³⁵⁹ Crisis y Porvenir..., op. cit., p. 323

como "individuo", "humanidad", etc.). Del mismo modo, cuando explica con Heidegger que el ser humano fracasó en cuanto que fue una real posibilidad de **ser para la razón** (como se le concibió desde Descartes) supone que lo conveniente es concebirlo, ahora, desde una nueva perspectiva. Esto no implica ningún abandono de la razón, sino, en todo caso, la "comprensión" de su verdadera dimensión humana. Sobre esta cuestión, O'Gorman ha comentado en sus últimos años que la mente "tiende al absolutismo y el corazón a la pluralidad y la tolerancia". Sin embargo, es muy cuestionable cualquier fundamento para el reconocimiento mutuo (o "en el otro", que postula la ética) que se base únicamente en la razón porque el espíritu no reconoce semejantes (³⁶⁰).

El ser humano es la expresión de su querer y por ello no se le puede considerar como algo acotado, clasificado, dado de una vez por todas y apto solamente para determinado uso, sino como una disponibilidad sin medida, como capacidad creadora que transgrede toda forma más allá de todo cálculo. La aceptación de esa libertad respecto a "los otros" proporciona una base intachable a la propia libertad. En este caso, ¿qué puede señalarse como fundamento del "reconocimiento en el otro" y no simplemente en el reconocimiento "del otro"? Se reconoce su humanidad, o lo que tiene de perpetua ofrenda a "lo posible". En la historia, como una expresión de la vida, O'Gorman propone al "amor". Se trata de algo similar al amor-pasión individual en cuanto que es el "amor" por lo irrepetible y único de las expresiones de la existencia humana (³⁶¹). En el plano moral, este esquema corresponde

³⁶⁰ Escribe Savater (Invitación a la Etica, op. cit., p. 32): "Pero la relación ética no es la única posible con el otro; tiene, a nuestro modo de ver, el privilegio de ser la que más críticamente busca su arraigo coherente y consciente en lo que el hombre quiere y en lo que el hombre es, o sea en lo que quiere ser. Los diversos tipos de relación con el (o con lo) otro pueden graduarse según una creciente reciprocidad y una mayor igualación de los sujetos relacionados".

³⁶¹ Una muestra es el discurso de O'Gorman "Del Amor del Historiador por su Patria", op. cit.

a la "comunicación racional". Es "racional" porque admite determinadas reglas que permiten la reversibilidad del mensaje y el pleno intercambio.

En este planteamiento, tanto el yo como el **tú** quedan englobados en un proceso de reconocimiento y de relación recíproca del querer libre. Sólo en otra "autoconciencia" alcanza nuestra autoconciencia la posibilidad de ir "más allá" de las meras apariencias de lo sensible y de los embelecos de lo suprasensible. Al comunicarse con el otro "racionalmente", lo que se admite y se proclama en él es la disponibilidad creadora del propio espíritu, además de que se hace patente la admisión básica de determinadas reglas convencionales y coherentes entre sí, que aseguren la reversibilidad del mensaje con un asentamiento lo suficientemente aprehensible de su significado. El reconocimiento "en el otro" se lleva a cabo en base a su **infinitud**. En esto se tiene que tomar en cuenta que la conciencia "imaginaria" del hombre engloba y motiva a su conciencia racional. Al ser infinita la intimidad humana, ésta no puede ser considerada instrumentalmente, es decir, no como medio, sino como "finalidad" pero, en todo caso, como una finalidad "sin fin".

POLÍTICA Y SOCIEDAD

En el esquema hegeliano del "amo y el esclavo", el reconocimiento que gana el señor también es víctima de la limitación que impone a la humanidad del esclavo, mientras que éste se ve impulsado por

el "miedo" de la muerte al trabajo, y merced a esta mediación lograra luego instituir un reconocimiento social más satisfactorio (³⁶²) Pero este reconocimiento no tiene mayor fundamento que la lucha a muerte y la violencia, ni parece haber otra forma de superar esa violencia que perpetuando la jerarquía por ella instituida. Con este principio, el ejercicio de la política actual se mueve en el plano del reconocimiento "del otro" (no del reconocimiento "en" el otro); en otras palabras: en la administración de la violencia y en la implantación por medio de ella de identidades estables y jerárquicamente organizadas. En esto también desempeña un papel fundamental la concepción del tiempo. La política, como en otro momento la religión, se apoya en un permanente saqueo del futuro: de ahí le viene su fuerza y ahí tendrá su confirmación o su derrota. ¿Y el pasado? Para los dueños del poder ya es costumbre mostrar a los fieles los horrores del pasado como un imprescindible camino para disfrutar las mediocres alegrías que dispensan nuestras "razonables y justicieras" instituciones.

Pero, afirma O'Gorman, si se acepta que no vivimos una historia predeterminada, esta relación tampoco corresponde a algo inmutable y necesario. No ha sido más que otra de tantas expresiones de lo que hemos querido ser, pero no es algo que tengamos que seguirlo siendo fatalmente. En este sentido, ¿que dice O'Gorman en el plano político? El "qué debo hacer" no concierne solamente a la existencia individual, sino también a la existencia en tanto individuo que participa en una sociedad, en la que no hay, ni puede haber, tranquilidad histórica y donde el problema de su organización queda abiertamente planteado. Al igual que el ser humano, el orden social tampoco es algo cerrado, concluido, sino siempre en trance de realización. En este sentido, O'Gorman apuntó que el triunfo de la

³⁶² De acuerdo con la exposición de González Pedrero en La riqueza de la pobreza, op. cit., pp. 20-22

Republica en 1867 afirmo al "ser" nacional "en su más autentica posibilidad", pues en esta se concibe a México como "una tarea sin fin", encaminada a convertirlo en una país moderno, en un ente histórico "nunca completamente hecho", sino en un permanente trance de "irse haciendo". En otras palabras: "lo entiende como un hogar que vamos haciendo y que, por ello, depende de nuestras decisiones y de la voluntad y energia que pongamos en edificarlo" (³⁶³).

De manera similar, Abelardo Villegas considera que la universalización de la cultura de Occidente, estudiada por O'Gorman, no implica una mera imitación de sus contenidos, "sino de su capacidad inventiva, de su capacidad de formular nuevas soluciones para nuevas circunstancias". Una sociedad que inventa nuevas soluciones vive su historia como libertad y una sociedad "que imita sólo vive su historia como aplicación". De ahí que la historia, cuando da como resultado la invención de soluciones a problemas nuevos y es opuesta a la mera actitud imitativa, es forzosamente "anticolonialista", pues la lucha contra el colonialismo es la condición para que nuestra historia deje de ser una historia aplicada para convertirse en una historia de libertad (³⁶⁴). Esto se debe, apunta Villegas, a que "la cultura occidental nos proporciona instrumentos para liquidar una relación impuesta también por ella misma" (³⁶⁵).

Si se concibe al hombre como un ente capaz de "inventarse" diversas formas de vida, pues no está encuentra encerrado en una naturaleza "predeterminada", de la misma manera, la organización de su

³⁶³ O'Gorman La supervivencia..., op. cit., p. 87

³⁶⁴ Villegas "El pensamiento político de Edmundo O'Gorman" Conciencia y autenticidad..., op. cit., p.81

³⁶⁵ Ibid., p. 83

sociedad también conforma una problemática abierta, en trance de realización. Es, ante todo, una tarea de la imaginación humana. En todo caso, escribe O'Gorman: "La misión primordial del conocimiento historiográfico es la de un vigía que alerta la conciencia de lo que somos en trance permanente de lo que podemos ser" (³⁶⁶). Por eso, como conocimiento de previsión racional, la historiografía es "política" en su más alto sentido: es la "luz" que la vida encuentra en sí misma para actuar y acertar en el porvenir. Sin embargo, esto hace necesario aceptar que no hay soluciones completas ni definitivas para la sociedad, porque tampoco es posible lograr un conocimiento seguro y total de la misma) y que el orden social deberá permanecer siempre como un desafío abierto. Como apunta un teórico contemporáneo:

Desde Platón (...), la filosofía política estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y "racional" (y, por consiguiente, "lleno de sentido") del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; (...). Este postulado sirve para disimular el hecho fundamental de que la historia humana es creación, hecho sin el cual no podría haber una auténtica cuestión del juicio y de la elección ni objetiva ni subjetivamente. Asimismo, dicho postulado enmascara o hace a un lado la cuestión de la responsabilidad (³⁶⁷).

³⁶⁶ O'Gorman México: el trauma..., op. cit., p. 116

³⁶⁷ Castoriadis Los dominios del hombre, op. cit., p. 116

La cultura de Occidente orientó el destino humano hacia "la única forma de civilización capaz de responder con eficacia al reto del ambiente cósmico en que se encuentra inmerso el hombre" (³⁶⁸). Sin embargo, el objetivo legado por esta, el de alcanzar la felicidad "en esta vida" (que, según O'Gorman, motiva, en otro contexto, a las diferentes sociedades) acaso no cuente, en esta perspectiva, más que como otra "perpetua" inconformidad, una continua insatisfacción. Si el hombre no puede derrotar el reino de lo necesario con la creación interminable de nuevas necesidades, la referida "conquista" de su naturaleza "interior", ¿no debe comenzar con el reconocimiento del carácter ficticio de sus valores y sus limitaciones? ¿con reconocer el carácter ficticio de su búsqueda misma? Si esto es así también debe considerarse la impresionante magnitud de la empresa por desarrollar: es una "búsqueda" que acaso sólo cuente como eso: una interrogación interminable que tiene que ser planteada, una y otra vez, en cada nueva circunstancia. Al respecto, O'Gorman apunta que la llamada crisis de la cultura Occidental esta "preñada de la posibilidad de una mutación en trance de actualizarse (...). Una mutación que inaugure la grandiosa aventura y ventura de una cultura ecuménica sobre los logros y la experiencia -no sobre las cenizas- de la civilización universalista ya alcanzada" (³⁶⁹). ¿Cuál es la mejor forma de organización social que corresponda a esta búsqueda? Sólo podemos señalar que debe ser una comunidad en la que se pacten relaciones de auténtica y explícita reciprocidad y en la que a nadie le sea menoscabada la realidad de lo posible.

³⁶⁸ Ibid., p. 117

³⁶⁹ Ibid., p. 118

LA CRISIS ACTUAL EN LA CULTURA

¿En qué consiste el tan manoseado desprestigio de la historia? En que algunas interpretaciones consolidadas en los siglos XIX y XX crearon expectativas que nunca fueron cumplidas. Se generalizó la fascinación de la historia como promesa gradual de liberación y, al mismo tiempo, como un proceso "científico" en la construcción de una "fraternidad futura" que tendría que alcanzar, ni más ni menos, al mundo entero. En forma simultánea a esta sacralización, se le asignó el carácter de "ciencia" para compartir el culto por ésta en su sentido abstracto. Precisamente, una interpretación "científica" de la historia dio lugar a una de las dictaduras más inhumanas, que mantuvo la ficción de que el sacrificio de las generaciones del presente era necesario en la "construcción" del paraíso futuro. La apología del cielo ideológico consolidó a la historia como efectivo instrumento de control y dominio. Porque en la práctica el llamado **socialismo real** alentó una ideología de la "desesperación", basada en la supuesta "inevitabilidad" del socialismo mundial. Este contenido teológico del marxismo, como interpretación científica de la historia, fue comentado en diversos momentos por O'Gorman. En 1947, escribió que "el éxito de la interpretación materialista de la historia depende de su tono profético y del contenido mesiánico de su mensaje" (³⁷⁰).

Sin embargo, muchos elementos de esta manera "religiosa" de considerar a la historia ya tenían carta de ciudadanía en de la tradición cultural de Occidente. Ver en la historia un camino gradual e

³⁷⁰ O'Gorman Crisis y porvenir..., Op. cit., p. 99

irreversible hacia el paraíso se deriva de una noción judía y cristiana: sin embargo, la interpretación marxista, como "anhelo de una sociedad en la que habrían de satisfacerse todas las necesidades humanas", también asumió el contenido utópico de la teoría hegeliana de las "contradicciones del progreso" y de la muy difundida creencia liberal-evolucionista de que, "en última instancia", el curso de la historia sigue lo mejor.

Aunque el fracaso del "socialismo real" produjo una poderosa reacción crítica en contra del marxismo (³⁷¹), en ésta se preservó lo esencial, es decir: la creencia beata en el progreso histórico (un futuro prometedor a costa del presente), en gran parte gracias a la pobreza ideológica del discurso político contemporáneo (³⁷²). Pero, al sumir en la nada a los ideales largamente contemplados en nuestra tradición, el fracaso del socialismo real también proporciona una clave para ahondar en la

³⁷¹. En publicaciones y congresos se ridiculizó públicamente a la interpretación materialista de la historia y se descalificó todo lo que a través de Marx pueda interpretarse en el futuro. La consecuencia: se acepta que todo es o puede ser válido, desde la cibernética hasta la astrología, excepto las ideas de Marx. No se toma en cuenta que sus ideas también responden a preocupaciones vitales de su tiempo. Junto al Marx, como descubridor de nuevos continentes teóricos, y el Marx como pretexto de acaparamiento del poder por un grupo de burócratas sin escrúpulos, también se pierde su convicción **positiva** de que el Estado político propone, en el plano **ideal**, una universalidad igualitaria que encubre una concreta e hiriente desigualdad económica y de poder, y su lúcido rechazo de la **naturalidad** de la economía de mercado (de las "necesidades objetivas" de la determinación de valores y precios, de las inevitables exigencias de la oferta y la demanda), una fatalidad aparente que oculta prácticas sociales históricamente determinadas y susceptibles de intervención humana. Asimismo, se abandona su idea de que el hombre no rescatará su humanidad hasta que el trabajo sea principalmente una actividad creadora y no necesidad productiva.

³⁷². La idea de progreso aún se mantiene vigente como creencia generalizada y se sustenta, en buena medida, en el espectacular desarrollo científico y tecnológico. En el discurso político es común asignar a la historia el papel de juez supremo con la misión de otorgar premios y recompensas que antes estaba asignada a la máxima divinidad del cristianismo. Pero este supuesto, como dice O'Gorman (Crisis..., op. cit., p. 10), convierte al "anónimo e impersonal" poseedor del conocimiento historiográfico "en el juez despótico de la causa universal del hombre".

"crisis" actual de la cultura. "El bostezo universal que hubiera provocado el triunfo del marxismo" (como dice O'Gorman en un aforismo) se transformó en otro bostezo: el de una sociedad conformista, compuesta por individuos apáticos que otorgan cada vez menor importancia a la "memoria histórica" en un mundo regido por el afán de "novedad" y lleno de mensajes que se cruzan y se interfieren mutuamente. Una sociedad, además, que en apariencia cuenta con respuestas dadas de antemano para todas las posibles preguntas, como bien señala O'Gorman: "Desde que se instauró el sufragio Universal Universal, la democracia juega a la baja" (³⁷³), pues el depósito del voto en las urnas, que corresponde al esquema típico de la sociedad neo-liberal, delega y, en gran medida, suprime la responsabilidad política. En más de un sentido, se apaga, se aminora el dinamismo. Comenta O'Gorman que "con la caída de la Unión Soviética, un fenómeno histórico brutal, inmenso en nuestros días, nos quedamos sin nada, porque mientras había polémica, pleito, había una vitalidad. Ahora la única solución es la democracia. No se nos ha ocurrido otra cosa" (³⁷⁴).

Al lado del tradicional "criterio mercantilista", prolifera el pastiche, la vulgarización y la banalidad. Y son muchas las obras de la crítica contemporánea que han ocupado en "describir" esta situación. Ya Ortega y Gasset había apuntado, décadas antes, que un vacío de creencias se traduce en un "vacío de futuros". En este sentido opina O'Gorman que "la gran crisis del conocimiento humano actual" consiste en "una profunda crisis de la imaginación en toda la cultura de Occidente" (³⁷⁵) y su signo más notorio

³⁷³ O'Gorman: Aforismos, op. cit., p. 96

³⁷⁴ - "Edmundo O'Gorman: Imaginar la historia", entrevista con Luis Franco Ramos en El Nacional Dominical. No. 125, año 3, 11 de octubre de 1992, p. 15

³⁷⁵ Id.

es el agotamiento de la capacidad de "innovar", "crear" y "renovar" las significaciones compartidas que otorgan el sentido y mantienen la cohesión de la sociedad. Este agotamiento de la "imaginación creadora" en el plano político, espiritual y artístico, le parece también indudable a Castoriadis quien ve que, "con el desvanecimiento del conflicto social y político, surgió una sociedad de camarillas en la que cada grupo se ocupa de sus reivindicaciones sin importarles los otros. Nadie critica la democracia representativa ni el discurso vacío liberal sobre los problemas de fondo" (³⁷⁶). Cada sociedad particular cobra sentido y se afirma a sí misma a través de valores, orientaciones y significaciones compartidas; por eso, la incapacidad de renovar a éstos provoca la sensación de desconcierto, de estar a la deriva. Pero lejos de encarar esta circunstancia, los individuos actualmente no son autónomos (no se reconocen como artífices de la creación social) sino presas de un profundo conformismo. En este contexto, afirma O'Gorman: "Esta crisis obedece a la desacralización de todo y de todos. Ya no hay nada nuevo bajo el sol, por decirlo de alguna manera. (...). El hombre ya no quiere ir a ningún lado. Todo está dado de antemano. Estas mutaciones del hombre se han frenado ahora. Toda la cultura de Occidente es una historia de las mutaciones de lo que el hombre ha pensado de sí mismo, de lo que el hombre es" (³⁷⁷).

Una vez abandonado el cómodo refugio de la trascendencia ahora el problema radica en cómo evitar caer en la intrascendencia; o, en otras palabras: en la "banalidad", que viene siendo como "la resaca destructiva" del abandono de la trascendencia: "Mientras haya una idea de lo trascendente -

³⁷⁶ "La época conformista en que vivimos", entrevista por Philippe Petit, en El Semanario Cultural de Novedades. No. 521, año X, vol. 10, domingo 12 de abril de 1992, p. 2

³⁷⁷ "Edmundo O'Gorman: Imaginar la historia", Op. cit., p. 16

añade O'Gorman-, de un Dios, de un destino, etcetera, la cultura de Occidente funciona" (³⁷⁸). Por ello, resulta esencial la "imaginación creadora" de nuevas ideas, nuevas formas y valores. Para O'Gorman la pregunta primordial de nuestro tiempo es: "¿tenemos capacidad imaginativa sin límites o tiene un límite?".

En más de un sentido, la situación de la filosofía y la historia reflejan en más de un sentido la crisis de la cultura moderna. Según O'Gorman, se ha perdido de vista que a la historia no le incumbe dar una idea del hombre y de la sociedad humana, sino "ofrecer una visión de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla" (³⁷⁹). Por su parte, como reflexión crítica, cuestionamiento de lo que es mera herencia, la filosofía es también creación de significaciones que intentan "dilucidar", no explicar al mundo. En otro nivel, la política "auténtica" (por llamarla de algún modo) tendría como principio el cuestionamiento constante de las instituciones existentes. Pero, en la práctica, se observa lo contrario. La ciencia es la gran ortodoxia de nuestro tiempo y su culto se sustenta en una constante "sobreevaluación" del saber científico y de sus usos instrumentales (no es extraño que la pregunta de nuestro tiempo no sea sobre qué es la historia sino **para qué** sirve la historia). La historia y la filosofía se limitan a "verificar" las certezas de las ciencias sociales que, a su vez, se abocan a proporcionar una idea "objetiva" de la constitución del hombre y de su sociedad. Y todas, por igual, rinden culto a la "objetividad": el otro nombre de la Verdad (con mayúscula). Esta consideración desemboca, de alguna manera, en la situación que O'Gorman había descrito hace más de cuarenta años sobre la historiografía como productora de miles de verdades ociosas y superfluas que,

³⁷⁸ Ibid., p. 15

³⁷⁹ O'Gorman "La Historia: Apocalipsis...", op. cit., p. 10

ademas de "cosificar" al ser humano como objeto del estudio del pasado, no estaban dirigidas, a fin de cuentas, a ningun destinatario concreto.

A la pregunta de O'Gorman, ¿tiene un limite nuestra capacidad imaginativa?, Castoriadis contesta: "La filosofía nos enseña que seria absurdo creer que nunca hubiéramos agotado lo pensable, lo factible, lo formable, como seria absurdo también poner limites al poder de formación que siempre yace en la imaginación psíquica y el imaginario colectivo social-histórico. Pero no nos impide comprobar que la humanidad ha atravesado periodos de decaimiento y de letargia, tanto más insidiosos cuanto que se han acompañado por lo que se conoce convencionalmente como **bienestar material**" (³⁸⁰).

INDIVIDUALISMO Y HUMANISMO

En todo caso, se acepta sin mucho reparo que actualmente se vive una etapa difícil y que la salida a corto plazo no se vislumbra por ninguna parte. Junto con los nuevos y variados planteamientos criticos se mantienen, por inercia, muchas ideas tradicionales y otras que significan apenas ciertas variaciones de matiz. Como en el ocaso de la escolástica medieval, la discusión ha conducido al planteamiento de cuestiones tan insensatas como "¿cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler? Pero resulta difícil imaginar que, como en el fin de la Edad Media (que O'Gorman describió como una "huida de Dios"), la

³⁸⁰ Castoriadis "La cultura en una sociedad democrática", en Vuelta, V. 19, no. 218, 1995, p. 12

actual crisis de los fundamentos de nuestra cultura desemboque en significaciones homogéneas y en nuevos valores comunes. Más bien lo que parece advertirse es una notable dispersión y un profundo conformismo. En Los países occidentales se alerta cada vez con mayor frecuencia sobre la aparición del "autómata" o del "zombie", como producto de una sociedad incapaz de crear y, por lo mismo, refugiada en la llamada "cultura de la imagen", hecha a la imagen y semejanza del nuevo modelo vital: su vértice es la imitación y la superficialidad; su escenario: la banalidad de la vida privada de la gente; su trasfondo: el elogio del orden establecido. Esto no es un síntoma menos alarmante del avance de las fuerzas irracionales que, según O'Gorman, "tanto ponen en peligro la libertad individual y la búsqueda de ser sí mismo" (³⁸¹).

Para O'Gorman, el "individualismo" (considerado en la sociedad actual como "enemigo capital del progreso y del bienestar sociales") es la víctima final de esta "falta de confianza en los alcances de la mente personal" y del temor acerca de "la eficacia de la acción libre individual". El "anti-individualismo" pone en riesgo la libertad personal y es uno de los "síntomas predominantes en la sociedad contemporánea" (³⁸²). Esto es grave en extremo si tomamos en cuenta que la gran revolución política de la modernidad fue la afirmación del individuo como el centro decisorio insustituible de la organización comunitaria. Pero antes de abordar este planteamiento es conveniente precisar, en el contexto adecuado (es decir: en la tradición de la cultura Occidental), lo que, en este caso, se entiende por "individualismo", así como dejar en claro cuáles son los valores en peligro y cuáles los riesgos por los que éstos atraviesan.

³⁸¹ O'Gorman "La historia: apocalipsis y evangelio", op. cit., p. 5

³⁸² Ibid., p. 8

El mundo Occidental es heredero de tres conceptos extraídos de su historia: de Grecia la razón (o el uso del pensamiento crítico), de Roma la vigencia del Derecho y del Cristianismo la consideración de que cada hombre es irrepetible y único. En el Renacimiento estos valores se afirman y se diversifican y, con ello, enriquecen la conciencia del hombre europeo. Pues bien, en nuestros días se ha conocido la amenaza latente contra el individualismo, el derecho y el libre razonamiento por la "cosificación", la manipulación ideológica y el totalitarismo político. Pero concentremos nuestra atención en el hecho de que este "ideal de humanidad" (en que desemboca esta consideración del individuo) nace históricamente a fines de la Edad Media; que su punto máximo de reconocimiento se observa con la Ilustración del siglo XVIII y, para algunos, a partir del Romanticismo comienza su declive como idea-fuerza de la civilización Occidental. Así: "Lo distintivo del planteamiento humanista es considerar al hombre como única base real de los valores que han de regir las acciones y las instituciones humanas: estos criterios de evaluación son **inventados** por la imaginación, **descubiertos** por la ciencia, **convenidos** por la sociedad y **queridos e impuestos** por la creadora voluntad de los hombres, no recibidos de ninguna entidad superior -natural o sobrenatural- a la que sea debido necesario acatamiento" (³⁸³).

En términos generales, puede señalarse que la cultura humanista privilegia el individualismo, la subjetividad (como la conciencia reflexiva, emotiva y deliberada), la responsabilidad práctica (en cuanto a la opción moral y a las consecuencias prácticas de las acciones), el conocimiento racional (por encima del recurso a las potencias mágicas o al misterio religioso), la libre elección y la universalidad, como

³⁸³ Fernando Savater Ética como amor propio, p. 232

reconocimiento efectivo de lo común de la condición humana. Lo propio de la actitud humanista no es aceptar una "naturaleza" o "esencia" humana (una postura de raíz religiosa, según la cual el hombre queda siempre como "criatura"), sino propugnar la disposición autopoética del hombre, obligado a inventarse (a instituirse) a sí mismo a partir de su libertad. En el siglo XIX empieza la reacción antihumanista y se localiza el origen de la "quiebra" del mito idolátrico del hombre. Primero los románticos reivindicarán a la **nación** y al **pueblo** como las realidades básicas frente al **individuo** abstracto del humanismo ilustrado. Después, algo similar ocurrirá tanto con el marxismo como con el positivismo: al sujeto humano, con sus obras, será gradualmente desconstruido por la "marea epistémica" y sus consecuentes consideraciones instrumentales. Como en la mente racional opera la exigencia de "reducir a unidad la pluralidad que se da en todo cuanto existe", esta reducción a la "unidad" (como requisito del conocimiento científico) implica que "las realidades concretas de las cosas individuales tienen que descartarse como circunstancias carentes de significación" (³⁸⁴). En el fondo, esta perspectiva científica justifica una uniformidad, que el Poder impone por la fuerza o la manipulación, que se predica como "esencial" del género humano. Actualmente, afirma O'Gorman, incluir a la historia dentro de las Ciencias Sociales es, en el fondo, "una forma muy sutil de propaganda en favor de la deshumanización del orden y puede ser una herramienta eficaz al servicio de cualquier tecnócrata con ambiciones despóticas que quiera aprovecharla y "cuya sombra amenaza hasta a las naciones más ilustradas" (³⁸⁵).

³⁸⁴ . O'Gorman: "Apocalipsis...", op. cit., p. 9

³⁸⁵ . Ibid., p. 10

El fantasma del totalitarismo se asoma en el afán de orden que aparece como trasfondo de la pretensión de una idea "objetiva" de la constitución del hombre y de su sociedad. El afán de orden es, a fin de cuentas, un afán de muerte, pues en la muerte ya todo es idéntico, necesario y previsible. Como el "gestor" de la vida, el Estado (definido por Max Weber como "monopolio de la violencia legítima por un grupo específico") se revela ahora como una **entidad** suprahumana y anónima, encaminada a su mantenimiento y, en última instancia, a la reproducción incesante de sí mismo (entre otras cosas, se propone a sí mismo como el protagonista natural y auténtico del proyecto democrático). De este modo, persiste una notable decepción por la modernidad (cimentada sobre el individuo y su razón, sobre la pluralidad del pensamiento y la tolerancia). La expresión más notoria de esto es el avance incontenible de la uniformidad y de la banalidad, como máscaras de la cotidianidad. En nuestros días, por ejemplo, el "individualismo" suena muy bien en los foros de la "libre empresa", pero no funciona a nivel de la complejidad mundial (además, la democracia tampoco puede quedar reducida a un simple procedimiento). Escribe el filósofo venezolano Juan Nuño que los tres fantasmas que recorren el mundo contemporáneo son "el fracaso de los modelos, la carencia de asideros normativos y la reiteración de lo ya empleado", lo cual puede resumirse en sólo dos palabras: "desorientación e inercia" (³⁸⁶).

A este respecto, concluye O'Gorman: "En estos días cuando la idiosincracia personal y la búsqueda de la felicidad individual están en tanto riesgo; cuando los hábitos e instituciones democráticas se hallan tan amenazados el conocimiento histórico auténtico les brinda refugio y es su fortaleza. No

³⁸⁶ Juan Nuño Fin de Siglo. Ensayos, p. 224

abandonemos las murallas pasandonos a las filas del enemigo. Un libro de historia, cualquiera que sea su finalidad inmediata, debe dar testimonio de la natural y riquísima variedad de lo individual humano y, de este modo, romper una lanza por la causa de la libertad” (³⁸⁷).

³⁸⁷. O’Gorman “La historia: apocalipsis y evangelio”, op. cit., p. 10

CONCLUSIÓN

CONCLUSION

Uno de los principales méritos de O'Gorman es su capacidad para captar y expresar el nexo estrecho entre la experiencia intelectual y las "circunstancias vitales del presente". O'Gorman es un intelectual que vive (y no se conforma complaciente) su realidad presente y que reconoce en ésta las posibilidades y los límites de su conocimiento. Su propósito de ligar la experiencia intelectual con las circunstancias vitales concretas encontró apoyo teórico en una perspectiva "historicista" derivada de la filosofía de Dilthey, Ortega y Gasset y Martin Heidegger, entre otros. Sin embargo, esta preocupación también se sustentaba en una experiencia vital: desde su juventud, O'Gorman comprendió que la capacidad de elegir actualiza posibilidades que cambian de manera radical el curso de nuestra vida, y que en asumir esas posibilidades radica también la esencia de nuestra libertad. Más tarde afirmaría que concebir a la historia como un proceso de "libertad" (como el proceso de las mutaciones del "querer ser" del hombre) hacía necesario comprender al ser humano concreto en sus circunstancias: en las condiciones y las posibilidades reales de su existencia; sobre todo, requería "develar" las íntimas conexiones de su pensamiento con los acontecimientos que imprimen el carácter específico a una época.

O'Gorman asume la convicción heideggeriana de que la historia es una proyección en el pasado del futuro que el hombre mismo se ha elegido. Así, el futuro se proyecta "hacia atrás" para abrirse camino y condiciona lo que ha ocurrido en vista de lo que debe llegar a ocurrir. Por eso, O'Gorman rechaza tanto los postulados positivistas como la mera historia narrativa, es decir, rechaza el relato histórico

que privilegia la **descripción** (por más exhaustiva que pueda ser ésta) y que sacrifica, o minimiza, la **significación**. Porque mostrar la significación que tuvo en su momento un proceso histórico es lo que, precisamente, justifica un trabajo de investigación. También porque la vida misma se desenvuelve en plantear preguntas y en imaginar (o “inventar”) respuestas significativas. En este sentido, el historiador adecua el pasado, como proceso significativo, al servicio del presente, que es donde la reflexión sobre el hombre en el pasado cobra sentido como autoreflexión. En el presente el historiador asume la doble responsabilidad: “ante los otros” (sus contemporáneos) y “por los otros” (sus antepasados). Como dice O’Gorman: el conocimiento histórico tiene el fin de proporcionar al hombre el “sentido de previsión racional” en el despliegue de su actividad futura, por eso es “la luz que la vida encuentra en sí misma para actuar y actuar por el porvenir”. Si la razón humana es un instrumento al servicio de la vida, ¿Por qué la verdad no iba a ser también otra función vital? Por eso, en la historia no cabe la pretensión de conocer el misterio del hombre y del mundo: “saberse vida” no es “saber lo que es la vida”. Cuando mucho podemos ver la operación que convierte el transcurso de los hechos comunes en hechos históricos, es decir: en un proceso significativo, cuyo sentido está condicionado por las necesidades “vitales” y por la imaginación humana en cada contexto. A grandes rasgos, la filosofía de la historia y demás intentos explicativos del devenir histórico se derivan de la necesidad explicativa que brota de la soledad de la vida consciente y que pretende hacerle creer al hombre que su vida es un proceso significativo, es decir, un proceso **intencional** del cosmos.

De ahí que O’Gorman no tenga interés en difundir ninguna doctrina. Es, más bien, un escéptico que desborda en ocurrencias cargadas de humor: en una fina ironía que vuelve relativas las certezas que se pretenden absolutas. El conocimiento filosófico de O’Gorman, que se expresa en un estilo irónico y aforístico, se complementa de modo brillante con una imaginación novelesca. Con la imaginación busca

el sentido que tuvieron su vida y su época para el hombre en el pasado. Con la filosofía enmarca a ese hombre y a las continuas expresiones de su "querer ser" en la "historia universal", como el campo para su realización más plena. Para O'Gorman, esta perspectiva supuso el rechazo de un amplio sector de los historiadores de su tiempo, empeñados en constituir a la historia como un conocimiento científico, purgada de los excesos de la imaginación y de las grandes pretensiones del pensamiento especulativo. En general, los historiadores profesionales comienzan a desconfiar del lenguaje especulativo de los filósofos, que a todos literalmente resultan imprecisos e inaceptables. Además, los filósofos confunden una totalizante metafísica de su exclusiva responsabilidad con el trabajo real y los métodos efectivos de investigación del pasado. Prueba de ello son las filosofías cuyo contenido teórico era la razón absoluta de la historia (como en Hegel) o los historiadores que convertían su discurso sobre la Historia Universal en un sistema filosófico (como Spengler o Toynbee). Por otra parte, las diferencias se ahondan si tomamos en cuenta que, para los filósofos, la disposición de los historiadores es demasiado empírica y poco reflexiva: no trasciende con suficiente fuerza teórica sobre sus observaciones concretas y a menudo desemboca en el mero "archivismo". Entre los dos polos de esta divergencia, O'Gorman es un historiador de tradición clásica: al comprender a la historia como un proceso significativo sus antecesores más notables son Tucídides y algunos ilustrados del siglo XVIII, pero sus supuestos metodológicos lo acercan a Giambattista Vico. Es, en suma, un historiador, pero un historiador "con una conciencia harto filosófica de su actividad", como apuntaría su amigo y maestro José Gaos.

En sus estudios, O'Gorman adopta una perspectiva fenomenológica, principalmente heideggeriana, y la dialéctica hegeliana. La historia (en cuanto que es "ser" del hombre en lo que ha sido) es ontología. El "ser histórico" se conforma por conceptos con los cuales el conocimiento dota de un sentido a los hechos. El rango ontológico de estos conceptos radica en que son esencialmente explicativos de una

realidad histórica. Sin embargo, O'Gorman considera que estos conceptos ontológicos son también históricos, es decir, temporales y cambiantes. Por eso, la historia se manifiesta como una invención continua de formas y entes peculiares, de conceptos con pleno sentido y significación. Además, como se trata de un proceso del pensamiento, O'Gorman entiende a la historia como historiografía, o mejor: como "historia de la historiografía". En ella enmarca su importante estudio sobre la revolución intelectual que liberó al hombre de su cárcel medieval y que posibilitó el advenimiento del mundo moderno: el proceso de universalización de la cultura de Occidente y el surgimiento de una auténtica cultura ecuménica

Por otra parte, O'Gorman piensa que cuestiones fundamentales relativas al "ser" y al "tiempo" quedaron encubiertas por la perspectiva científica, cuya corriente principal se valió de la categoría de la "**determinación**", que en su expresión extrema niega el tiempo y lleva a la atemporalidad, pues es obvio que si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre (si cambia, los modos de ese cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están también determinados). Para O'Gorman, sólo se puede atribuirse a una "fuerza misteriosa" la idea de que un fenómeno cause como efecto necesario el fenómeno subsiguiente, pues implica "la determinación del proceso histórico en su integridad ya que el suceso considerado como causante tendría que ser, por su parte, el efecto de otro suceso anterior a él y así sucesivamente, tanto hacia atrás como hacia adelante" ⁽³⁸⁸⁾. Si para esta perspectiva la **Historia** se despliega como un **Todo** en una secuencia lógica y causal, ¿qué otra lección puede mostrar sino que cada movimiento está lastrado y determinado por una serie infinita que responde a la exigencia de un pensamiento centrado en la categoría "causa"? Para evitar este disparate,

³⁸⁸ O'Gorman "Fantasmas en la narrativa historiográfica", *op. cit.*, p. 50

O'Gorman propone la idea de vincular el acontecer histórico en la correlación de un suceso con otros, lo que permite explicar y comprender el suceso en cuestión en un contexto determinado.

Para O'Gorman, la inexistencia de alguna instancia "extrahumana" responsable de lo que acontece en la historia también implica "responsabilidad" (puesto que es imposible achacar "la falta propia a una fuerza divina" o algo similar) y "autolimitación" (no es posible invocar ninguna norma extrahistórica que "norme" nuestro actuar que, empero, debe ser normado). Además, no se puede conceder ningún "privilegio" a la realidad pasada, que no pasa de constituir una masa de hechos brutos, de materiales empíricos que todavía tienen que ser avalados críticamente por el estudioso. Finalmente, contra lo necesario, lo previsible y lo irremediable del pasado, O'Gorman afirma la "relatividad de la historia efectiva" con la reflexión acerca de otras historias que fueron, en su momento, efectivamente posibles sin haberse realizado. Las posibilidades, dice, que se quedaron a "medio camino". No queda más que concluir esta exposición con la propuesta de O'Gorman acerca del "perfil general de cómo quiero que se escriba la historia": "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 curso 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 del destino inexorable" (³⁸⁹).

³⁸⁹ Ibid., p. 52

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE O'GORMAN

A continuación se presentan las obras de O'Gorman citadas en este trabajo:

- Santo Tomás Moro y "La utopía de Tomás Moro en la Nueva España". México, Editorial Alcanía, 1937.

- "Breve historia de las divisiones territoriales. Aportación a la historia de la geografía de México", en Trabajos jurídicos de homenaje a la Escuela Libre de Derecho. XXV Aniversario. Vol. II, México, Editorial Polis, 1937. También: Historia de las divisiones territoriales de México. Tercera edición, revisada y puesta al día. México, Porrúa, (colección "Sepan Cuántos...", número 45) 1971.

- "Sobre la obra de Luis González Obregón", en Letras de México. Volumen I, número 31, 1938.

- "La dominación española de Orozco y Berra", en Letras de México. Volumen II, número 1, 1938.

- "Hegel y el moderno panamericanismo", en Letras de México. Volumen II, número 8, 1939.

- "Dos obras de Ramón Iglesia", en Letras de México. Volumen II, número 17, 1940.

- "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. México, UNAM, 1941, números. 1 y 2

- Fundamentos de la historia de América. México, Imprenta Universitaria, 1942.

- "Sobre un libro de Ramón Iglesia", en Cuadernos Americanos. México, número 4, 1942.

- La conciencia histórica en la Edad Media. México, El Colegio de México, 1943.

- "Ramón Iglesia: el hombre Colón y otros ensayos", en El Hijo Pródigo. México, volumen 6, número 21, 1944.

- "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría", en Revista de la Facultad de Filosofía y letras. Tomo IX, número 17, México, UNAM, 1945.

- "Cinco años de historia en México", en Revista de la facultad de Filosofía y letras. Tomo X, número 20. octubre-diciembre de 1945.

- Crisis y porvenir de la ciencia histórica. México, Imprenta Universitaria, 1947.

- "Carta sobre los norteamericanos", en Cuadernos Americanos. México, número 1, 1947.

- "El engaño de la historiografía", en Universidad Nacional. México, UNAM, número 4, 1947.

- "¿Lucha por justicia?", en Cuadernos Americanos. México, número 5, 1949.

- Prólogo a Navegaciones Colombinas. México, Secretaría de Educación Pública (Biblioteca Enciclopédica Popular, número 209), 1949.

- "El método histórico de Lewis Hanke. Réplica a una sorpresa", en Cuadernos Americanos. México, no. 3, 1953.

- Con Marcos Aurelio: Dos concepciones de la tarea histórica con motivo de "La idea del descubrimiento de América". México, Imprenta Universitaria, 1955. 115 pp.

- "Alejandro Von Humboldt y la calumnia de América", en Revista de la Universidad. México, UNAM, volumen XIII, número 12, agosto de 1959.

- Seis estudios históricos de tema mexicano. Xalapa (Veracruz), Universidad de Xalapa, 1960.

- "América", en Estudios de historia de la filosofía en México. México, UNAM, 1963 (pp. 73-108).

- La Catedral de México. ¿reconstrucción o renovación?. México, S. P. I., 1967.

- Edición, prólogo, apéndices e índice de Fr. Bartolomé de Las Casas Apologetica historia sumaria. México, UNAM (Instituto de Historia), 1966. 2 volúmenes.

- Meditaciones sobre el criollismo. (Discurso de ingreso en la Academia Mexicana Correspondiente de la Española). México, Centro de Estudios de Historia-CONDUMEX, 1970.

- "Comentarios a un nuevo libro sobre el P. Las Casas", en Estudios de Historia Novohispana. Volumen 4, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

- "Fray Bartolomé de las Casas en la Historia Universal Siglo XXI", en Estudios de Historia Novohispana. Volumen V, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

- Del amor del historiador a su patria. (Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras, 1974). México, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, 1974.

- "La historia como búsqueda del bienestar", en Plural. México, número 36, septiembre de 1974.

- "Introducción", en Herodoto: Los nueve libros de la historia. México, Porrúa (colección "Sepan Cuántos", número 176), 1974.

- "Introducción", en Tucidides: La Historia de la Guerra del Peloponeso. México, Porrúa (colección

“Sepan Cuántos”, número 290), 1975.

- "La historia: Apocalipsis y evangelio (Meditaciones sobre la tarea y responsabilidad del historiador)", en Diálogos, México, vol. 12, número 4 (70), julio-agosto de 1976.

- La idea del descubrimiento de América. Segunda edición. México, UNAM, 1976 (colección **Nueva Biblioteca Mexicana**, número 47).

- México: el trauma de su historia. México, UNAM, 1977.

- Cuatro Historiadores de Indias. México, SEP-Diana, 1979, (Serie **Sepsetentas-Diana**, número 31).
248 pp.

- La incógnita de la llamada "Historia de los Indios de la Nueva España" atribuida a Fray Toribio Motolinía. México, Fondo de Cultura Económica (Colección "Tierra Firme"), 1982.

- "Una aberración histórica", en Historiae Variae. Edición conmemorativa. XXV Aniversario de la Fundación del Departamento de Historia (1957-1987). México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, vol. 1, 1983, pp. 67-88

- La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del

sentido de su porvenir. México, FCE-SEP (Colección "Lecturas Mexicanas", número 63), 1984.

- "El Estado y la verdad histórica", en Diálogos. México, volumen XVI, número 1 (91), enero-febrero de 1980.

- Enemigo que huye. Censura al modo de proceder de Georges Baudot en su edición de la "Historia de los indios de la Nueva España". Madrid, editorial Castalia, 1985. México, Editorial Ambos Mundos, 1987.

- Homenaje al fundador de la Universidad Nacional de México Justo Sierra (13 de septiembre de 1985). México, FONDUMEX, 1986.

- La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano. Tercera edición. México, Depto. de Historia, Universidad Iberoamericana, 1986.

- "La falacia histórica de Miguel León Portilla", en revista Quinto Centenario. Madrid. Depto. de Historia de América, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, 1987, pp. 17-31.

- "Latinoamérica: Así no", en Nexos. México, Año XI, Vol. 11, Número 123, Marzo de 1988.

- Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac. Segunda edición. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991. 306 pp.

- Aforismos. Prólogo de Gonzalo Celorio. México, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, 1992.

- "Fantasmas ... narrativa historiográfica" en Nexos. México, año 15, vol. 15, número 175, julio de 1992.

- "La idea antropológica del P. Las Casas", en Cultura, Ideas y Mentalidades. México, El Colegio de México, 1992 (colección "Lecturas de historia Mexicana", número 6), pp. 1-11

- "Edmundo O'Gorman: Imaginar la historia", entrevista con Luis Franco Ramos en El Nacional Dominical. Suplemento de Cultura de El nacional. México, número 125, año 3, 22 de octubre de 1992, pp. 15-17.

- "América, por ejemplo" (entrevista de Oscar González Montiel) en Nexos. México, año 15, Vol. XV, Número 178, Octubre de 1992, pp. 77-79.

- "La hija de la invención", (entrevista de Tania Carreño y Angélica Vázquez) en Nexos. México, año 16, Vol. XVI, número 190, octubre de 1993.

- "Fidalgo en la historia" en Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, t. XXIII, número 3, julio-septiembre de 1994.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Abellán, José Luis "José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas", en Estudios. Filosofía/historia/letras. México, ITAM, número 12, primavera de 1988.

- "La razón en el panorama actual de la filosofía española", en Diálogos. Publicación de El Colegio de México. México, volumen 16, número 191, enero-febrero de 1980.

- Aranguren, Ética. Cuarta edición. Madrid, Ediciones Selectas de la Revista de Occidente, 1968.

- Aristóteles Obras filosóficas. Tr. por Lilia Segura, selección y estudio preliminar de Francisco Romero, undécima edición, México, Editorial Cumbre, 1978.

- Barthes, Roland "El discurso histórico", en Históricas. Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. México, número 12 mayo-agosto de 1983.

- Berlin, Isaiah Pensadores rusos. Tr. por Juan José Utrilla. México, FCE, 1978, (Colección "Breviarios", número 287).

- Contra la corriente. Tr. por Hero Rodríguez Toro. México, Fondo de Cultura Económica, 1893.

- Bloch, Marc Apología para la historia o el oficio de historiador. Tr. por María Jiménez y Danielle Zaslavski. Edición preparada por E. Bloch, prefacio de Jacques Le Goff y presentación a la edición en español por Carlos A. Aguirre R., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

- Brading, David A. Los orígenes del nacionalismo mexicano. Trad. por Soledad Loaeza Grave. México, Secretaría de Educación Pública, 1973, (Colección "Sepsetentas", número 82).

- Mito y profecía en la historia de México. Tr. por Tomás Segovia. México, Editorial Vuelta, 1988 (Serie "La Reflexión").

- Castoriadis, C. "Poder, política, autonomía", en Estudios. Filosofía/historia/letras. México, ITAM, número 18. Año de 1989.

- Entrevista de Philippe Petit "La época conformista que vivimos", en El Semanario Cultural de Novedades. México, número 521, año X (vol. 10), domingo 12 de abril de 1992.

- Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto. Trad. por Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988.

- Collingwood, R. G. Idea de la Historia. Tr. por Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1972..

- Cosío Villeri, Daniel Memorias. México, Joaquín Mortiz, 1976.

- Croce, Benedetto La Historia como Hazaña de la Libertad. Trad. por Enrique Díez-Canedo, tercera reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, (Colección "Popular" número 18).

- Cruz, Manuel Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores. Barcelona, Paidós, 1991, (Colección "Paidós Básica", número 55).

- Curiel Guadalupe y Arturo Gómez (comp.) Colón en la Biblioteca Nacional de México. Conferencias en Homenaje a Edmundo O'Gorman. (textos de Roberto Moreno de los Arcos, Ignacio Osorio Romero, Luis Mario Shneider, Juan A. Ortega y Medina, Arturo Gómez, Eduardo Matos Moctezuma, Rubén Bonifaz Nuño, José Sarukhán y Edmundo O'Gorman). México, UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1992.

- Chevalier, E. Jacques "Conservadores y liberales en México", en Secuencia. Revista americana de

ciencias sociales. Tr. por María de la Soledad Alonso. México, número 1, vol. 1, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, marzo de 1985.

- Dasca, Marcelo (comp.) Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1992.

- Estrada, Genaro "Thomas Moore y la Nueva España", en Letras de México. Volumen 1, número 1, 1937.

- Florescano, Genaro y Dra. Moreno Toscano "Historia económica y social", en Veinticinco años de historia en México. México, El Colegio de México, 1966.

- Fuentes Morales, José Intravagario. México, Grijalbo, 1985. 121 pp.

- Gaos, José "Cinco años de filosofía en México", en Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Volumen 1, número 20, octubre-diciembre de 1945.

- "Crisis y porvenir de la ciencia histórica", en Cuadernos Americanos. México, número 6, octubre de 1947.

- Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger. Primera reimpresión, México, FCE, 1977.

(Sección "Obras de filosofía").

- Historia de nuestra idea del mundo. México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Obras completas. Volumen XVII: Confesiones profesionales. Aforística. Prólogo y selección de aforismos de ... Yamuni. México, UNAM, 1982, (Colección "Nueva Biblioteca Mexicana", número 85). 267 pp.
- En torno ... la filosofía mexicana. México, Alianza Editorial, 1987 (colección "Biblioteca Iberoamericana" número 4).
- La filosofía de la filosofía. (antología de Alejandro Rossi). Barcelona, Crítica, 1989.
- García González, Ricardo "La enseñanza de la historia en la Universidad Nacional Autónoma", en La enseñanza de la historia en México. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1948.
- García Bacca, Juan David Personas y cosas. Caracas, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Gomá, Francisco "Scheler y la ética de los valores", en Camps (ed.): Historia de la ética III: La ética contemporánea. Barcelona, Crítica, 1989, pp. 297-326

- González, Luis El oficio de historiar. México, El Colegio de Michoacán, 1988.

- Todo es historia. México, Cal y Arena, 1989.

- "De múltiple utilización de la historia", en Moreno Toscano (comp.): Historia ¿para qué? México, Siglo XXI, 1980, p. 71-72.

- González, Enrique La riqueza de la pobreza. México, Joaquín Mortiz-Secretaría de Educación Pública, 1985, (Colección "Lecturas Mexicanas", segunda serie, número 17).

- Hale, Charles. El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853). Tr. Sergio Fernández y Francisco González Aramburu. Sexta edición. México, Siglo XXI, 1985.

- La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX. Tr. por Purificación Jiménez. México, Editorial Vuelta, 1991, (Serie "La Reflexión").

- Hanke, Lewis. La lucha española por la justicia en la conquista de América. Tr. por Luis Rodríguez Aranda. Madrid, Aguilar, 1959 (colección "Literaria").

- "¿Bartolomé de Las Casas existencialista?", en Cuadernos Americanos. Volumen LXVIII, número 1, 1953, pp. 177-193

- "El significado teológico del descubrimiento de América", en Diálogos. México, El Colegio de México, volumen 2, no. 1 (187), enero-febrero de 1976, pp. 21-26

- Uno es todo el género humano. Tr. por Jorge Avendaño y Margarita Sepúlveda. México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1974.

- Hegel, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Tr. por José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, 1983 (serie "Alianza Universidad" número 265).

- Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Tr. por José Gaos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 (colección "Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo" número 31).

- Heller, Agnes. Teoría de la historia. Tr. por Javier Honorato, segunda edición, México, Fontamara, 1986.

- Hernández Ch... Alicia y Manuel Miño Grijalva Cincuenta años de historia en México. México, El Colegio de México, 1993. 2 vol.

- Huizinga, Johan. El concepto de la historia y otros ensayos. Primera reimpresión. Tr. por Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1977 (Sección "Obras de Historia").

- Iturriaga, José E. La estructura social y cultural de México. México, FCE, 1951.

- Krauze, Enrique Caras de la historia, México, Joaquín Mortiz, 1983.

- Kolakowski, Lezek Horror metaphisicus. Tr. por J.M. Esteban Cloquel. Madrid, Tecnos, 1988.

- Lafaye, Jacques Quetzalcóatl y Guadalupe. Tr. por Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, prefacio de Octavio Paz. México, FCE, 1977, (Colección "Obras de Historia").

- Lira, Andre "José Gaos y los historiadores", en Revista de la Universidad de México. México, número 18, agosto, 1970, pp. 28-32.

- López Cámara, Francisco La génesis de la conciencia liberal en México. México, UNAM, 1988.

- Martínez, José Luis El ensayo mexicano moderno. 2a. edición. México, volumen 2, FCE, 1971, (Colección "Las Americanas").

- Marute, Alvaro (comp.) La teoría de la historia en México (1940-1973). (Incluye textos de Alfonso Caso, José Gaos, Luis González, Edmundo O'Gorman, Ramón Iglesia, Jesús Reyes Heróles, Venceslao Roces y Alfonso Teja Zabre). México, Secretaria de Educación Pública, 1974, (Colección "Sepsetentas", número 126).

- Mignolo, Walter "La colonización de lo imaginario" en A dos tintas. (Boletín informativo del Instituto de Investigaciones Antropológicas). México, UMAN, número 9, septiembre 9, 1991.

- Nicol, Eduardo "La ciencia histórica y la historicidad de la ciencia", en Teoría. (Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM). Año 2, México, 1981-1987, pp. 17-26

- Nuño, Juan Ensayos. México, FCE, 1991 (colección "Tierra Firme").

- Ortega y Gasset, José Historia como sistema y otros ensayos filosóficos. Madrid, Sarpe, 1984, Colección "Los grandes Pensadores", número 37).

- Sobre la razón histórica. Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1979.

- Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía. Novena edición. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1965 (colección "El Arquero").

- Ortega y Medina, Juan A. (ed.): Conciencia y Autenticidad históricas. (Estudios en homenaje a Edmund O'Gorman), México, UNAM, 1968.

- (ed.): Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia. (Notas bibliográficas e índice onomástico por Eugenia Meyer). México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1970, (Serie

“Documental”, número 8).

- (ed.) La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario.

México, UNAM, 1978.

- Teoría y crítica de la historiografía científica-idealista alemana. (Guillermo de Humboldt-Leopoldo

Ranke). México, UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas, 1980 (serie **Historia General**,

número 11).

- La idea del descubrimiento colombino desde México (1836-1986). México, UNAM, 1987 (colección

“Nuestra América”, número 21).

- Paz, Octavio Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México, FCE, 1985 (sección de “Obras

de Lengua y Estudios Literarios”).

- Potash, Robert A. "Historiografía del México independiente", en Historia Mexicana, 39, vol. 10,

número 3, México, 1961.

- Rossi, Alejandro "Una imagen de José Gaos", en Gaos: Filosofía de la filosofía. Barcelona, Crítica,

1989.

- Rodríguez Huéscar, Antonio Perspectiva y verdad. Madrid, Alianza Editorial, 1985, (Serie "Alianza Universidad", número 419).

- Romanell, Patrick La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950. Tr. por Edmundo O'Gorman. México, El Colegio de México, 1954.

- Savater, Ferrn Panfleto contra el Todo. Madrid, Alianza Editorial, 1982, (Colección "Libro de bolsillo", número 900).

- Invitación a la ética. Barcelona, Anagrama, 1982 (colección "Argumentos", número 67).

- La tarea del héroe. Madrid, Taurus, 1981.

- Ética como amor propio. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991 (colección "los Noventa", número 59).

- Vázquez, José ...raida (ed.): 75 Años de la Academia Mexicana de la Historia. México, 1994.

- "Una nueva invención de América", en Historia Mexicana. Volumen XI, número 42, octubre-diciembre de 1961, pp. 273-276

- Xirau, Ramón: "Martin Heidegger: verdad, un Dios, los dioses" en Antología de Ramón Xirau. México, Diana, 1989, pp. 79-101.

- Zaid, Gabriel: "Riesgos de una cultura matriotera", en Cómo andar en bicicleta: problemas de la cultura y el poder en México. México, Joaquín Mortiz, 1975, (Colección "Cuadernos de Joaquín Mortiz").

- De los libros. México, Grijalbo, 1988.

- Zavala, Silvio: Aportaciones históricas. Prol. de Alejandra Moreno Toscano, México, CEESTEM-Nueva Imagen, 1985 (Colección "Cuadernos Americanos", número 9).

- La filosofía política en la conquista de América. Cuarta reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (colección "Tierra Forme"). 163 pp.

- La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios. Introducción de Genaro Estrada. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos (colección "Bibliotecas Histórica Mexicana de Obras Inéditas, número 4), 1939.

- Zea, Leopoldo: El positivismo en México. Auge, apogeo y decadencia. México, FCE, 1968, (Sección **Obras de filosofía**).