



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CONSTELACIONES SOBRE AMÉRICA. UNA HISTORIA CONCEPTUAL ENTRE EL
DESCUBRIMIENTO Y LA INVENCION

TESIS

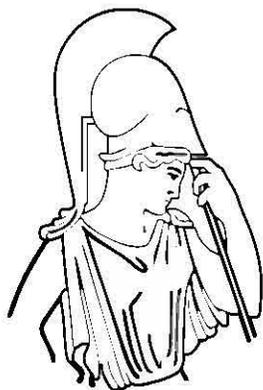
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA

JUAN CARLOS ÁLVAREZ GARCÍA CANO

ASESOR

MTRO. ILÁN SEMO GROMAN



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A la Universidad Nacional Autónoma de México

CONTENIDO

Agradecimientos

Introducción

I. Alcances y límites de una historia conceptual

1. La metáfora de la teoría 2. Experiencia y Lenguaje 3. Conceptos y Temporalidad 4. América en la Historia conceptual

II. El concepto de América supone al de descubrimiento

1. La etapa finisecular 2. Génesis y territorialización de un concepto 3. América desde el interior 4. La disputa por América

III. El umbral de la invención: cartografías de una obra

1. El momento del “Transtierro”: José Gaos y la pregunta por América 2. José Gaos: maestro y amigo 3. Los fundamentos de un concepto 4. La crisis y el porvenir: hacia la autenticidad de la ciencia histórica 5. Heidegger y O’Gorman: la pregunta por la existencia de América y el anuncio de la invención 6. Pensar América, pensar a través de conceptos

IV. La invención de América: génesis y transición de un texto

1. El horizonte cultural: La *Civilización* bajo sospecha 2. América en la conciencia histórica: el inicio de la *invención* 3. Acerca de la invención geográfica 4. Acerca de la invención histórica 5. Dos versiones, dos Américas

V. Desplazamientos de un paradigma conceptual

1. Poesía y creación: el sentido de la invención 2. América y sus temporalidades 3. Descentramiento y nuevos horizontes

Conclusiones

Anexos

Bibliografía

AGRADECIMIENTOS

En algún momento el filósofo Giorgio Agamben advirtió la dificultad existente en nuestra época para la adquisición de una experiencia. La incapacidad para que los eventos cotidianos de la vida que nos corresponde se traduzcan en experiencia vivida, parece ser real. Acaso ahora, sólo lo extraordinario deviene en algo valioso. Sin embargo, Agamben también tenía razón en que nuestra “pobreza de experiencia” quizá pueda culminar en la esperanza de una nueva semilla para el futuro. Aún no podemos saberlo.

El presente estudio es resultado de la experiencia adquirida a través de discusiones, debates, lecturas y enseñanzas que no tienen una escala de medición posible, y que son resultado de un largo pensamiento compartido que proviene de un tiempo ampliamente previo al del ahora. Por ello, debo mi más profundo agradecimiento a las personas que constituyen y han constituido ese cúmulo de experiencias.

Más allá de ser el grupo que conforma el sínodo de la presente tesis, aquellos que fueron mis lectores, han sido también los profesores a los cuales debo mi formación como historiador.

Al profesor Ilán Semo debo un especial agradecimiento por contribuir al proyecto desde su conformación. Nada de esto habría sido posible sin su generoso apoyo y su valioso tiempo, que son por lo demás invaluable.

A los profesores Ricardo Pérez Montfort, Javier Rico Moreno, René Cenceña Álvarez y Roberto Fernández Castro por sus insustituibles comentarios y sugerencias que contribuyeron a que el presente trabajo pudiera mostrarse con menores carencias de las que de hecho aún contiene. A ellos, por permitirme adquirir auténticas experiencias en las aulas y en las discusiones compartidas, mis más sinceros agradecimientos.

Al profesor Guillermo Zermeño Padilla, por otorgarme un espacio en su seminario sobre historiografía, en el cual adquirí más experiencias de las que hubiera imaginado y que espero hayan sido plasmadas en este trabajo.

Al profesor John Saxe-Fernández por sus valiosas enseñanzas como profesor y ser humano, las cuales han contribuido a pensar en otras posibilidades de vida en un mundo que, al fin y al cabo, es el nuestro.

Finalmente y por ello no menos importante, a mis padres, por todo el tiempo y esfuerzo que han dedicado a esta empresa. El logro también es suyo, y la felicidad por tanto es compartida.

Todos ellos, en gran medida, han contribuido a la conclusión de mi trabajo. Sin embargo, la responsabilidad por lo aquí expuesto, es sin duda sólo mía.

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <<IN-301415>>. Agradezco a la DGAPAUNAM la beca recibida.

En verdad, nuestro tiempo de vida está estrechamente limitado. Vemos y contamos la cifra de nuestros años. Pero los años de los pueblos ¿qué mortal los ha visto? Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima de tu propia época, tú en cambio permaneces triste en la fría ribera junto a los tuyos y jamás los conoces.

–FRIEDRICH HÖLDERLIN

Introducción

*La mayor cosa después de la creación del mundo,
sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el
descubrimiento de Indias*

–GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO

El 12 de octubre de 1892 en la estación de Buena Vista de la Ciudad de México, se presenciaba una particular atmósfera en torno a la celebración del llamado “Descubrimiento de América” cuando el espacio público era el escenario de aquel ritual que bien retrató la prensa de la época:

Poco después de las diez de la mañana, una salva de artillería y el repicar de las campanas de los templos, anunciaban que la comitiva presidencial salía del Palacio Nacional rumbo a la Plazuela de Buenavista, donde habría de celebrarse el acto. Treinta y cuatro carruajes abiertos ocupados por el cuerpo diplomático, representantes del ejército, la banca, el comercio, las corporaciones científicas, precedían al vehículo en el que el Presidente Porfirio Díaz, vestido de gran uniforme, iba acompañado por el Ministro de España, Lorenzo Castellanos. Enfiló la comitiva por las calles de Plateros, Juárez, Patoni, Rosales y Puente de Alvarado hasta desembocar en la Plazuela de Buenavista. A la derecha del monumento, que se encontraba cubierto por un lienzo, se instaló un elegante templete destinado a los altos funcionarios, y alrededor de la plaza apenas contenido por una valla de soldados, el pueblo se agolpaba queriendo participar en tan histórica celebración.¹

Ya desde el 26 de septiembre de ese mismo año por decreto nacional, se hizo oficial dicha celebración que no tenía precedente alguno. Dos intervenciones son dignas de rescatar. La primera es la de Joaquín Baranda, el secretario de Justicia e Instrucción Pública durante la presidencia de Porfirio Díaz, en el que se concibe la relación por antonomasia entre el continente americano y el navegante Cristóbal Colón, es decir, en donde se

¹ Juan A. Ortega y Medina., *La idea colombina del descubrimiento desde México*, México, UNAM, 1987, p. 11., y *Colón en la Biblioteca Nacional de México: Homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM-IIB, 1990, p. 22.

cumplen las condiciones necesarias para que América se situara a inicios del siglo veinte, como producto de un descubrimiento: “Más que la fiesta secular del Descubrimiento – finalizó el orador–, se trata de festejar la comunión de todos los pueblos en sentimientos de justicia y admiración por el pasado, de nobles aspiraciones y lisonjeras esperanzas para lo porvenir. Pero no es el modesto monumento erigido en la plaza de Buenavista el que merece la hazaña que se recuerda, sino que debe ser todo el Continente Americano el únicamente digno del Descubridor de América”.² La segunda intervención estaría a cargo del secretario de educación pública y bellas artes, el licenciado Justo Sierra Méndez, quien además de un extenso discurso, recitó un poema en el que se condensan las posturas desde antes difundidas, de que Colón fungía como un instrumento de la Providencia para “descubrir” América. La particularidad de Colón por tanto, fue la de darle vida y sentido a ese continente al momento de “despertarlo”:

En el nombre del Dios omnipotente
en cuyo arbitrio la Creación se encierra:
despierta, Continente!
y cual eco pasmoso, de repente
gritó una voz en lotananza: ¡Tierra!
Y qué más desear, nauta atrevido?
Entre el futuro y tú la muerte sobra;
hombre del barro y del dolor nacido,
a quien el Creador ha permitido
colaborar impávido en su obra.³

Tan sólo diez años después de aquella celebración, el propio Justo Sierra, dejaba constancia en sus lecciones sobre Historia Patria, de su idea acerca de lo que había ocurrido en torno al viaje realizado por Cristóbal Colón entre Agosto y Octubre de 1492⁴:

Armados tres barcos ó carabelas, Colón emprendió su viaje en Agosto 3 de 1492, por lo que se llamaba el “Mar tenebroso”; pasaron los días, luego un mes y después otro y el mar se tendía, inmenso y solo, delante de ellos; ni una vela ni un ave, nada que indicase una tierra cercana; Colón estaba ansioso, los marineros querían volver, empezaban a insubordinarse... Pero el gran genovés no perdía ni la fe ni la esperanza. En la noche del 12 de Octubre vio moverse una luz en el mar; pocas horas después un grito

² Juan A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 37

⁴ Otro de los casos que resaltan es el de Guillermo Prieto en sus *Lecciones de Historia Patria*. Véase Guy Rozat, *Los orígenes de la nación, pasado indígena e historia nacional*, Universidad Iberoamericana, México, 2001, p. 360.

resonó al borde de la Pinta (una de las carabelas) luego un cañonazo...*El nuevo mundo estaba descubierto.*⁵

Sin embargo, esa misma idea, que se sostiene en un espacio de experiencia particular, y que precisaba concebir al “Nuevo Mundo” como algo “descubierto”, no podía mediante un transcurso indefinido, resistir al cambio que cada situación le impone a su tiempo. Casi un siglo después, en el año de 1994, los libros de texto gratuito de la Secretaría de Educación Pública, emitirían en sus páginas un juicio distinto con base en el mismo tema:

El 3 de agosto de 1492, las naves de Colón (la Niña, la Pinta y la Santa María) zarparon del puerto de Palos. El 12 de octubre llegaron a una isla en las Bahamas. Colón la nombró San Salvador. En ese viaje llegaron también a Cuba y a las Isla de Haití, que Colón llamó La Española. [...] Colón *creyó que había llegado al Asia*. Quizá nunca sospechó que había logrado el *encuentro de dos mundos*: el antiguo (Europa, África y Asia) y el nuevo, que se *llamaría América*.⁶

Aunado a dicha situación, y en relación a la Celebración en 1992 del llamado “Quinto Centenario del Descubrimiento de América”, se hacía manifiesto un cambio fundamental en la forma de concebir históricamente lo que otrora se denominaba como el “descubrimiento de América”. Así se hacían expresas diversas posiciones que ponían en tela de juicio aquella conmemoración y que veían en la misma, una posibilidad de replantear lo que por mucho tiempo se había nombrado como América: conceptos como los de *invasión, resistencia, genocidio, encuentro o invención* se hacían presentes para evidenciar aquel cambio significativo en la concepción histórica de América.

Teniendo en cuenta la controversia de fondo que puntualiza un problema que demanda ciertas aclaraciones, se hace evidente la necesidad de plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo fue posible que en el transcurso de prácticamente un siglo, el espacio de experiencia que giraba en torno a la idea del “Descubrimiento de América”, cambiara de una forma tan radical?, y más aún, ¿qué fue lo que hizo posible semejante modificación en torno al pensamiento de América? La clave acaso radicaría en la conceptualización que se tiene para ambos casos respecto al mismo problema. Si desde su génesis, América contiene como el eje constitutivo de su historia la idea de suponerse como resultado de un

⁵ Justo Sierra, *Historia Patria, lecciones para la niñez*, edición facsimilar, Campeche, 1982, pp. 42-43 (Las cursivas son mías).

⁶ Libro de Texto gratuito: *Historia de cuarto grado*, Secretaría de Educación Pública, México, 1994, pp. 48-49.

descubrimiento, para finales del siglo XX, los planteamientos que justifican esa suposición, se han diluido y desaparecido prácticamente por completo.

Pero más allá de precisar una respuesta definitiva que resuelva las preguntas que guían la presente investigación, conviene aclarar que una posible respuesta se encuentra en la modificación que sufre el concepto de América a mediados del siglo XX como consecuencia de la duda sobre su constitución histórica. Ya en 1951, el historiador Edmundo O’Gorman, cuestionaba la idea de que el concepto de descubrimiento era pertinente para nombrar aquello que había ocurrido el 12 de Octubre de 1492, “precisa saber –menciona O’Gorman–, no si cierto acontecimiento es o no el descubrimiento de América, sino la razón que pueda haber para hacer tal pregunta, o dicho de otro modo, si el concepto de “descubrimiento” es realmente el adecuado para comprender la totalidad de la realidad histórica de que se trata”.⁷

En efecto, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la idea del descubrimiento de América, tomaría los rumbos que derivaron en la crítica asumida por O’Gorman en un texto que se publicaría en 1958 y que llevaría por título *La invención de América*⁸. Ese texto se puede comprender como el *paradigma*⁹ que permite una inversión conceptual en torno a América, en donde ésta se concebiría históricamente como el resultado de una invención, y ya no así de un descubrimiento. Sin embargo, la misma inversión llevada a cabo por el historiador mexicano, sufriría un desplazamiento que dependería menos de lo que pudiera decir O’Gorman que de las situaciones y condiciones que hicieron posible ese cambio. Así el concepto de invención, como todo concepto, no encontraría su anclaje en la inmediatez que se pudiera buscar en la obra de O’Gorman, sino en el espacio de experiencia que permite la vigencia de ese concepto, o para decirlo en otras palabras, el concepto mismo, que en principio encuentra sentido con O’Gorman, se desplaza para responder a la exigencia del momento en el que es utilizado. Es así que, el concepto de América, como horizonte de posibilidades, encuentra su movimiento a partir del lugar desde donde irrumpe y desde donde encuentra su vigencia.

⁷ Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, UNAM, México, 1976, p. 19.

⁸ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, FCE, 1958, 132 pp.

⁹ Entiendo la noción de paradigma en el sentido que le otorga Giorgio Agamben, *¿Qué es un paradigma?*, en Revista *Fractal*, No 53-54, Abril-Septiembre de 2009. En el último capítulo se esclarecen las cuestiones relativas a la noción de paradigma en la conceptualización de O’Gorman.

El presente estudio es por lo tanto una propuesta de investigación que buscaría responder a la pregunta acerca del cambio conceptual que sufre América en un periodo relativamente corto de tiempo. Pero para poder responder a tal cuestión, es necesario asumir en primer lugar una postura en torno a la propia investigación. Definir por tanto lo que se busca investigar, es definir el lugar desde donde se busca observar el problema planteado. Una historia conceptual sería entonces en ese sentido, la propuesta más adecuada y pertinente para asumir la presente investigación. Se trataría en todo caso del mirador desde el cual se puede observar un fenómeno histórico como el que planteamos. Sin embargo, la observación asumida tiene sus propios límites y alcances, o si se prefiere, una historia conceptual tendría como observación asumida, una dirección precisa. Por tal motivo el primer capítulo buscará explicitar esa posición que suele denominarse a través de del concepto *teoría*. Los objetivos radicarían entonces en una propuesta doble: por un lado mostrar de lo que se habla cuando asumimos una teoría histórico-conceptual, y por el otro, mostrar su pertinencia para abordar el problema acerca de América.

Avanzada entonces la investigación al explicitar la teoría desde la que se parte, se buscará dar cuenta con el segundo capítulo, de aquello que hacía posible la suposición según la cual se concebía a América como el resultado de un descubrimiento. Si desde su génesis se presentaron los problemas para pensar el “surgimiento” de América como algo distinto de la tradición occidental, y si ese pensamiento radicaba precisamente en suponerla como un *ente* geográfico carente de una existencia histórica previa, lo que restaba entonces, era pensar ese *ente* sólo desde el sentido que se le impuso desde afuera, es decir, desde la cultura de Occidente. ¿Qué permitía que dicha suposición fuera una constante en el pensamiento que se tuvo sobre América? ¿En qué radicaba el asimilar esa suposición como una verdad histórica? Sólo al adentrarse en las experiencias más significativas que giran en torno al concepto de América, es como se podrá responder a tales preguntas. Aquí se hace alusión a los sujetos y cuerpos, a las imágenes, a los lugares, a los espacios y temporalidades, a los debates, a las prácticas discursivas y políticas, a las instancias culturales, y a todo aquello que se nos presenta y que determina la experiencia de un horizonte histórico que se ve afectado por lo que se nombra como América.

Pero como ya hemos mencionado, la existencia de una modificación referente al concepto de América tiene su primer anclaje en la figura del historiador Edmundo

O’Gorman, por lo que se hace necesario recurrir a la formulación de las condiciones de posibilidad de ese cambio, mismas que radicarían esencialmente como fundamento de la obra que el historiador mexicano emprende sobre el tema americano. El tercer capítulo enfrentaría la necesidad de cartografiar los sitios desde los cuales se introduce su obra. Aquí se presentarían los ejes que hacen posible su discurso: el horizonte histórico-cultural, las condiciones historiográficas de la época, sus préstamos y nexos con otros autores así como su crítica enfocada en la tradición que le precedía. De esa manera el umbral de *La invención de América* se nos presentará como el lugar propicio para abordar el problema del cambio conceptual por el que buscamos responder.

Sin embargo, el umbral es sólo la antesala del problema en cuestión. Por esa razón, el cuarto capítulo buscará analizar el texto que presenta ya la modificación conceptual de América –en la propuesta de una invención– realizada por Edmundo O’Gorman. Pero como todo texto, el de O’Gorman no escapa a la crítica que puede suscitar una propuesta tan polémica, misma que de alguna manera se manifiesta como un *paradigma*. Se estudiarán por tanto las propuestas, los virajes, los silencios, los pliegues, y las derivaciones que se pueden vislumbrar a través de dicha obra, de la cual resultará un problema que se manifestará a través de la temporalidad desde la que escribe su autor.

El quinto y último capítulo parte entonces de O’Gorman, de su temporalidad, de su experiencia y sus expectativas, para ir más allá de él. Así el concepto de América, ya desde su acepción como una invención, parte, sí de O’Gorman, pero al mismo tiempo lo trasciende. Se mostrará que el concepto de invención se desplaza a través de caminos y posiciones que nos hablan ya de otro momento histórico, de otros síntomas del tiempo. Finalmente la propuesta de la presente investigación, no es otra sino la de iluminar aquellos sitios que permiten concebir lo que se ha pensado y nombrado como América a través del tiempo y que de alguna manera hacen su presencia en la actualidad. Una *constelación*¹⁰ sería entonces la forma de dicha propuesta, pero en un doble sentido, que en cuando tal, se entendería como las tensiones del conjunto entre lo pasado y lo presente, y, en un sentido

¹⁰ Utilizo el concepto de constelación en el sentido que le otorga Walter Benjamin, como ese momento en el que pasado y presente se entrelazan y hacen surgir una presentificación de algo que ya no es, pero que afecta al tiempo del ahora. De igual forma el concepto de constelación permite considerar una propuesta histórica que no parta de causalidades o de un sentido lineal en la narración. Véase Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*, en *Obras Completas*, Tomo II, Vol. 2, Madrid, Abada, 2009, p. 71., y Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, edición de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal, 2005, pp. 464-465.

alegórico¹¹, como la conjunción de las estrellas que, al iluminarse, dan paso a una figura o imagen que podemos contemplar. Esa imagen, ya se sabrá, es la de América.

¹¹ “Lo alegórico, dice Benjamin, ensambla lo desarticulado”, y construye una forma distinta de entender el tiempo como sucesión, que es la cualidad de lo que llama Benjamin, el coleccionista: “Al gran coleccionista le perturba de modo por completo originario la dispersión y el caos en que se halla toda cosa en el mundo. [...] El alegórico en cambio representa el polo opuesto del coleccionista. Ha renunciado a iluminar las cosas con el empleo de la investigación de sus afinidades o de su esencia. Así que las desliga de su entorno, mientras que deja [...] a su melancolía iluminar su significado. El coleccionista, por su parte, liga aquello en que ve correspondencia; así puede alcanzar una enseñanza sobre las cosas por sus afinidades o su sucesión en cuanto al tiempo”, en Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, H4 a, 1, edición de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal, 2005, p. 229., véase también Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin y Bertolt Brecht: Informe sobre una constelación*, en *Walter Benjamin fragmentos críticos*, Esther Cohen, Elsa R. Brondo, Eugenio Santagnelo y Marianela Santoveña (eds.), México, UNAM, 2016, P. 25.

I

Alcances y límites de una historia conceptual

Se puede definir de un modo tan exacto como aburrido lo que es una teoría; ésta no sale adelante ni se impone sin lo que le ha sido atribuido con la definición.

–HANS BLUMENBERG

1. La metáfora de la teoría

Cuenta una anécdota, que “un astrónomo se había impuesto como norma salir de casa cada noche para observar las estrellas¹². Una vez, cuando merodeaba por los alrededores de la ciudad, con toda la fuerza de su espíritu concentrada en el cielo, no se dio cuenta de que había un pozo y se cayó dentro de él. Entonces gritó de dolor y pidió socorro. Alguien pasaba por allí y le oyó, se acercó y vio lo que había sucedido, y le dijo: ¿Así que eres uno de esos que quiere ver lo que hay en el cielo pero hace caso omiso de lo que hay en la tierra?”¹³ Rápidamente, la metáfora fue resignificada y devino con ella un planteamiento que situaba el momento en el que la teoría confirmaba su génesis a través de la figura de Tales en Platón. “Se cuenta que Tales –menciona el filósofo griego en el Teeteto– que, mientras se ocupaba de la bóveda celeste, mirando hacia arriba, cayó en un pozo. Por lo que se rió de él una sirvienta tracia, jocosamente y bonita, diciéndole que mientras deseaba con toda pasión llegar a conocer las cosas del cielo le quedaba oculto aquello que estaba de hecho ante su nariz y ante sus pies”¹⁴.

¹² “Un astrónomo tenía la costumbre de salir todas las noches a observar las estrellas. He aquí que un día que andaba recorriendo los arrabales y con toda su atención puesta en el cielo por descuido cayó a un pozo. Como se lamentaba y gritaba, alguien que pasó por allí oyó sus lamentos, al acercarse y ver lo que le había ocurrido dijo: “¡Pero hombre! ¡Tú, que intentas ver lo que hay en el cielo y no ves lo que hay en la tierra!” Podría aplicarse esta fábula a aquellas personas que, alardeando de su fama, son incapaces de realizar las cosas corrientes de la vida”. La metáfora proviene de Esopo y lleva por nombre *El astrónomo*, véase *Fábulas de Esopo*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 31-32.

¹³ Citado en Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

La anécdota en cuestión relatada por Platón y dándole a Tales de Mileto la personificación del inicio de la teoría, permite comprender la posición del filósofo ateniense, en el momento en el que la filosofía aspiraba al saber verdadero. La sentencia de Platón al finalizar el relato con la risa de la muchacha tracia era determinante: “la misma burla podría decirse de todos los que dedican su vida a la filosofía”.¹⁵ Ciertamente la metáfora tomó diversas formas hasta el hecho de justificar la propia risa de la muchacha, invirtiendo la situación y dándole prioridad por ejemplo, al conocimiento de la inmediatez en el plano de la modernidad. Sin embargo, la cuestión retoma el sentido inicial en un personaje como Heidegger, quien le concede nuevamente la predilección de la anécdota a la condición de preguntar por lo que se observa y por lo que guía dicha observación, es decir, que la risa implicaría también la falta de comprensión de aquello por lo que había caído Tales.

La palabra teoría proviene del griego *theoros*, que en términos generales designaba a un observador. Se trataba de un enviado que partía desde una ciudad griega y que tenía como objetivo observar prácticas que no eran propias de su lugar de origen. La importancia de dicha práctica radicaba en que, al retorno del viaje, el observador racionalizaría sobre lo que había observado, pero en presencia de su comunidad¹⁶. Es acaso por eso que Heidegger tiene que regresar al fenómeno que se plantea entre el observador y lo que se observa para proseguir en la comprensión de aquello que se está observando¹⁷. Para el caso que nos ocupa, la historiografía no es la excepción. El mismo Heidegger al reflexionar sobre la propia condición de las ciencias, y aludiendo a la historiografía mencionaba que:

La palabra "historiografía" significa: informar y hacer visible y, por eso, nombra un modo de concebir. Por el contrario, la palabra "historia" significa lo que sucede, en tanto está preparado y encargado de tal y tal manera, es decir, dispuesto y destinado. Historiografía [Historie] es la exploración informativa de la historia [Geschichte]. Pero el tratar historiográfico no crea la historia misma. Todo lo

¹⁵ Platón, *Teeteto*, en *Diálogos V*, traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988, p. 241.

¹⁶ “*Teoría (θεωρία)*: acción de ver, de mirar; contemplación, examen; observación. *Theorós (θεωρός)*: Espectador, observador. El que viaja para ver mundo. Diputado de una ciudad griega para asistir a una fiesta, o a la consulta de un oráculo”, véase: *Diccionario Griego-Español*, publicado bajo la dirección de Florencio I. Sebastián Yarza, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1954, p. 659.

¹⁷ “Según Heidegger, teorizar y crear una teoría significa originalmente concentrarse en un fenómeno, para quedarse con él, y de esa manera tratar de comprenderlo”, en Richard Swedberg, *El arte de la teoría social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2016, p. 28.

historiográfico, todo lo concebido y fijado a la manera de la historiografía, es histórico, fundado sobre lo destinado en el acontecer. Pero la historia no es nunca necesariamente historiográfica.¹⁸

Como una de sus condiciones de posibilidad, le es inadmisibles a la historiografía hacer caso omiso de su propio desenvolvimiento en la puesta en escena de su lógica, es decir, en las operaciones que se realizan cuando se escriben historias¹⁹. Si la teoría implica un tipo de razonamiento que se ocupa de aquel lugar desde el cual se observa, entonces el presente trabajo buscará en primer lugar dar cuenta de lo que se busca observar, para poder comprender después lo que precisa eso que se busca investigar y que se ha designado en el cambio conceptual de aquello que se nombra como América. Pero el juego de la teoría siempre desbordará los límites de su propia enunciación, ya que como observador también se es siempre actor y partícipe de aquello que no deja de rebasarnos, a saber, la realidad misma²⁰.

El presente estudio adopta entonces una teoría de tipo histórico-conceptual que tiene su enfoque en América. Una teoría que delimita su accionar en torno a los conceptos y a la experiencia. Pero más que una teoría, se trata del encuadre, la delimitación desde donde se puede observar el fenómeno del que buscamos dar cuenta. Así el objetivo consistirá no en hablar de palabras, definiciones, lenguaje, o de ideas abstractas que no tienen un punto de anclaje. Por el contrario, se busca a través de un enfoque conceptual hacer presente un plano de experiencia que ya no es, pero que sigue afectándonos de alguna manera. Se busca mediante el concepto de América, percibir de cierta forma, aquello que se ha fijado en torno a los planos de inmanencia²¹ en los que funciona dicho concepto y que pueden ser

¹⁸ Martin Heidegger, *Ciencia y Meditación*, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997, p. 171.

¹⁹ Jürgen Habermas menciona al respecto: “Las ciencias han retenido una cosa de la filosofía: la ilusión de la teoría pura. Esta ilusión no determina la praxis de la investigación científica, sino sólo la comprensión que las ciencias tienen de sí. Y, mientras esta autocomprensión nos reconduzca a esa praxis, tiene incluso un sentido positivo”, en *Ciencia y Técnica como Ideología*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 178.

²⁰ Alfonso Mendiola insiste en que siempre existe un punto ciego en el acto de la observación que no es posible reconocer, véase *El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado*, en *Historia y Gráfica*, núm. 15, 2000, pp. 181-208.

²¹ Tomo la categoría de plano de inmanencia de G. Deleuze, quien lo define como el “horizonte” de los conceptos mismos. “Los conceptos –dirá Deleuze– van pavimentando, ocupando o poblando el plano, palmo a palmo, mientras el plano es el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad”. Así los conceptos son “las únicas regiones del plano, pero es el plano el único continente de los conceptos”. En resumen se podría decir que el plano de inmanencia hace inteligible la subjetividad de un momento determinado, siendo aquello que permite el confluir de los conceptos, ahí donde se les otorga un

comprendidos sólo a través de la presencia de ese pasado en nuestra actualidad. De tal manera que se acceda a los sujetos, a los cuerpos, a las imágenes, a los lugares, a los espacios, a las temporalidades, a los debates, a las prácticas discursivas y políticas, a las instancias culturales, y a todo aquello que se nos presenta como la determinación de América y de la experiencia que surge de ella.

2. Experiencia y lenguaje

Recuérdese por tanto, para los objetivos que perseguimos, el inicio del ensayo con el que Reinhart Koselleck se refería a la relación entre *Historia conceptual e historia social*:

Según una conocida frase de Epicteto, no serían los hechos los que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre esos hechos. [...] La frase de Epicteto se sitúa en la larga tradición que, desde antiguo, se ocupa de la relación entre palabra y cosa, espíritu y vida, conciencia y ser, lenguaje y mundo. Quien se adentre en la relación entre la historia conceptual y la social se encuentra también bajo la presión de la reflexión de esta tradición. Se introduce rápidamente en el ámbito de premisas teóricas que se han de tener como objetivo desde la praxis de la investigación.²²

Dentro de la reflexión teórica que adoptaremos para el presente estudio, se encontraría entonces una forma de concebir, no el lenguaje en su mera dimensión expresiva, ni tampoco el significado de palabras definidas en determinado momento histórico. Lo que se busca en todo caso, es concebir lo que hay más allá del lenguaje en su concordancia con el plano de experiencia en el que éste es referido, haciendo del concepto, la forma más acabada de esa misma relación.

En el siglo XVIII, Kant resumió en una sola sentencia una de las preocupaciones fundamentales del pensamiento occidental moderno. Ésta, buscaba superar el tradicional problema que se ocupa al igual que con Epicteto, de la relación entre palabra y cosa, en un mundo no pre-lingüístico que es el que nos corresponde: “no hay experiencias sin conceptos y no hay conceptos sin experiencia”. Según Koselleck “este adagio también se puede considerar como un enunciado antropológico. Es aplicable a todas las culturas, lenguas y épocas con independencia de qué experiencias se han adquirido y qué conceptos

sentido y se hace inteligible la experiencia. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 39-62.

²² Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 105.

se han desarrollado para posibilitar lingüísticamente el infinito número de experiencias pasadas y su recuerdo, así como para poder reflexionar también sobre posibles experiencias futuras”.²³ El enunciado de Kant, y la referencia del mismo hecha por Koselleck²⁴, sugieren comprender el hecho de que nuestra experiencia, en la medida en la que se expresa a través del lenguaje –y por tanto de los conceptos–, se acumula y se transmite para poder resguardar su condición inmanente. Es decir que los conceptos, son producto de un carácter único, que como seres humanos somos capaces de emplear para manifestar el desarrollo de una peculiar forma de expresar un horizonte de sentido que nos corresponde. Al respecto las palabras de Hegel en su prólogo a la *Fenomenología del espíritu* pueden ser esclarecedoras:

A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente.²⁵

Dos siglos después de que Kant se refiriera a la relevancia fundamental de los conceptos y de que Hegel formulara de manera magistral la concepción de la autoconciencia aprehendida en ellos, Giles Deleuze advertía, dentro del pensamiento de la filosofía, la importancia de dichos postulados y de su trascendencia:

²³ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 30.

²⁴ “Todas las vidas se constituyen a partir de experiencias particulares, tanto de experiencias nuevas y sorprendentes, como de la repetición rutinaria de experiencias anteriores. Para efectuar o acumular experiencias, es decir, para integrarlas en la vida de cada uno, se necesitan conceptos, pues los conceptos permiten guardar y retener las experiencias incluso cuando éstas ya se han desvanecido. Uno necesita conceptos para saber lo que sucedió, para almacenar el pasado en el lenguaje y para integrar las experiencias vividas en sus capacidades lingüísticas y en su comportamiento. Gracias a ello podemos entender lo que ha sucedido y estar en condiciones de adaptarnos a los desafíos del pasado. Y de este modo podemos prepararnos para los sucesos venideros, o incluso anticiparnos y evitar que tengan lugar. Ulteriormente, podríamos ser capaces de relatar lo sucedido o de contar la historia de las propias experiencias. Como afirma Kant, no hay experiencias sin conceptos y, por supuesto, no hay conceptos sin experiencias.”, en Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 30 y en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos y conceptos de historia*, en Revista *Ayer*, No. 53, 2004, p. 28.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, Vigésimosegunda reimpresión, 2015, p. 46.

Así pues, el concepto es absoluto y relativo a la vez: relativo respecto de sus propios componentes, de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita, de los problemas que supuestamente debe resolver, pero absoluto por la condensación que lleva a cabo, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes.²⁶

Lo que existe en medio de esas posturas representadas por Kant, Hegel y Deleuze, es una larga tradición de pensamiento conceptual que ha implicado la posibilidad de comprender nuestro pasado a través del lenguaje, en la medida en la que éste –por medio de los conceptos– aprehende las experiencias de aquel, y, simultáneamente, aquel es expresado a partir de los conceptos que éste posibilita. En esa operación, se encuentra la responsabilidad de fijar el sentido y la significación que los conceptos tienen para cada época, ya sea ésta una época pasada a la cual se busca comprender, o en cambio, una presente, desde la cual se busque la comprensión del pasado. Ese procedimiento que considera el cambio y la permanencia de los conceptos en su utilización y enunciación a partir de un horizonte histórico determinado, y que permite su comprensión en la totalidad de sentido que le pertenece, es conocido como *historia conceptual (Begriffsgeschichte)*.

La historia conceptual, como una práctica historiográfica, tiene su génesis en diferentes pensadores que buscaban zanjear de alguna manera el anacronismo que implicaba el uso de ciertas categorías o conceptos para épocas pasadas como la Edad Media o la Antigüedad. Así encontramos nombres como los de Melvin Richter y Otto Bruner para una primera etapa constitutiva de la *Begriffsgeschichte*, y posteriormente a pensadores como Reinhart Koselleck, Quentin Skinner, John Pocock y Werner Cotze –por mencionar sólo algunos–, para una etapa posterior. Sin embargo, el referente fundamental de la historia conceptual puede encontrar su punto de anclaje un poco más atrás. “Como se sabe –menciona Koselleck–, el término ‘historia conceptual’ procede de Hegel²⁷ o, en cualquier caso, de su círculo”, y desde esa postura puede afirmarse que “la historia de los conceptos enseña que

²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 27.

²⁷ Para Hegel “lo histórico, esto es, lo pasado como tal, ya no es, está muerto. Por eso, Hegel concibe también la historia como “una historia que, a la vez, no es ninguna historia; pues lo pensamientos, los principios, las ideas que tenemos ante nosotros son algo presente” Véase Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010, p. 72.

en ella están contenidos los instrumentos propiamente lingüísticos que debe poseer quien quiere comprender su mundo o influir en él”.²⁸

De inicio se puede afirmar por lo tanto que la historia conceptual “se encuentra con la exigencia previa de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual”²⁹, pero no sólo eso. Una historia conceptual buscaría fundamentalmente, acceder al espacio de experiencia y al horizonte de expectativas que expresan en todo caso la subjetividad misma de una determinada época, de un horizonte histórico-cultural concreto. El concepto sería entonces el lugar que preserva la diferencia respecto a cualquier otro horizonte de subjetividad, ahí donde se contempla la historicidad, el reconocimiento de lo propio y de lo diferente. Tales planteamientos nos llevarían a preguntar entonces acerca de la naturaleza y los límites de un concepto, y por tanto, de una historia conceptual.

En estricto sentido un concepto no es lo mismo que una palabra. Una palabra es definible debido a su condición unívoca. El concepto en cambio, es polisémico, y presenta la cualidad de tener más de un significado de manera esencial, lo que imposibilita su definición. Parafraseando a Nietzsche se puede decir que “sólo es definible aquello que no tiene historia”.³⁰ Esto nos llevaría a afirmar que “una palabra contiene posibilidades de significado (agregando que), un concepto unifica en sí la totalidad del significado. Así, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco”.³¹ Sin embargo, cabe preguntarse, ¿en qué momento una palabra deviene concepto? Para la historia conceptual, existen diversos elementos que permiten precisar tales cuestiones. En primer lugar se debe tener en cuenta que “los concentrados de contenidos semánticos propios de los conceptos proceden de la necesidad de expresar la multiplicidad de la realidad y de la experiencia histórica”.³² De ahí que puedan existir conceptos y no sólo palabras.

En segundo lugar, “una palabra se convierte en concepto –menciona Koselleck– si la totalidad de un contexto de experiencias y significaciones sociales y políticas, en el cual y para el cual se usa una palabra, entra, en su conjunto, en esta única palabra”.³³ Términos

²⁸ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 28.

²⁹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 113.

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

³¹ *Ídem.*

³² José Luis Villacañas y Faustino Oncina, *Introducción a Reinhart Koselleck y Hans Georg-Gadamer, Historia y Hermenéutica*, p. 31.

³³ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 117.

como los de Estado, Democracia y Revolución ejemplifican lo antes señalado, y se postulan claramente como conceptos fundamentales³⁴. Es pertinente pensar por ejemplo, que una revolución considerada en la Antigüedad como un movimiento circular que tiene como condición el retorno a su punto de partida, no tiene relación alguna con una revolución en el sentido moderno de un movimiento social de liberación o de cambio político, como ahora podría pensarse³⁵.

Decir que una palabra se diferencia de un concepto resulta del todo esclarecedor para los objetivos de una historia conceptual, ya que ésta última no implica aprehender la historia de una palabra, sino que, compara, analiza y busca comprender la experiencia histórica a partir de las condiciones sociales en las que los conceptos se utilizan en el momento en el que se utilizan. El “concepto, en este sentido, posee una estructura muy precisa. Es un índice que da a conocer las transformaciones socio-políticas y orienta la prospectiva histórica. Pero, a la vez, él mismo transforma las acciones históricas y sus expectativas. Son índices y factores, por lo tanto, realidades teórico-prácticas”.³⁶

En el siglo XIX, cuando el poeta Joseph von Eichendorff anunciaba la separación existente entre los acontecimientos del pasado y su narración, advertía en ese momento una de las condiciones fundamentales de la historiografía en la época de la modernidad: “unos hacen la historia, y otros la escriben”.³⁷ A pesar de que en la Antigüedad, Aulo Gelio³⁸ ya

³⁴ “Conceptos como «Estado» son más que simples significados; comprenden muchos significados individuales (territorio, frontera, ciudadanía, justicia, ejército, impuestos y legislación), los aglutinan en un compuesto superior y se refieren a sistemas filosóficos, formaciones políticas, situaciones históricas, dogmas religiosos, estructuras económicas, clasificaciones sociales, etc. Cuando esta clase de conceptos se vuelven insustituibles o no intercambiables, se convierten en conceptos fundamentales sin los que no es posible ninguna comunidad política y lingüística. Simultáneamente, son polémicos porque distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado. Siguiendo con nuestro ejemplo, vemos cómo se añaden entonces determinaciones parcialmente excluyentes: Estado se entiende como Estado de derecho, nacional, del bienestar, Estado del Führer, aristocrático, etc. Ser insustituible y, por tanto, polémico es lo que diferencia a los conceptos fundamentales de gran complejidad del resto de conceptos. Cada concepto fundamental encierra un potencial histórico de transformación.”, en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, pp. 45-46. Para una primera reflexión sobre América como concepto fundamental (*Grudbegriffe*), véase Júnior Joao Feres, *El concepto de América: ¿Concepto básico o contraconcepto?*, en: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano 1750-1850*, tomo I, Madrid, CEPC, 2015, pp. 51-67.

³⁵ Al respecto puede verse el ensayo de Koselleck titulado *Criterios históricos del concepto moderno de Revolución*, en: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 67-85.

³⁶ Reinhart Koselleck y Hans Georg-Gadamer, *Historia y hermenéutica*, p. 31.

³⁷ Citado en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 252.

³⁸ “Así, dicen que las *historias* (*res gestae*) ciertamente son la exposición de cosas realizadas o su descripción o eso que con cualquier otro nombre deba ser designado” en Aulo Gelio, *Noches Áticas*, Traducción, notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt, Tomo II, Libro V-XVIII, México, UNAM, p. 38.

había considerado esa separación, no fue sino hasta la edad moderna cuando se presentó de manera consciente y explícita. Si nos atenemos a esta separación que aprehende el propio concepto de historia en la modernidad³⁹, afirmaremos la necesidad de una historia conceptual que pueda definir la propia complejidad de la historiografía en el momento de comprender los acontecimientos del pasado. Pero en ese acontecer y narrar, en ese hacer y escribir la historia como momentos y lugares distintos, se hace visible siempre el límite existente que presentan los conceptos:

[...] los cambios objetivos en las historias y los cambios lingüísticos en los idiomas nunca se reflejan uno en otro según la proporción 1:1, por así decirlo. Ya el carácter doble del lenguaje lo prohíbe; pues, por un lado, el lenguaje apunta a contenidos objetivos, a objetos animados o inanimados, o a pensamientos que están fuera del lenguaje mismo; por otro lado, el lenguaje está sometido a sus propias regularidades o innovaciones, precisamente las lingüísticas. Ambos aspectos se remiten uno a otro, se condicionan recíprocamente en algunos tramos, pero nunca convergen del todo. Por un lado, el lenguaje tiene un carácter denotativo que abre el mundo; por otro, tiene su propia fuerza formadora, que le es inmanente. Ambos pueden estimularse mutuamente: pero en las historias universales extralingüísticas hay siempre algo más o algo menos de lo que se pueda decir lingüísticamente sobre ellas, del mismo modo que, a la inversa, en cada discurso que se haga antes, durante o después de una historia se dice, o bien algo más o bien algo menos de lo que de hecho es o ha sido el caso.⁴⁰

Como ya se dijo, una historia conceptual busca salir de la aporía de la relación entre palabra y cosa, y es, en esa medida, en la que los conceptos se presentan como el elemento lingüístico que aprehende una experiencia que desborda al lenguaje. Koselleck advertía los problemas que se habían generado a partir de una percepción histórica fijada puramente en el ámbito de lo lingüístico⁴¹ cuando mencionaba que:

Toda semántica hace referencia a algo que se encuentra más allá de sí misma, aunque ningún campo de objetos puede concebirse y experimentarse sin la aportación semántica del lenguaje. Todas las teorías actualmente de moda que reducen la realidad exclusivamente al lenguaje olvidan que el lenguaje tiene y conserva dos facetas: por un lado registra –receptivamente– lo que es exterior a él, manifiesta lo que se le impone sin que esto último sea lingüístico, es decir, el mundo tal y como se presenta prelingüísticamente y no lingüísticamente. Por otro lado, el lenguaje hace suyos –activamente– todos

³⁹ Véase Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010, 153 pp.

⁴⁰ Reinhart Koselleck, *Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia*, en: *Revista de Estudios Políticos*, No. 134, Madrid, Diciembre 2006, pp. 31-32.

⁴¹ Para un análisis sobre la búsqueda de Koselleck de superar a la hermenéutica gadameriana y a la percepción del lenguaje, véase Reinhart Koselleck y Hans Georg-Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, 125 pp.

los estados de cosas y hechos extralingüísticos. Para que lo lingüístico pueda conocerse, comprenderse y entenderse debe plasmarse en su concepto.⁴²

Dicho en otras palabras, la *Begriffsgeschichte* muestra la relevancia de los acontecimientos en la medida en la que éstos desbordan los límites de todo lenguaje, pero al mismo tiempo, reivindica al lenguaje como el elemento que permite la representación, aunque nunca completa, de todo acontecimiento, aprehendiendo estructuras sociales que deben ser comprendidas más allá del lenguaje mismo: contexto, temporalidad, formas discursivas, experiencias, expectativas, en fin, el plano que remite a la condición de la subjetividad moderna de una cultura, lo que es lo mismo que establecer una diferencia con otras épocas, con otras realidades. En suma esto significa “que todo concepto está imbricado dentro de una red compleja de preguntas y respuestas, de múltiples textos y contextos”.⁴³ Koselleck esclarece tales cuestiones al afirmar que “la propia realidad no se deja reducir a su significado y forma lingüística (*Gestaltung*), pero sin tales contribuciones lingüísticas probablemente no habría realidad, al menos para nosotros. Esta determinación diferencial (*Differenzbestimmung*) implica, además, que cada concepto tiene una historia”.⁴⁴

Los enunciados de Koselleck, muestran los alcances de la *Begriffsgeschichte* para responder a la dicotomía entre palabra y cosa, entre acontecimiento y lenguaje, entendiendo que el pasado nunca puede ser representado con la clásica fórmula Rankeana que lo concibe “tal y como sucedió”. Cabría decir entonces que “la historia de los conceptos tiene como tema la convergencia de concepto e historia”.⁴⁵ Sin embargo, es necesario advertir que la *Begriffsgeschichte*, considera a los conceptos como entes que cambian a lo largo del tiempo, y esto es debido a los diferentes usos y experiencias que se modifican con, y a través de ellos; y es precisamente por eso que se puede concebir su dimensión histórica. El cambio de un concepto se concibe sólo en la medida de sus condiciones de uso y de aprehensión social. De esta manera se deben estudiar las situaciones que posibilitan el uso de uno o

⁴² Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 31.

⁴³ Reinhart Koselleck, *Para una historia de los conceptos*, en *Revista Contrahistorias*, No. 11, Septiembre 2008-Febrero 2009, p. 78.

⁴⁴ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos y conceptos de historia*, p. 30.

⁴⁵ Reinhart Koselleck, *Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*, Traducción y notas de Luis Fernández Torres, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, Reinhart Koselleck. *La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político*, No. 223, Barcelona, 2009, p. 102.

diversos conceptos en su especificidad. Relaciones político-sociales, campo semántico, límites geográficos, fundamentos filosóficos, estado de cosas a los que se refiere, es decir, el horizonte histórico cultural desde el cual se enuncian y que se corresponde con lo siguiente: “encontrar las diferencias que también articulan la historia objetivamente”.⁴⁶

Una historia conceptual, en ese sentido, permite reconocer el cambio que se presenta en las estructuras de un horizonte histórico determinado. Esta afirmación nos llevaría a comprender otro fundamento de la *Begriffsgeschichte* que surge de la tensión entre historia social e historia conceptual, y que es a saber, el tema de la temporalidad. Koselleck es claro cuando plantea el ámbito de la temporalidad como elemento constitutivo de una historia conceptual, justamente porque los conceptos no se encuentran al margen de la misma: “no solo todos los conceptos fundamentales son insustituibles, y por eso mismo polémicos, sino que también *poseen una estructura temporal interna*”.⁴⁷ “Todo concepto fundamental – agrega Koselleck– contiene elementos de significados pasados en estratos situados a distinta profundidad y expectativas de futuro de distinta importancia. Con ello estos conceptos generan, en cierta forma en un proceso inmanente al lenguaje, un potencial de movimiento y de modificación temporal con independencia de su contenido de realidad”.⁴⁸

3. Conceptos y temporalidad

Cuando Paul Ricoeur publicó entre 1983 y 1985 su trilogía sobre la relación entre tiempo y narración⁴⁹, asumía teóricamente el hecho de que lo subyacente a toda experiencia humana, se encuentra en el elemento de la temporalidad. Como menciona Hayden White para referirse a la narrativa histórica que suscribe Ricoeur:

La historia tiene significado porque las acciones humanas producen significados. Estos significados son continuos a lo largo de las generaciones del tiempo humano. A su vez, esta continuidad se siente en la experiencia humana del tiempo organizada como futuro, pasado y presente más que una mera consecución serial. Experimentar el tiempo como futuro, pasado y presente más que como una serie de

⁴⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 121.

⁴⁷ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 37. (Las cursivas son mías).

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 3 tomos, México, Siglo XXI, Distintos años.

instantes en las que cada uno tiene el mismo peso o significación que los demás es experimentar la “historicidad”.⁵⁰

A lo que se refería Ricoeur cuando hablaba de la organización temporal, era a la condicionalidad que ésta presenta en el momento en el que se vive una experiencia temporal en donde pasado y futuro se enfrentan desde el presente, y donde esa posición temporal es abordada a través de la narración y la articulación de los eventos que situamos en el pasado. O en otras palabras, en esa articulación, el dis-curso siempre busca alcanzar el curso del tiempo. Si desde Píndaro ya existía una diferencia entre el tiempo cronológico y el tiempo vivido, no es sino hasta la edad moderna cuando los relatos del futuro pasado se vuelven un paradigma. La tradición hegeliana reivindicó ese tiempo experimentado que había sido presentado acaso de forma lineal con Agustín y que en la época moderna se volvió un pilar de la comprensión historiográfica, en la medida en la que las experiencias adquiridas a través del pasado tenían alguna relación con las expectativas futuras, es decir, que el futuro era desde siempre pasado. Fue Heidegger quien –a través de una tradición fenomenológica que se sitúa por lo menos desde Dilthey y Husserl– en sus textos sobre el tiempo histórico formuló con mayor precisión el tema de la historicidad, y fue gracias dicha tradición fenomenológica que el tiempo histórico pudo adquirir una relevancia tal, que hoy en día es imposible de ignorar⁵¹, así no dice Heidegger: “...el tiempo se da en la existencia humana, es decir, la existencia humana tiene en cuenta el tiempo”⁵².

Según Koselleck, “con el concepto de ‘historicidad’, la filosofía de la existencia y la hermenéutica hacían suya una categoría apropiada para fundar metahistóricamente, por así decirlo, la relatividad de todo lo histórico, que constantemente se rebasa a sí misma”.⁵³ Si

⁵⁰ Hayden White, *La metafísica de la narratividad*, en: *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 189.

⁵¹ Menciona Heidegger: “El reloj solar muestra una sombra móvil que cambia constantemente de lugar; la sombra está ahora aquí, ahora aquí, ahora aquí..., etc. Así dice Aristóteles: el tiempo es lo numerado en el movimiento según el antes y el después. Esta definición se mantiene en lo esencial hasta la modernidad. También Kant determina el tiempo a partir de la comprensión de la naturaleza. Ahora se trata de comprender el tiempo como la realidad que nosotros mismos somos. El ser impropio del tiempo es el habitual; cada uno de nosotros mismos es el tiempo propio [...] La pregunta propiamente diltheyana tiene que ver con el sentido de la historicidad. Esta pregunta está estrechamente ligada con la tendencia a comprender la vida a partir de sí misma y no a partir de una realidad extraña”, en *Tiempo e Historia*, Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Mínima Trotta, 2009, p. 91.

⁵² Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008, p. 28.

⁵³ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, p. 151.

hemos mencionado a Ricoeur, es debido a que éste, toma precisamente las categorías que desarrolla Koselleck para emprender su estudio sobre la cuestión de la temporalidad en la narración, a saber, espacio de experiencia y horizonte de expectativas⁵⁴, con la finalidad de superar la imbricación permanente tanto del tiempo subjetivo como del cronológico⁵⁵. Estas categorías funcionarían entonces, como categorías metahistóricas para precisar los alcances histórico-sociales que todo concepto alberga. Al respecto Koselleck advierte que “sin una determinación metahistórica que apunte a la temporalidad de la historia, caeríamos inmediatamente, al emplear nuestras expresiones en la investigación empírica, en el torbellino infinito de su historización”.⁵⁶ Pero al precisar esas categorías, se tendría la posibilidad de concebir no una, sino diversas estructuras temporales que encontraban en la subjetividad de una época determinada, su especificidad temporal, o acaso un *régimen de historicidad* como lo nombra Hartog⁵⁷.

En ese sentido, el objetivo de la historia conceptual, se centra en conocer la estructura temporal mediante la cual los conceptos son utilizados, y si es que estos se vuelcan en mayor medida hacia el futuro, hacia el pasado o hacia el presente. “Dicho de otro modo – menciona Koselleck–, las tres dimensiones temporales pueden entrar en los conceptos con una importancia completamente diferente, refiriéndose más al presente, más al pasado o más al futuro”⁵⁸; tratar de descifrar esa dimensión temporal, es tarea fundamental de la *Begriffsgeschichte*. En ese sentido se puede afirmar que “el historiador al desentrañar la estratificación temporal interna de cada concepto (las variaciones sufridas en el espacio de

⁵⁴ Según Elías Palti, “el término ‘horizonte de expectativas’ fue introducido por H. R. Jauss en *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung* (1959) con el objeto de relacionar la historia literaria con la investigación sociológica” en: *De la historia de las ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’*. *Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano*, en *Revista Anales*, Universidad de Göteborg, No. 7-8, 2004-2005, p. 73; Sin embargo, se puede afirmar que el sentido con el cual Koselleck utiliza la categoría de expectativa, así como su contraste con experiencia, proviene de Karl Löwit –quien de alguna forma toma el concepto de esperanza de San Agustín y de expectativa en Burckhardt– del cual Koselleck era muy cercano. Puede verse Karl Löwit, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973, 255 pp., ahí se menciona por ejemplo: “El horizonte temporal para un objetivo final es, sin embargo, un futuro escatológico, y el futuro existe para nosotros solamente por expectación y esperanza”. El problema de futuro en las categorías de Koselleck también tiene alguna relación con los estudios de Niklas Luhmann, véase por ejemplo, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, New School Social Research, 1976: Spring, pp. 130-152.

⁵⁵ Ricoeur emprende la reflexión de las categorías de Koselleck en el tercer tomo de su trilogía, véase Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración. El tiempo narrado*, Tomo III, México, Siglo XXI, 2009, pp. 939-990.

⁵⁶ Reinhart Koselleck, “Espacio de experiencia” y “Horizonte de expectativa”, dos categorías históricas, en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 338.

⁵⁷ Véase François Hartog, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 pp.

⁵⁸ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 328.

experiencia y horizonte de expectativa que albergan), está en mejores condiciones para comprender y aplicar la permanencia y el cambio, la misma temporalidad”.⁵⁹

Con la historia conceptual, se presentifica el pasado por medio de la temporalidad de los conceptos y se hacen visibles por tanto sus estructuras temporales, diversificando al mismo tiempo la proyección temporal de un concepto en un momento determinado, que es necesariamente distinto del presente en el que estamos situados. Cabe entonces mencionar que las estructuras temporales que albergan los conceptos tampoco son estables. Koselleck aclara tales cuestiones al mencionar que:

Hay distintas velocidades de transformación. Hay aceleraciones y ralentizaciones con distintos tiempos que se agolpan y que pueden provocar fricciones e incluso fracturas entre los estratos temporales de los acontecimientos concretos, por un lado, y de las estructuras repetitivas, por otro. Con ello, también pueden aparecer fricciones en el uso del lenguaje, en enunciados, en textos, en discursos y en sus significados. Puede que una palabra adquiera de repente algunos significados nuevos, mientras que las demás no lo hagan. Una parte de los significados sufre desplazamientos más rápidamente que el resto y puede que arrastre a su vez más desplazamientos. Cuando esta posibilidad se ha explicado teóricamente, es posible proceder de forma más precisa en el análisis y plantearse qué significados se mantienen iguales y cuáles no.⁶⁰

De esa manera una historia conceptual permitiría captar la distinción entre duración e historicidad, entre temporalidad cronológica y temporalidad vivida. Del mismo modo, el cambio⁶¹ que pueda presentar un concepto, se hace más fácil de descifrar gracias al análisis detenido que proporciona una teoría de los estratos del tiempo. Sólo en la medida en la que conozcamos la profundidad temporal de un concepto en el momento de su enunciación, se podrá conocer el cambio –al igual que la permanencia– que éste puede generar, así como el cambio que se produce en un concepto. “La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo –propone Koselleck– consiste por tanto en poder medir distintas velocidades,

⁵⁹ Juan María Sánchez Prieto, *Más allá del “giro lingüístico”: Koselleck y los nuevos horizontes de la historia intelectual*, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, Reinhart Koselleck. *La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político*, No. 223, Barcelona, 2009, p. 36.

⁶⁰ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 31.

⁶¹ “Si alguien puede empezar a contar historias es porque algo ha cambiado, pero el cambio, a su vez, sólo es concebible si se siguen dando las condiciones generales o estructurales de tal cambio. Los cambios únicamente pueden reconocerse sobre la tela de fondo de esas condiciones que se repiten”, en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos y conceptos de historia*, p. 29.

aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal”.⁶²

Para consolidar estas afirmaciones será necesario tomar en cuenta las posibilidades que se tienen para comprender el cambio y la correspondencia de los conceptos en relación con la realidad extralingüística a la que se refieren. Según propone el mismo Koselleck a partir de los enunciados de Heiner Schultz:

...desde la pura lógica solamente hay cuatro posibilidades para analizar el cambio recíproco de los conceptos y las circunstancias:

1. El significado de la palabra, así como el de las circunstancias aprehendidas en ella permanecen sincrónica y diacrónicamente constantes.
2. El significado de la palabra permanece constante, pero las circunstancias cambian, distanciándose del antiguo significado. La realidad así transformada debe ser nuevamente conceptualizada.
3. El significado de la palabra cambia, pero la realidad previamente aprehendida por ella permanece constante. Por lo tanto, la semántica debe encontrar una nueva forma de expresión con el fin de ajustarse de nuevo fielmente a dicha realidad.
4. Las circunstancias y el significado de las palabras se desarrollan separadamente, cada una por su lado, de manera que la correspondencia inicial no puede mantenerse por más tiempo. Sólo a través de los métodos de la historia conceptual es posible entonces reconstruir qué realidades solían corresponderse con qué conceptos.⁶³

Al remitirnos a estas cuatro posibilidades de comprensión en la historia conceptual, se busca plantear la complejidad que existe al momento de analizar un concepto desde una perspectiva histórica. Como ya se dijo, el cambio y la permanencia generan la posibilidad de emprender una historia conceptual debido a que los conceptos así como la realidad, nunca son estables. En la medida en la que se comprende lo anteriormente dicho al reflexionar sobre los alcances y los límites de la *Begriffsgeschichte*, se abre paso la posibilidad de comprender que un concepto como el que nos ocupa en la presente investigación, no escapa, ni puede escapar a tal complejidad. De ese modo se tratará de plantear la pertinencia que existe –para el presente estudio–, de optar por una teoría histórico-conceptual, como un marco de referencia en el análisis del concepto de América.

⁶² Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 38.

⁶³ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos y conceptos de historia*, p. 31.

4. América en la Historia conceptual

Hemos esbozado los alcances y límites de lo que entendemos por una historia conceptual, sin embargo, resta preguntar, ¿porqué elegir esa teoría para la presente investigación? Antes de responder, debemos precisar el hecho de que nuestro análisis surge a partir de la obra de Edmundo O’Gorman que gira en torno a la idea de América, y que inicia esencialmente en el año de 1940, viendo su forma más desarrollada en 1958 con la publicación del texto que lleva por título *La invención de América*⁶⁴. Esto implica asumir el problema histórico que surge de tal planteamiento, que es a saber, el de conocer las condiciones de posibilidad de dicho texto, así como las posibilidades del cambio que sufre el sentido del concepto de América. Así se podría comprender el proceder de la presente investigación: de pensarse como un descubrimiento, a pensarse como una invención, y, al mismo tiempo, emprender el estudio del horizonte histórico-cultural en el que se asumen esos conceptos y en el que opera dicho cambio; tales objetivos, como así nos lo proponemos, serán desarrollados en los siguientes capítulos.

Continuando con la pregunta acerca de la elección para la presente investigación de una teoría histórico conceptual y teniendo en cuenta lo hasta ahora dicho, responderemos junto con O’Gorman a la cuestión planteada. Bastará hacer mención al prólogo anunciado en *La invención de América*, para tener en cuenta la pertinente relación que existe entre sus planteamientos y una tradición histórico-filosófica enfocada en los conceptos:

La tesis central de este libro –menciona O’Gorman–, tiene un largo proceso de gestación. Desde 1940, cuando me fue encomendada la tarea de reeditar la gran obra histórica del padre José de Acosta, percibí vagamente que la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental no se explicaba de un modo satisfactorio pensando que había sido “descubierta” un buen día de octubre de 1492. [...] La solución a la duda que así había surgido respecto a la manera tradicional de entender el primero y justamente famoso viaje de Cristóbal Colón requería, sin embargo, una meditación previa acerca del valor y sentido de la verdad que elabora la ciencia histórica [...] Estas reflexiones me sirvieron para comprender que *el concepto fundamental* de esta manera de entender la historia era el de “invención”, por que el de “creación”, que supone producir algo *ex nihilo*, sólo tiene sentido dentro del ámbito de la fe religiosa. Así fue como llegué a sospechar que la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del

⁶⁴ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, FCE, 1958, 132 pp.

pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad.⁶⁵

Pero el problema que buscamos resolver no se queda en las apreciaciones de O’Gorman. Muy al contrario, lo que se busca es pensar el concepto de América más allá de su propuesta, para concebir incluso el desplazamiento del concepto de *invención* como una formación conceptual que trasciende al propio O’Gorman. El desarrollo conceptual será por tanto considerado desde el momento en que surge una noción como la de América, para así encontrar en sus modificaciones históricas aquello que subyace a dicho concepto y aquello que ya no le corresponde. Creemos –como se verá más adelante– que la problematización del concepto adquiere su punto más agudo a finales del siglo XIX y que expresa su modificación definitiva hasta mediados del siglo XX. La pregunta entonces que guía la presente investigación se podría formular de la siguiente manera: ¿Cómo y por qué cambia el concepto de América? Pero no se piense que tal pregunta es una pregunta inocua⁶⁶. Por el contrario, dicha pregunta sugiere precisamente emprender y considerar todos los aspectos que ya se han mencionado acerca de los problemas que engloba o que suscita una historia conceptual. Si al final podemos responder a tales consideraciones, entonces nuestra meta quedará satisfecha.

⁶⁵ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2006, pp. 13-14. (Las cursivas son mías).

⁶⁶ La pregunta sobre el cambio en el concepto de América, se hace evidente, implica preguntar por aquello que se nombra como América, por el horizonte de sentido específico desde el cual se enuncia, por las condiciones de posibilidad de la modificación entre descubrimiento e invención, por la sujeción de dicho concepto a diversos estratos temporales, así como por la trascendencia del propio concepto de invención, en fin, por cada una de las posibilidades que permiten concebir el plano de inmanencia al que se refiere el concepto de América, para establecer así el plano de subjetividad que le da sentido a dicho concepto en distintas épocas.

II

El concepto de América supone al de descubrimiento

Dame tan sólo un nombre y te entregaré mil historias

–FAUSTO (J.W. GOETHE)

1. La etapa finisecular

En 1893, a cuatrocientos años del llamado “Descubrimiento de América”, zarpaban nuevamente del Puerto de Palos –tal y como sucedió aquel 3 de Agosto de 1492– las tres carabelas que dirigió Colón con el objetivo de repetir e imitar la hazaña del navegante italiano que hacía del año de 1492, la principal causa de aquella conmemoración y rememoración trasatlántica. La empresa: la Exposición Mundial Colombina de Chicago; los invitados: “todos los países del Mundo”. Con tal motivo, el *Reina Cristina*, un barco español que transportaba a los duques de Veragua, Doña Eulalia y Don Antonio de Borbón, realizaba la ruta colombina para llegar a Cuba y de ahí trasladarse a Nueva York y Chicago⁶⁷. La invitación, anunciada por el presidente de los Estados Unidos de América rezaba así: “Yo, Benjamín Harrison, Presidente de los Estados Unidos, en virtud de la autorización que me concede dicha ley, declaro y proclamo que dicha Exposición se abrirá el día primero de Mayo del año 1893, en la ciudad de Chicago, Estado de Illinois, y no se cerrará antes del último jueves del mes de Octubre del mismo año.” Y el título de la Exposición como ente “universal” hacía acto de presencia en dicha invitación sin hacerse esperar: “Y en nombre del Gobierno y del pueblo de los Estados Unidos, invito por esta proclama a todas las naciones de la tierra a que tomen parte en la conmemoración de un acontecimiento culminante en la historia de la humanidad y de un interés duradero en el género humano, nombrando sus representantes en la Exposición Universal Colombina, y

⁶⁷ Albert Salvador Bernabéu, *El IV Centenario del Descubrimiento de América en la coyuntura finisecular (1880-1893)*, en *Revista de Indias*, vol. XLIV, núm. 174, 1984, p. 365.

enviando a ella cuantos objetos puedan poner de manifiesto del modo más cabal, sus recursos, su industria y su progreso de civilización”.⁶⁸

Los objetivos eran los de presentar la “grandeza de América” al mundo y, como indica el nombre de la exposición “Colombina”, los de rendir homenaje a tan prestigiado personaje histórico, el Almirante Colón, que además, era parte fundamental en ese entonces de los acontecimientos que dieron origen a la nación norteamericana de los Estados Unidos. Si bien diecinueve países expusieron las que creían sus piezas más valiosas y representativas, sólo algunas podían hacer renombre al progreso que por esos años se anunciaba en el mundo entero, sean estas de índole científica, industrial, o bien artística. España “pueblo soñador, artístico, romántico, aventurero, pero perezoso, inerte e inadecuado a la vida moderna” –como mencionaba uno de sus más calificados interlocutores en relación a la gran Exposición–, a Chicago “llevaremos y debemos sólo llevar para hacer buen papel, la representación, no de nuestro *momento histórico*, pues hoy no tenemos historia, sino de nuestro *momento artístico*, pues hoy tenemos arte vivo y manifiesto en los lienzos y mármoles de nuestros grandes artistas. Debemos llevar la representación retrospectiva, arqueológica, típica, novelesca de nuestro pasado, algo que evoque y resucite el fantasmagórico *Walhala* de las sombras de nuestros héroes, la epopeya de nuestras empresas, los romanceros de nuestras hazañas”.⁶⁹

“Representación novelesca de nuestro pasado”. Tal era la posición representada por España que anunciaba lo que sucedía a finales de siglo. Una posición crítica, pero no por eso ausente de patriotismo. Si no se aceptaba que España se encontraba en un momento histórico ejemplar, sí por el contrario, se aceptaba que España había plasmado en sus “distinguidos artistas”, esa grandeza de un pasado ya por aquel entonces lejano. El propio Ortega años después de aquel festejo, lo diría con afirmaciones claras, al referirse a pintores como Goya o Velázquez, y en general a la marcada tendencia estética de España proyectada a través de la historia: “La ciencia moderna es de origen italo-francés; los alemanes crearon la ética, se justificaron por la gracia; los ingleses, por la política; a los

⁶⁸ José Alcalá-Galiano, *La Exposición Universal Colombina de Chicago*, en *El Centenario*, Revista Ilustrada, tomo II, 1892, p. 360.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 366.

españoles nos toca la justificación por la estética”.⁷⁰ Siendo Europa culmen de grandes filósofos, industriales y arquitectos, España se diferenciaba por su estética, por su pintura y su arte. Si lo que se debía llevar a la gran Exposición de Chicago –aceptando las limitaciones materiales de la época por las que transitaba España– era la “representación de las sombras de sus héroes”, entonces, eso fue lo que se ordenó llevar.

Imaginemos pues, a los duques de Veragua paseándose por el pabellón de España, viendo las carabelas reconstruidas en los astilleros de la Carraca (Cádiz), así como toda clase de minerales y productos propios del territorio cercano al Mediterráneo⁷¹. Se exponían así los artilugios y objetos que hacían honor a la otrora España imperial. Pero no sólo eso, como parte fundamental de la Exposición y sobre todo, de España como productora de “grandes artistas”, figuró entre otras pinturas la de José Garnelo⁷², que lleva por nombre *Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón*. En dicha obra, se muestra la representación de América como producto de un descubrimiento, y de Colón como el sujeto ideal de esa acción, que no sólo no era puesta en cuestionamiento, sino que era la acción que daba inicio y sentido a la historia del continente americano.

⁷⁰ José Ortega y Gasset, *Adán en el paraíso*, en Obras Completas, Taurus, Tomo II, 2005, p. 61. Para las obras de Velázquez y Goya véase José Ortega y Gasset, *Goya*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 110 pp., y José Ortega y Gasset, *Velázquez*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, 305 pp.

⁷¹ “La réplica de la Santa María la mandó construir el Gobierno español para conmemorar el IV Centenario del Descubrimiento. Repitió en 1892, por sus propios medios, el viaje de Colón, siendo recibida en La Habana con los honores de una gran parada naval en la que intervinieron barcos de guerra españoles, americanos y de otros países. Desde Cuba fue remolcada, en 1893, hasta el lago Michigan y anclada en una pequeña rada natural que ahora se usa como puerto deportivo. Quedaba al lado de la estación lacustre, en plena «Corte de Honor» de la Exposición y bajo el promontorio donde se asentaba el Monasterio de La Rábida. Sus hermanas la Pinta y la Niña, construidas también en Cádiz, pero ya por encargo del Comité Organizador de Chicago, fueron remolcadas hasta el mismo lugar por barcos americanos”. En Juan M. Martínez Moreno, *La Exposición Mundial Colombina de Chicago 1893*, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, Vol. 16, 1998, p. 161.

⁷² José Garnelo nace en Enguera (Valencia) el 25 de julio de 1866. Un año después, su familia se instalará en Montilla (Córdoba) donde fijará su residencia y donde será el sitio actual que dará lugar a la apertura del museo que lleva su nombre. “Su obra está presente en prestigiosas colecciones particulares, en organismos oficiales –generalmente de difícil acceso–, museos nacionales, embajadas y otras instituciones de reconocido prestigio. Entre ellas los Museos de Bellas Artes de Cádiz, Córdoba, Málaga, Sevilla y Valencia; Museo de Arte Moderno de Barcelona; Museo Camón Aznar (Zaragoza); Museo San Telmo (San Sebastián); Museo de Pontevedra; Diputación de Zamora; Basílica del Pilar (Zaragoza); templo parroquial de San Miguel Arcángel (Enguera); parroquia de Santiago (Montilla); Embajadas de España en Oslo y Lisboa; Palacio de Aranjuez; Reales Alcázares de Sevilla. En Madrid podemos contemplar sus obras en: Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Museo Naval, Instituto de Valencia de Don Juan, Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense, Instituto de España, Tribunal Supremo y Palacio de la Infanta Isabel de Borbón. El Museo del Prado tiene entre sus fondos cuatro obras del maestro incluidas en los fondos del “Prado disperso”.”, véase *Biografía*, en la página oficial del museo Garneo, disponible en línea en: <http://www.museogarnelo.org/j-garnelo/biografia/>

En rigor, la pintura de historia debía representar grandilocuencia y vivificar las escenas que se deseaban plasmar. “Hablar de la pintura de historia decimonónica exige, como consecuencia, hablar también, y aunque sea someramente, de las fuentes literarias que la inspiraron. El pintor de historia pinta ideas pero no a partir del vacío. Recurre, tanto para la elección de los temas como para su imaginación, a fuentes escritas a las que se atiene de manera estricta”.⁷³ El cuadro mencionado tiene dimensiones espectaculares, como la mayoría de los cuadros históricos que se realizaron en la época, siendo el tamaño de esta pintura en particular de trescientos por seiscientos centímetros⁷⁴. Con tales dimensiones se puede comprender que la introducción a dicha obra nos la presenta una de las escenas relatadas en el famoso *Diario* de Cristóbal Colón:

A las dos horas después de medianoche pareció la tierra, de la cual estarían dos leguas. Amainaron todas las velas y quedaron con el trece, que es la vela grande, sin bonetas, y pusiéronse a la corda, temporizando hasta el día viernes, que llegaron a una isleta de los Lucayos, que se llamava en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda y el almirante salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Anes, su hermano, que era capitán de la Niña. Sacó el almirante la vanderá real y los capitanes con dos vanderas de la Cruz Verde, que llevaba el almirante en todos los navíos por seña, con una F y una Y, encima de cada letra su corona, una de un cabo de la cruz y otra de otro. Puestos en tierra vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras. El almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escrivano de toda el armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dixo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el rey y por la reina sus señores, haziendo las protestaciones que se requirían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hizieron por escrito. Luego se ayuntó allí mucha gente de la isla.⁷⁵

⁷³ Tomás Pérez Vejo, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 29.

⁷⁴ Daniel Ortiz Pradas, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón” de José Garnelo*, en *J. Garnelo*, Revista del Museo Garnelo, núm. 1, marzo 2005, p. 27.

⁷⁵ Cristóbal Colón, *Diario del Descubrimiento vol. II*, Estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Madrid, 1976, pp. 47-49.



“Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón”. Óleo/lienzo, 300 x 600 cm. Museo Naval de Madrid.

“El influyente *Manual del pintor de historia* recomendaba que una vez elegido el tema había que leerlo muchas veces hasta dominarlo bien y saberlo de memoria, no concentrándose sólo al párrafo que lo describe, sino leyendo toda la parte anterior y posterior”⁷⁶. La actitud de Garnelo no fue distinta como bien se hace notar. Tomar posesión de la isla era el objetivo del almirante, y tal fue la escena que buscó representar Garnelo para la *Exposición de Chicago*, una suerte de descubrimiento primerizo hecho por Cristóbal Colón y su tripulación para adueñarse de los “nuevos territorios” en nombre de los reyes católicos y de la verdadera fe. Al centro de la pintura, donde se dirige en primera instancia la mirada del espectador, se encuentra Colón, arropado en vestiduras significativas de un excelente personaje, y tras de él, una enorme cruz que supera al doble la altura del propio Almirante. Dos zonas son bien diferenciadas: a la derecha, los nativos de la isla; a la izquierda, la tripulación de la empresa colombina. El paisaje –tal y como se concibe en el *Diario*– es una isla “bien grande y muy llana y de árboles muy verdes y muchas aguas y una laguna en medio muy grande, sin ninguna montaña y toda ella verde, que es plazer mirarla”⁷⁷, y en tal isla se encuentran los personajes mencionados, todos reunidos en un mismo sitio, y que al mismo tiempo, se hacen diferenciar con una característica peculiar: todos mantienen una posición singular. Se trata de una técnica que se asemejaba a la

⁷⁶ Tomás Pérez Vejo, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, pp. 29-30.

⁷⁷ Cristóbal Colón, *Diario del Descubrimiento vol. II*, p. 55.

fotografía⁷⁸, en donde todo parecería como acto “accidental”, tal y como fue pensada América en la época finisecular.

El movimiento representado implica la pasividad con la que se recibe a Colón y a todo lo que llevaba consigo. Garnelo se basa evidentemente en el *Diario de Colón*⁷⁹, donde relata al igual que en el cuadro, que le “traían papagayos y hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dávamos, como cuentezillas de vidrio y cascaveles”.⁸⁰ La pintura de Garnelo es fidedigna a los objetivos de la gran *Exposición de Chicago*, lo cual se hace evidente en la utilización de dos alegorías bien demarcadas por los personajes que se encuentran en el cuadro. Esto se explica en la medida en que se realiza un ofrecimiento por parte de los nativos tanto de unas tierras habitables como de una historia venidera o por escribir. No en vano al extremo derecho, un pequeño niño es levantado en brazos como señal de un consagramiento, señal de un reconocimiento de entrega.

Partiendo de tales consideraciones se pueden hacer evidentes las antípodas representadas por conceptos contrarios⁸¹ que se encuentran implícitos en la obra de Garnelo y que han dado lugar a las narrativas históricas de América desde su “descubrimiento”: grande-pequeño, dentro-fuera, joven-viejo etc., es decir, conceptos que determinarían el sentido de lo que sería América a partir de que “Europa la descubriera”. Asimismo, se aprecia esa situación en el momento de visualizar las armas de los dos extremos. Muestra de ello son también las vestiduras, así como las posturas de cada personaje, la naturaleza “primitiva” de un lado, y del otro las herramientas, los grandes barcos y un cañón que retumba en señal de poderío y prestigio. Lo cierto es que el uso de la fuerza tiende desproporcionalmente

⁷⁸ “El pintor trató de conseguir una imagen accidental del asunto empleando recursos propios del Realismo, como la composición cortada y el encuadre casi fotográfico de la escena. No podemos olvidar que con el perfeccionamiento de la fotografía, el pintor se encontró en una situación comprometida, y como apunta Clémentson, el artista tratará de conseguir con su pintura una fotografía ideal, es decir a tamaño natural y en colores, reflejando siempre el dominio de la técnica” en Daniel Ortiz Pradas, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón” de José Garnelo*, p. 29.

⁷⁹ “El texto escrito se convirtió en una especie de guión al que el pintor se atuvo con fidelidad absoluta, tanto en el desarrollo de la acción principal como en otros aspectos secundarios, tipos humanos, mobiliario, vestidos, etc.”, en Tomás Pérez Vejo, *op. cit.*, p. 30.

⁸⁰ Cristóbal Colón, *Diario del Descubrimiento vol. II*, p. 55.

⁸¹ Para profundizar sobre la temática de los conceptos contrarios puede verse Reinhart Koselleck, *Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios*, en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 205-250.

sólo hacia uno de los lados, y en ese sentido, el aura de la obra de Garnelo, nos dice algo más acerca de lo representado.

En primer instancia, si es que en algo nos hace pensar la pintura de Garnelo, es en los textos que surgen de otros textos, o en este caso, en las imágenes que surgen de otras imágenes. Ciertamente es que Garnelo no pudo más que imaginar esa isla de la que habló Colón en su *Diario* y que bautizó como Guanahani. Ciertamente es también, que su cuadro hace referencia aunque sea de manera implícita, a otros cuadros, a otras obras. Si tenemos en consideración tales argumentos pensaremos también en que el autor de los *Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón* tuvo necesariamente una educación de formación artística que nos sugiere pensar en sus propias referencias .

Vayamos un poco atrás. Casi tres siglos antes, entre 1634 y 1635, por mandato del rey Felipe IV y con la complicidad del Conde de Olivares, se encargó realizar una serie de obras que dieran cuenta de la grandeza militar de España en lo que respecta a su historia. El conjunto de obras estaba pensado para exhibirse en el que fuera en ese entonces el Salón de Reinos del Palacio de Buen Retiro. Se trataba de un sitio pensado por Olivares para albergar la ausencia política del Rey, es decir, como centro ceremonial y festivo⁸². Entre las once pinturas referentes a batallas triunfantes⁸³, se encontraba una de especial renombre: *La rendición de Breda* o en su título convencional *Las lanzas*. En ella se muestra dentro de la complejidad de su representación, la victoria por parte de España en una ferviente batalla cuasi total en contra de los Países Bajos. Al centro, la escena más importante y viva que se puede apreciar –efecto que se logra gracias a la luminosidad de los dos personajes principales–, representa “el momento en que el vencido, Justino de Nassau, al frente de sus tropas holandesas, se inclina sumiso ofreciendo a su vencedor, Spínola, las llaves de la ciudad, llaves que el marqués, con cortesana gracia, rehúsa aceptar”.⁸⁴ El nombre de la

⁸² José Álvarez Lopera, *La reconstitución del Salón de Reinos. Estado y replanteamiento de la cuestión*, en *El Palacio del Rey Planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*, edición de Andrés Úbeda de los Cobos, Museo Nacional del Prado, Madrid, 2005, p. 91.

⁸³ Las otras diez son las siguientes: La recuperación de Bahía de Todos los Santos (Juan Bautista Maino), El socorro de Génova (Antonio de Pereda), La victoria de Fleurus (Vicente Carducho), La rendición de Juliers (Jusepe Leonardo), La defensa de Cádiz contra los ingleses (Francisco de Zurbarán), La expugnación de Rheinfelden (Vicente Carducho), El socorro de Brisach (Jusepe Leonardo), El socorro de la plaza de Constanza (Vicente Carducho), La recuperación de San Juan de Puerto Rico (Eugenio Cajés) y La recuperación de la isla de San Cristóbal (Félix Castello); todas realizadas entre 1634 y 1636. Véase *El Palacio del Rey Planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*, p. 122-147.

⁸⁴ Durante un viaje a Italia, a donde le rey le envió para que comprase tesoros artísticos, en 1629, conoció al gran soldado a las órdenes de España marqués de Spínola. Los efectos de sus conversaciones con el célebre

pintura, hace referencia a la enorme cantidad de lanzas que se pueden visualizar a simple vista y que, con el objetivo de representar a España, aluden a un poderío de mayor envergadura que el asumido por su rival, mismo que se muestra al otro extremo con apenas unas cuantas armas que se pueden contabilizar en signo de debilidad o debilitamiento. El motivo de la escena expresa la cortesía de un pueblo español que, aun estando en un periodo de guerra, se manifiesta de la manera más prudente en la rendición y derrota de su contrincante.



“La Rendición de Breda”. Óleo/lienzo, 307 x 367 cm. Museo del Prado, Madrid.

El autor de la obra es Diego Velázquez, quien por ese entonces se encontraba como un habitante de la corte de Felipe IV, lo que quiere decir que “vivía en la mayor intimidad del Rey que le ve a diario, y que en este trato se estrecha la simpatía del monarca por el pintor

general se verían unos diez años más tarde, cuando el artista pintó *La rendición de Breda*, cuadro comúnmente conocido como *Las lanzas*, por los apretados haces de lanzas que se recortan sobre el fondo del cielo. En Trevor Davies, *La decadencia española 1621-1700*, Barcelona, Labor, 1969, p. 96.

de la que habrá pruebas ulteriores en su carrera”.⁸⁵ Si bien el auge artístico de España en el reinado de Felipe IV se hacía notar por las pinturas de artistas como Bartolomé Esteban Murillo, Francisco de Zurbarán, Alonso Cano y el propio Velázquez, al mismo tiempo se percibía un auge en la dramaturgia de la época. Algunos nombres pueden darnos una idea: Lope de Vega, Calderón de la Barca, Tirso de Molina, Guillén de Castro, Francisco de Rojas Zorrilla, Antonio Coello, entre otros. Pero lo que caracterizó al reinado de Felipe IV, más que el auge de la pintura y la dramaturgia, fue la decadencia tanto política como económica de su territorio⁸⁶.

El cuadro de *La Rendición de Breda* de Velázquez, toma una suerte de aspecto paradójico en el que ya se anunciaba el declive del poderío español. Las incontables lanzas de la pintura que se muestran en primer y segundo plano –plano de profundidad que alcanza el autor a manifestar de manera magistral–, despliegan el acto de triunfo sostenido sobre el monopolio de la fuerza y de las armas, característica fundamental de los logros obtenidos durante siglos por el imperio español. Pero los objetivos de dicha pintura explicitan ese momento intempestivo que ya se lograba percibir en la época en que culmina Velázquez el cuadro, a saber, entre 1634 y 1635⁸⁷. De hecho, los objetivos de las pinturas eran claros y representaban la característica del lugar que los albergaba, de ese Palacio de buen retiro que “en muchos aspectos era un palacio de ilusiones”. Era claro el contraste existente entre la manera de albergar el arte asumida en la experiencia creada dentro del palacio y las condiciones sociales que se podían percibir desde fuera. No había duda de que “los suntuosos agasajos y los deslumbrantes espectáculos chocaban llamativamente con la miseria que se veía al otro lado de los muros del palacio”.⁸⁸

Son ilustrativos dos acontecimientos que se originaron apenas unos años después, el primero suscitado en 1648 se decretaba con la Paz de Westfalia, de acuerdo al cual “España reconocía al fin la total independencia de las Provincias Unidas, que ya en los últimos años habían empezado a temer a su aliada Francia más que a España”.⁸⁹ El segundo, La Paz con Portugal de 1668, que significaba –a diferencia de sus anteriores años– el “afán de obtener

⁸⁵ Ferrari Lafuente, *Museo del Prado: S. XVII-S. XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964, P. 123.

⁸⁶ Véase Trevor Davies, *La decadencia española 1621-1700*, p. 75-105.

⁸⁷ Ferrari Lafuente, *op. cit.*, p. 166.

⁸⁸ John Elliott, *Retrato de un reinado*, en *El Palacio del Rey Planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*, edición de Andrés Úbeda de los Cobos, Museo Nacional del Prado, Madrid, 2005, p. 43.

⁸⁹ Trevor Davies, *La decadencia española 1621-1700*, p. 77.

la paz a toda costa”.⁹⁰ En la pintura de Velázquez, las armas son símbolo del triunfo español, y con ellas la forma en la que se combatía, es decir, toda una tradición de batallas y guerras que le dieron prestigio a la historia de ese imperio. Menos de medio siglo después, esos métodos para combatir, “que habían predominado en los campos de batalla del mundo durante siglos, quedaban ahora patentemente anticuados. Se había iniciado el declinar de España como potencia militar”.⁹¹

Es casi evidente que en la observación simultánea de los dos cuadros referidos, –el de Velázquez y Garnelo–, la mirada se percata de las posiciones idénticas de los personajes, lo cual en todo caso, refiere a la estructura general del cuadro. Diversos autores aluden a la referencia hecha por Garnelo de Velázquez en cuanto a la distribución de los sujetos pictóricos⁹², sin embargo, lo que subyace a las dos imágenes implica un escenario más problemático.

Si hacemos caso de cierta hipótesis que asimila el auge de periodos artísticos en estrecha relación a momentos de declive político y económico, podremos pensar además en lo que le da peso y valor a estas dos pinturas ya referidas. *Las lanzas y Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón* desnudan la capacidad y alcance políticos de los soberanos de España en el momento en el que se realizan las obras. Alfonso XIII y Felipe IV son los testigos directos, pero también los responsables –en sentido político– del declive o crisis de una época y otra. Casi implícitamente, se puede decir que la pintura de Garnelo repite o resignifica –aunque sin pensarlo– el lugar en el que España se encontraba un par de siglos atrás, teniendo siempre en cuenta las diversas implicaciones y distancias históricas. Si la pintura de Velázquez fue admirada por la corte y por los más distinguidos reyes y soberanos del orbe mundial como signo de trofeo o de reconocimiento, la de Garnelo no se quedó atrás. “En resumen, la vida del pintor del siglo XIX estaba supeditada casi por completo a su éxito o fracaso en las exposiciones nacionales de Bellas Artes, controladas por el Estado tanto por lo que se refiere a admisión de las obras como a la concesión de premios y, sobre todo, a la compra de cuadros, con el Estado como principal cliente y

⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁹¹ *Ídem.*

⁹² Daniel Ortiz Pradas, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón” de José Garnelo*, p. 28 y Fernando González de Canales: *Catálogo de pintura del Museo Naval. Pintura de Historia Marítima y de batalla y combates navales en la Jurisdicción central de Marina*. (T.IV) Ed. Ministerio de Defensa, Madrid, 2001. pp. 31-32. “Inspirada en las lanzas de Velázquez, en especial en los agrupamientos de las personas a ambos lados mientras que el centro ocupa el motivo principal del acontecimiento”. p. 33.

prácticamente único”⁹³. En la *Exposición Universal de Chicago*, el cuadro de Garnelo obtuvo el máximo galardón que se le podía otorgar a un cuadro (medalla de oro), llevándose a España el primer lugar y exaltando los ánimos de los visitantes de aquella *Exposición* y de los habitantes de la nación anfitriona que presumía por aquel entonces un futuro promisorio⁹⁴.

Habría que señalar además, que la pintura de Garnelo ya había sido presentada en la *Exposición Internacional de Bellas Artes de Madrid* –evento que tenía por objetivo “conmemorar el Descubrimiento de América”⁹⁵– en 1892, un año antes que la de Chicago. En dicha exposición madrileña, la pintura de Garnelo fue sometida a duras críticas que le impidieron obtener el galardón que sí habría obtenido fuera de su patria. Eso explica porqué la obra presentada en Chicago contenía varias modificaciones⁹⁶ que derivaron de los señalamientos negativos que se le hicieron en Madrid⁹⁷.

Pero más allá del cuadro de Garnelo, se encuentra el horizonte en el que se concibe dicha obra y los escenarios en los cuales se exhibió, que son a saber, lugares de conmemoración histórica. La peculiaridad de tales situaciones, es que recuerdan el “descubrimiento” de un ente geográfico que fue nombrado como “América”, y que como acto de un “hecho histórico” fue perpetrado por el almirante Colón. Seis años después de celebradas aquellas conmemoraciones, una noticia resonaba por todo el orbe y anunciaba ya la “Crisis de fin de siglo” de la patria ibérica. “A raíz de la pérdida de los territorios de Cuba, Puerto Rico, las Filipinas y Guam en 1898, queda claro que España ya no tiene posibilidad económica, ni militar de mantener territorios coloniales en América”.⁹⁸ A lo sumo, se buscaría conquistar América por medio de un “Imperio espiritual”, mas no ya de

⁹³ Tomás Pérez Vejo, *op. cit.*, p. 44.

⁹⁴ “La vida artística giraba en torno a las exposiciones nacionales, las exposiciones nacionales en torno al Estado y el Estado en torno a la necesidad de construir una nación”. en Tomás Pérez Vejo, *Ibid.*

⁹⁵ *Homenaje a Cristóbal Colón*, Junta Colombina de México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1892, Tomo I, p. III.

⁹⁶ En el capítulo cinco se volverá sobre la obra de Garnelo para desarrollar el tema de la crisis española de fin de siglo, como con la idea de una “historia universal” que justifica el horizonte cultural en el cual se encuentra su autor, expresado en la representación del origen de la nación norteamericana.

⁹⁷ Tales elementos se conocen gracias a las aportaciones recientes de Daniel Ortiz Pradas en colaboración con el Museo Garnelo, que llevaron al autor a investigar sobre las modificaciones mencionadas, existiendo hasta cinco versiones diferentes del cuadro referido. Véase Daniel Ortiz Pradas, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón” de José Garnelo*, p. 28 y Fernando González de Canales: *Catálogo de pintura del Museo Naval. Pintura de Historia Marítima y de batalla y combates navales en la Jurisdicción central de Marina.*, pp. 22-31.

⁹⁸ Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992, p. 16.

una conquista política, económica o militar. Sin embargo, en ese mismo año se publicaría el *Ariel* de Rodó, texto que proyectaba entre sus páginas el inicio de un nuevo siglo para el continente americano, destacando la idea de una juventud que debía orientarse hacia el futuro:

Mis impresiones del presente de América, en cuanto ellas pueden tener un carácter general a pesar del doloroso aislamiento en que viven los pueblos que la componen, justificarían acaso una observación parecida. Y, sin embargo, yo creo ver expresada en todas partes la necesidad de una activa revelación de fuerzas nuevas; yo creo que América necesita grandemente de su juventud. He ahí por qué os hablo. He ahí por qué me interesa extraordinariamente la orientación moral de vuestro espíritu. La energía de vuestra palabra y vuestro ejemplo puede llegar hasta incorporar las fuerzas vivas del pasado a la obra del futuro.⁹⁹

Para pensadores como Unamuno, referente intelectual de los jóvenes de la “Generación del 14”, la decadencia de España era más que evidente, y según él sus ventanas debían abrirse hacia Europa. En ese sentido la propia historia como eco paralizante, debía sustituirse a través de la mirada hacia el presente: “La tradición eterna española es la que hemos de buscar los españoles en el presente vivo y no en el pasado muerto”. La llamada “Generación del 98” devolvía a su realidad a la España aristocrática que se resistía a modificar sus estructuras políticas y culturales. Existía en verdad, una especie de “marasmo” político y de pensamiento¹⁰⁰ que bien señalaron algunas mentes sobresalientes durante más de medio siglo: de Joaquín Costa a Unamuno y de Ortega a Azorín. No cabía duda de que “la pobreza de España era una pobreza intelectual”.¹⁰¹

Lo que podemos apreciar entre lo dicho hasta ahora, es la forma en la que una imagen ha supuesto su propio devenir, en la medida en la que éste revela los objetivos propios de una obra de arte. La obra de Garnelo presenciaba ya el umbral de una crisis política que trataba de ser encubierta. Sin embargo, es gracias a ese encubrimiento que el cuadro *Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón* mantiene aún su valor histórico, que ha resistido la afectación del tiempo, pero sobre todo, ha resistido a su olvido. La

⁹⁹ José Enrique Rodó, *Ariel*, México, FCE, Biblioteca joven, 1984, p. 33.

¹⁰⁰ En referencia a la “Crisis de fin de siglo” véase José Luis Mora García, *Filosofía y Literatura en el Pensamiento español (1868-1931)*, en *Filosofía y Literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Pedro Calafate, José Luis Mora, Xavier Agenjo (editores), Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/ Centro de Filosofía da Universidad de Lisboa/ Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012, pp. 35-54.

¹⁰¹ Manuel Menéndez Alzamora, *La Generación del 14 Una aventura intelectual*, España, Siglo XXI, 2006, p. 43.

estratificación temporal que resguarda ese cuadro anuncia además la conexión con la obra que estuvo a cargo de Velázquez, lo que evidencia aquello que en el momento de su producción no podía ser advertido.

Una vez presentada la crisis contra la que se enfrentaba España a fin de siglo, no será muy difícil asumir dos afirmaciones que le abren espacio al concepto de América en su momento finisecular. La primera, que las celebraciones del “Cuarto Centenario” tanto en Madrid como en Chicago, dependían de América como un ente *descubierto* por Cristóbal Colón, ya para evocar la ayuda ofrecida por España al almirante, ya para justificar el origen de la expansión norteamericana –léase por supuesto la justificación de una historia a partir del presente. La segunda, que se trató de ocultar la crisis de una España en decadencia mediante la imagen estética de esa América *descubierta* por Colón y plasmada en la pintura de Garnelo –acto de ocultación que sucedió de igual forma con Velázquez en la crisis y decadencia de la España de Felipe IV.

Con todo esto, más que un tratado sobre lo que se ha dicho hasta el momento, se puede plantear por el contrario un aforismo, y éste, podrá acaso englobar las afirmaciones propuestas acerca de la concepción que se tiene de América hasta ahora. Tal aforismo rezaría entonces de la siguiente manera: *El concepto de América supone al de descubrimiento.*

2. Génesis y territorialización de un concepto

Existe una sentencia de Blumenberg que nos recuerda a los historiadores una situación fundamental que solemos pasar por alto: “No hay comienzos en la historia”. Y lo precisa de forma más clara cuando inmediatamente después finaliza: “se les llama así”.¹⁰² En sentido estricto la operación historiográfica surge sólo a partir de otros relatos o de otros textos, nunca del acontecimiento¹⁰³, mismo que se diluye antes de tan sólo ser pensado. Sólo ahí se hace clara la diferencia entre pasado y presente:

¹⁰² Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia*, Pre-textos, Valencia, 2009, p. 18.

¹⁰³ Para el análisis del concepto de acontecimiento en la historia, véase Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2004, pp. 335-355; Hayden White, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 41-74; y Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso, 2014, 181 pp.

Entre lo legible y lo ilegible se establece una jerarquía que suprime (o desplaza) del horizonte de legibilidad la mirada codificada que rige a una cultura. De ella quedarán sólo síntomas, guiños, gestos inconexos, inscripciones aleatorias, residuos. Impresiones que devienen, en el orden de la representación, sintagmas del pasado. En la deconstrucción de estos sintagmas se inicia acaso la labor de re-significar el pasado, que no es otra cosa más que la postulación subjetiva de la diferencia en el tiempo. Nunca sabremos si Moisés estuvo en el Sinaí o no, si hablaba hebreo o apenas lo balbuceaba, si profesaba la religión de Jhavé o la de Athon. Pero es posible explorar la función que ejerció la lectura de su épica en diversas épocas y disímbolas sociedades hasta transformarse en un arkhé-tipo del profeta, una fabulación teológica o nacional, una figura mística o la huella de un trauma.¹⁰⁴

Otro ejemplo: nunca sabremos si Nietzsche conocía a la perfección la tradición griega y a sus interlocutores; pero podemos conocer en cambio, cómo esas lecturas afectaron su obra y su presente, imbuido por sus propias vivencias y recuerdos, conducido por preguntas o por deseos, esperanzas e inquietudes. Si transponemos la sentencia de Blumenberg a la historia de los conceptos, tendremos acaso un punto de anclaje para poder continuar con nuestro estudio: “No hay comienzos en la historia de los conceptos”, y podríamos agregar, “éstos pueden ser archivados u olvidados, pero no tienen un inicio ni un fin”.

El caso del concepto de América no es la excepción. Hasta el siglo XIX, muchos concebían al griego Apiano como autor de un mapa en particular que señalaba el punto de partida de un nombre en específico. Era la primera vez que se concebía tal nombre dentro del imaginario de Occidente. Se trataba de un mapa que contenía en sus dimensiones una “cuarta parte” del mundo, y que además, llevaba por nombre América. Pero sólo fue hasta 1901 que se encontró el original del mapa, cuando se pudo conocer al responsable de su creación. El mapa se concibió en 1507, y dedicado a Maximiliano I comprende la reedición de la Geografía de Ptolomeo junto con los cuatro viajes de Américo Vespucio, introduciendo la justificación de llamar a la nueva parte de tierra por el nombre de su “descubridor”: “Ahora estas partes [es decir, Europa, Asia y África] han sido más ampliamente exploradas y otra cuarta parte ha sido descubierta por Américo Vespucio (como se dirá adelante). Y no veo que haya alguien que razonablemente se oponga a que por ello la designe Amerige, tierra de Américo y América, derivando su nombre de

¹⁰⁴ Ilán Semo, *Borges Foucault y el historiador*, en *Historia y Grafía*, No. 26, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 218-219.

Américo su descubridor, hombre de ingenio sagaz, ya que además Europa y Asia recibieron sus nombres de mujeres [...]”.¹⁰⁵

Martin Waldseemüller, un humanista alemán –quien trabajaría desde 1505 hasta su muerte ocurrida en 1518 en una pequeña ciudad con sede obispal y sede de la corte de René II–, fue el encargado de la publicación de ese mapa universal, el cual fue grabado en doce planchas de madera con una superficie total de tres metros cuadrados. El tiraje fue de mil ejemplares, en donde además del mapa se agregaba otro grabado más pequeño con doce segmentos fusiformes de un globo¹⁰⁶. Lo importante de mencionar la génesis de América como concepto, radica en que el nombre de América, como toda denominación de la época, no es arbitraria. Nombrar las cosas dependía de diversos elementos que daban cuenta de la complejidad de la relación que se tenía con el mundo, en especial cuando se trataba de personajes inmiscuidos en el ámbito de las letras, la ciencia o el humanismo. De hecho, el tema sugiere el cumplimiento de aspectos que se relacionan con el lenguaje y la toponimia:

Ringmann y su amigo Waldseemüller tratan de designar el objeto portentoso con un apelativo ingenioso. Como eruditos ambos adoptaron sobrenombres grecizados: Hylacomylus o Ialocomylus (hyle=bosque; mylos=molino; hyálinos=claro, diáfano) y Philesius. Puesto que Ptolomeo escribía en griego, se ofrecía también una alusión griega para la clasificación en su nomenclatura geográfica. Poco más tarde el propio Waldseemüller abogará por tener en cuenta en medio de tanta *rerum mutatio* también la toponimia vernácula. Ringmann establece la asociación Americus – Amerige – Americi terra – America expresamente bajo la reserva de una comparación abreviada y a la vez restrictiva usando el adverbio quasi para forjar un neologismo por analogía. [...] Además, es de notar que Ringmann utiliza el nombre italiano Amerigo (de origen germánico) y no su forma latinizada Albericus que aparece en el impreso parisino del *Mundus Novus* (1503).¹⁰⁷

América entonces fue el nombre que ostentaba esa “cuarta parte” del orbe en el mapa de Waldseemüller. Pero ¿cómo explicar que el propio cosmógrafo alemán, tan sólo unos años después –nueve para ser exactos–, renuncia al nombre de América para denominar esas tierras, sustituyéndolo por el de Terra Nova, Terra de Cuba Asiae partis y dándole ahora el “honor” a Colón de haber “descubierto” el *Nuevo Mundo*?¹⁰⁸; y más aún, ¿cómo responder

¹⁰⁵ Karl Kohut, *La gestación de la idea de América en Alemania en América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, p. 41.

¹⁰⁶ Dietrich Briesemeister, *Globalización en la era de los descubrimientos: Waldseemüller y la geografía del Renacimiento*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, pp. 24-25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 23-25.

a positiva recepción que se tuvo del nombre América para designar aquellas tierras, siendo que éstas, bien podían ser designadas con otro nombre totalmente distinto?

Ya decíamos junto con Blumenberg, que “no hay comienzos en la historia de los conceptos”. Decíamos además que éstos pueden ser archivados u olvidados, pero que, además, no conciben un inicio o un fin. Sin embargo, existe otro fenómeno dentro de la historia de los conceptos, que refiere a su territorialización. En otras palabras: ¿cómo y porque se comienza a utilizar un concepto y cómo es que llega a ser tal su recepción que es ya imposible una codificación precisa? El caso de América es un tanto peculiar en la medida en la que sus condiciones de posibilidad llegaron a ser inseguras. No sólo se encuentra el caso del propio Waldseemüller al tratar de revertir la acepción de América. En primer lugar, y siguiendo esa misma línea, se puede señalar el periodo comprendido entre 1506 y 1511 en el que el concepto de América se sustituye: Colombia, Indias, Antípodas¹⁰⁹, pero que, sin embargo, no logra ser asimilado del todo. Como una segunda respuesta, se apuntaría a los humanistas alemanes de la época, siendo dos de ellos de particular importancia: “el humanista suizo Joachin Vadianus, y Johann Schöner, radicado en Nurenberg. En su carta, Vadiano discurre sobre los problemas geográficos surgidos por los nuevos descubrimientos y acepta el nombre de América para las tierras recién descubiertas”.¹¹⁰ Una tesis –tercera respuesta– advierte la relación existente entre los humanistas alemanes con su soberano, en donde se demarca una inclinación hacia éste en contraposición con su adversario Felipe II, rey de España. No olvidemos que la obra dirigida por Waldseemüller fue dedicada al emperador Maximiliano I, justo cuando éste ostentaba el nombramiento de la corona imperial. A esto habría que agregar la indiferencia de Felipe II hacia América hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVI. Cuarta respuesta: “Al cederse la Corona Imperial a Fernando (1556) y luego a Maximiliano (1564), Felipe perdió toda posibilidad de aspirar a la dignidad imperial, la más alta

¹⁰⁹ Para una aclaración del concepto de “Mundo Nuevo”, véase Marcelo Ramírez Ruiz, *El significado americano de un nuevo mundo*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, p. 125-142., y el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, América, en Biblioteca Virtual Latinoamericana, disponible en línea en: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/america.htm>

¹¹⁰ Karl Kohut, *La gestación de la idea de América*, p. 45.

condecoración de la Cristiandad”¹¹¹, de ese modo se volteó a ver al “Nuevo Mundo” como eje fundamental para el cargo de emperador, una especie de capricho del que había sido privado el soberano de la patria española.

Sólo así se comienza a ver la implicación de América para Occidente en el momento de la territorialización del concepto. América aparece ya como lugar de disputas, pero al fin y al cabo como un lugar en concreto, es decir, como un ente que debe ser explicado y entre otras cosas, debe ser asimilado. Su representación por lo tanto, formaría parte de la cotidianidad política una vez que fuese introducida en el campo de batalla ideológico. Cabe aclarar con base en estos planteamientos que la “alegoría de América no aparece hasta bien avanzado el siglo XVI”. De hecho el programa iconográfico de la integración de América en el ideario de Felipe II, sólo se hizo posible hasta inicios de los años setenta del siglo XVI: “En efecto; hasta la entrada de Madrid de 1570 no encontramos en el arte efímero de los viajes de Felipe II más que representaciones de Europa, Asia y África”.¹¹² Piénsese en lo mapas que detonan una producción jamás pensada anteriormente, en la configuración de la política en la propia América, o en los ecos que produce semejante “descubrimiento” para Europa¹¹³.

Pero el plano al que aludimos, es quizá muy ambiguo si sólo se piensa en un único espacio de experiencia, o en un único horizonte de expectativas centrados en un personaje como lo es el rey. Habría entonces que delinear por lo menos tres lugares distintos en la recepción y territorialización del concepto. La primera, estaría constituida por la Corte en todas sus dimensiones; la segunda, estaría representada por los humanistas, cronistas, cosmógrafos y comerciantes de la época; por último se encontraría la de las órdenes religiosas que ciertamente asumían un papel de relevante importancia en las decisiones políticas. Agregaríamos además un cuarto momento o lugar, que estaría personificado en los habitantes “naturales” de eso que después se conoció como América (aunque no es objetivo de este trabajo desarrollar planteamientos que se enfoquen a este último punto).

¹¹¹ Peer Schmidt, *Emperador de las Indias. América en el mapa mental de la corte española del siglo XVI*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), UNAM p. 110.

¹¹² *Ibid.*, p. 115-116.

¹¹³ Para tener una idea de la aparición de América en la cartografía de la época, véase Francisco Vindel, *Mapas de América en los libros españoles de los siglos XVI al XVIII, 1503-1798*, Madrid, Talleres tipográficos de Góngora, 1955, 378 pp.

Quienes viajaron a las nuevas tierras, no sabían a lo que se enfrentaban, y su panorama o referencia a ese lugar era obligadamente distinto del que partía del “Viejo Mundo”. Todo el periodo que comprende los siglos XVII, XVIII y XIX se caracterizó por la justificación de la existencia de un ente distinto a Europa y de su integración al imaginario occidental. El siglo XVII anuncia una poca o nula referencia intelectual hacia América. Los mapas del “Nuevo Mundo” apenas surgían con una vaga precisión, y los diccionarios de la época no consideraban en sus páginas al “nuevo” continente. Como ejemplo tenemos el importante diccionario histórico-crítico de Pierre Bayle, publicado entre 1695 y 1697, que en sus páginas referentes a la letra A, continúa de la palabra Amelius, un “filósofo platónico del siglo III”, a la de Amesius (William) quien fuera un “profesor inglés del siglo XVII”, ignorando así el concepto de América y haciendo evidente el vacío de un ente que aún no se concebía en todo el imaginario occidental.¹¹⁴ Para entonces, América aún no se concibe como ente histórico en todos los sentidos del término. Pero es en el siglo XVIII cuando se agudiza la noción de América a partir de su negatividad. Gracias a las tesis de Cornelius de Paw publicadas en 1771 en sus *Recherches philosophiques sur les Américains*, se desató una enorme polémica que duraría por lo menos dos siglos, y que logra corroborar, no sin razón, el apotegma que hemos venido mencionado: “El concepto de América, supone al de descubrimiento”.

Para de Paw, “todos los americanos y sólo los americanos, son juzgados –como decía Marmontel– extremadamente débiles de espíritu y cuerpo”.¹¹⁵ Inmadurez, debilidad, atraso y decadencia, son algunos de los conceptos que acompañarán a la “América descubierta” en las postulaciones científicas en las que se posicionaba Europa. Y es aquí en donde aparecen nuevamente conceptos contrarios que codifican la mirada que se tenía tanto del “Viejo”, como del “Nuevo Mundo”. Grande-pequeño, superior-inferior, más-menos, joven-viejo, padre-hijo, maduro-inmaduro, dentro-fuera, débil-fuerte. Para Voltaire no había mucho problema para distinguir aquellas diferencias, ya que en América sus “naturales eran poco

¹¹⁴ Pierre Bayle, *The Dictionary Historical and critical of Mr. Peter Bayle*, The second edition, Revisión ampliada y corregida de Mr. Des Maizeaux, Royal Society, London, 1734, versión en línea disponible en: https://books.google.com.mx/books?id=r21XAAAAYAAJ&pg=PR3&lpg=PR3&dq=the+dictionary+historical+and+critical+of+mr.+peter+bayle&source=bl&ots=Gq6CgTlic7&sig=9tGZZTh8PuAhf7WkQc_xaHwsmBk&hl=es&sa=X&ved=0ahUKÉwj0icWwqs3QAhUn6IMKHcL0ALEQ6AEIODAF#v=onepage&q=the%20dictionary%20historical%20and%20critical%20of%20mr.%20peter%20bayle&f=false, p. 255.

¹¹⁵ Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo: Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1982, p. 65.

industriosos y, en parte, –agregaba el filósofo francés– son además estúpidos”. Realmente se trataba de un mundo “al revés”.¹¹⁶ En su diccionario filosófico de 1794, Voltaire también homologaría aparentemente la naturaleza y origen de la “raza americana” con la de Europa, África o Asia. Para Voltaire “no se comprende qué es lo que puede impedir que Dios hiciera nacer en otro continente animales de una misma raza”, ya que “lo primero que se hace cuando se descubre una isla poblada en el Océano indio o en el mar del Sur es preguntar: ¿De dónde han venido esas gentes?”. Y dando quizá un giro argumentativo, responde Voltaire al final sobre los motivos de esas preguntas y de esas justificaciones acerca de los habitantes americanos cuando menciona que “Lo que puede dispensar ese sistema, es que casi no existe ninguna isla en los mares de América y de Asia, en las que no se encuentren juglares, charlatanes, pícaros e imbéciles. Esto es sin duda lo que hace creer que proceden del viejo mundo”.¹¹⁷ De Paw, Diderot, Montaigne, Buffon, Voltaire, son algunos ejemplos que posibilitan la comprensión de lo que se buscaba en América, al justificar ese territorio como lugar “descubierto por Europa”. Pero hay más en esa justificación, que se radicalizará con personajes como Kant y Hegel.

Si seguimos además los lineamientos centrados en torno al concepto de *Civilización*, advertiremos en Kant¹¹⁸ lo que sustentaba las contraposiciones entre América y Europa: “El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y pasiones. Los americanos no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos”.¹¹⁹ En Hegel no es necesario mencionar el concepto de *civilización*, “todo en América es nuevo y por nuevo entiende aquí Hegel inmaduro y débil”.¹²⁰ Aunque quizá valga la pena hacer alusión a una frase del filósofo alemán que introduce el giro que se dará con América en el siglo XIX en cuanto a su consideración política promisorio, no en tanto *ente* descubierto: “América es el país del Porvenir, donde se revelará, en los tiempos que tenemos por delante, y quizá en el conflicto entre la América del Norte y la del Sur, el centro de gravedad de la historia

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁷ Françoise Marie Arouet de Voltaire, *Diccionario filosófico*, Edición, Notas e Introducción de Ana Martínez Arancon, Madrid, Temas de hoy, 2000, pp. 125-126.

¹¹⁸ Al respecto puede verse la excelente crítica de Emmanuel Chukwudi Eze hacia la idea antropológico-racial de Kant, en *El color de la razón: La idea de “Raza” en la antropología de Kant*, en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Emmanuel Chukwudi Eze, Henry Paget, Santiago Castro Gómez (editores) Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, 152 pp.

¹¹⁹ Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo: Historia de una polémica 1750-1900*, p. 416.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 537.

universal; es el país que añoran todos cuantos han venido a sentir tedio por la histórica armería de la vieja Europa”.¹²¹

Aunque formulado como tema secundario, Hegel tenía razón en su proyección sobre América, a pesar de que él se refiriera a la posición ahistórica del continente. Sin embargo, la América a la que él aludía, era únicamente la de la zona septentrional. ¿Cómo es que había llegado a esa proyección, y más aún, porqué sólo había considerado a la América del Norte como “país del porvenir”? A finales del siglo XVIII, particularmente en 1789, estallaría en Francia una de las revoluciones más importantes en la historia de Occidente. Y para que esa Revolución pudiera explicarse, fue necesario considerar los antecedentes que posibilitaron tal acontecimiento. Pensemos en las condiciones sociales y económicas de Europa en el siglo XVIII, y en la nula posibilidad de generar reformas o modificaciones en beneficio de las clases bajas –fueran éstas campesinas o artesanas–, que propiciaron las condiciones de aquel estallido social. Eric Hobsbawm lo ejemplifica claramente cuando menciona que: “Pocos pensadores racionalistas, incluso entre los consejeros de los príncipes, dudaban seriamente de la necesidad de abolir la servidumbre y los lazos de dependencia feudal que aún sujetaban a los campesinos. Esta reforma era reconocida como uno de los primeros puntos de cualquier programa ‘ilustrado’, y virtualmente no hubo soberano desde Madrid hasta San Petersburgo y desde Nápoles hasta Estocolmo que en el cuarto de siglo anterior a la Revolución francesa no suscribiera uno de estos programas”.¹²² Pero la aplicación de esas reformas, o las modificaciones idealmente pensadas ya habían tomado lugar al otro lado del Atlántico. Es decir, que los antecedentes de la Revolución francesa no se limitaban al continente europeo.

Trece años antes de la toma de la Bastilla en París, se había firmado la declaración de Independencia de las trece colonias de América del Norte, lo que vino a reconfigurar el horizonte geográfico, pero también ideológico que se tenía sobre América tanto dentro como fuera de ésta. Su dimensión temporal ahora se proyectaba hacia el futuro, como lugar de expectativas posibles. Utopía, progreso, libertad, eran conceptos adheridos a los objetivos económicos y geográficos de esa nueva nación que se conocería posteriormente como Estados Unidos de América; de ahí la idea derivada de la guerra de Independencia de

¹²¹ *Ibid.*, p. 552-553.

¹²² Eric Hobsbawm, *La era de la Revolución*, Buenos Aires, Crítica, 1997, p. 31.

que “en el Nuevo Mundo había surgido una república dotada de una constitución capaz de garantizar la libertad para los tiempos venideros”.¹²³ América tomaba la forma de un lugar en donde no se habían perpetrado los males que habían aquejado a Europa en su historia. De hecho, América aparecía como lugar sin una historia previa. El 12 de octubre de 1492 era aceptado como el momento inicial que posibilitó el origen de una nación que se apropiaba el nombre de América, y que lo hacía no sin razón de diferenciarse de alguna manera de Europa. De ese modo América es “a partir del Descubrimiento, el escenario de todos los experimentos tendientes a lograr la felicidad del hombre, de todas las aventuras de la razón y la ciencia, pero orquestados desde el septentrión por los estadounidenses o americanos”.¹²⁴

La Independencia de 1776 había dado un golpe de autoridad ante Europa y ante la totalidad del continente americano. Max Savelle notó que a partir de entonces la nación se nombraba “American Empire”¹²⁵ pues ese concepto creció en las mentes de los americanos después de la Independencia”¹²⁶. Ese “lugar de decadencia”, de “inconsistencias”, “salvaje y joven” por naturaleza, se iría desdibujando del imaginario occidental europeo. Una anécdota conocida que transcurre a finales del siglo XVIII al otro lado del Atlántico nos hace más ilustrativo el ambiente de la época:

En cierta ocasión nuestro irónico Franklin, hallándose en París, tenía como invitado a cenar al abate Raynal, y con él a algunos otros franceses y a algunos americanos también. El abate se dejó ir a una de sus habituales tiradas oratorias sobre la degeneración de los animales y el hombre en América. El anfitrión, con su acostumbrada sonrisa de bondad, propuso resolver empíricamente la cuestión: “let us try this question by the fact before us”. Les pidió a sus invitados ponerse de pie, y resultó que todos los americanos eran altos y robustos, y los franceses singularmente bajitos: el abate, desde luego, era apenas un camaroncito (“a mere shrimp”). Raynal se defendió hablando cortésmente de “excepciones”, y objetando también, según otra versión nada inverosímil, que los hechos y los ejemplos cuentan poco en filosofía, donde sólo valen los conceptos y las ideas: como si la tesis Buffon-depauwiana se hubiera transformado ya en una exigencia lógica, que debía servir para dar coherencia al mundo, y por lo tanto en un artículo de fe, al cual no vale oponer hechos meramente reales.¹²⁷

¹²³ Perry Anderson, *Imperium et Consilium*, Madrid, Akal, 2014, p. 11.

¹²⁴ Alicia Mayer, “América para los americanos” *De por qué los Estados Unidos ostentan el nombre de América*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, p. 245.

¹²⁵ Para el análisis del concepto de Imperio americano desde una perspectiva histórica, véase William Appleman Williams, *El imperio como forma de vida*, México, FCE, 1989, 267 pp.

¹²⁶ Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 243.

¹²⁷ Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo: Historia de una polémica 1750-1900*, p. 303.

Proyectados hacia fuera, los ideales americanos se asentaban a partir de un orgullo y conciencia locales, que revertirían lo estipulado hasta entonces, a saber, la concepción de América como “lugar en decadencia”. Lo interesante es que esas posturas ya no sólo se adoptaban sólo dentro de América. De otra manera no se podrían entender las ideas de Chateaubriand, o los relatos de viajeros como Alexis de Tocqueville, o las positivas expectativas de un Goethe ya en sus últimos años de vida.

Tan sólo un año después de la Revolución de 1830 que hizo abdicar al rey Carlos X de Francia, Alexis de Tocqueville se había embarcado junto con su amigo Gustave de Beaumont camino a los Estados Unidos de América como parte de su exilio voluntario, que tomaba como excusa “estudiar el sistema penitenciario norteamericano”.¹²⁸ Ese viaje es ejemplar no sólo por la grandiosa figura de Tocqueville, sino por los objetivos que éste perseguía al llegar a tierras americanas. Un 4 de julio –día de la independencia de Estados Unidos–, pero de 1831, a la edad de 26 años, Tocqueville iniciaba la escritura de sus cuadernos de mano que le servirían para realizar una de sus obras más fascinantes en lo que se refiere al relato de los paisajes americanos de inicios del siglo XIX. Como relata Tocqueville, “Una de las cosas que más atraía nuestra curiosidad al venir a América era recorrer los límites extremos de la civilización europea [...] Pero hoy en día resulta mucho más difícil encontrar el desierto de lo que uno podría esperar. Desde nuestra partida de Nueva York y mientras avanzábamos hacia el noroeste, el objetivo de nuestro viaje parecía irse alejando ante nosotros”. Los impulsos de Tocqueville por encontrar ese lugar ausente de *civilización*, se desvanecía lentamente. América era para Tocqueville antes de su llegada, el momento en el que encontraría todas las facetas de la historia de la humanidad¹²⁹. El concepto de *civilización* se apoderaba, cual espíritu en dirección occidental, del territorio septentrional de América: “Recorrimos lugares célebres en la historia de los indios, remontamos valles a los que han dado nombre, atravesamos ríos que todavía conservan el de tribus, pero en todas partes la cabaña del salvaje había sido sustituida por la casa del hombre civilizado, los bosques talados y la soledad se había trocado en vida”.¹³⁰

¹²⁸ Alexis de Tocqueville, *Quince días en las soledades americanas*, Barcelona, Barataria, 2005, p. 5.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 21

¹³⁰ *Ibid.*, p. 14.

El recorrido de Tocqueville se extendía de oriente a occidente en la búsqueda de ese lugar que aún no había sido visitado por la civilización europea. Antes de adentrarse a Saginaw, que era uno de los lugares en donde se rumoraba que no existía población alguna, un huésped de Pontiac en Michigan, les orientaba a Tocqueville y a su compañero acerca de temas económicos, en el supuesto de que aquellos extranjeros se establecieran en esas tierras como muchos otros europeos habían hecho desde la independencia estadounidense. Después de sugerirles no penetrar hacia los bosques desiertos por su peligrosidad, y al insistir los extranjeros en querer aventurarse, Tocqueville relata el final de aquella conversación que ilustra lo que se comenzaba a percibir desde dentro de América como el lugar en el que los “americanos” construían un sitio para el porvenir de la humanidad:

Es creencia general entre nosotros que las soledades americanas se pueblan con la ayuda de la emigración europea. ¿Cómo es pues que desde que estamos recorriendo sus bosques no nos hemos encontrado con un solo europeo? Una sonrisa de superioridad y de orgullo satisfecho iluminó el rostro de nuestro huésped al escuchar la pregunta: –Sólo los americanos –respondió enfáticamente– tienen el coraje de arrostrar tales miserias y pagar semejante precio para alcanzar la prosperidad. El migrante europeo se queda en las grandes ciudades de la costa o en los distritos cercanos. Allí se convierte en artesano, gañan o criado. Como su vida es mucho más soportable que la que lleva en Europa, contento con dejar a sus hijos esa misma herencia, se da por satisfecho. Sólo al americano le pertenece la tierra. Es a él a quien le ha sido concedido el adueñarse de las tierras del Nuevo Mundo, someterlas al hombre y crearse así un inmenso porvenir.¹³¹

Finalmente los objetivos perseguidos por Tocqueville, camino a Saginaw, fueron alcanzados al encontrarse en medio de la nada, en medio del lugar en donde el humano no había puesto una sola mano sobre la naturaleza: “árboles hendidos, troncos desgarrados, todo es allí anuncio de la perpetua guerra entre los elementos. [...] Más de una vez en Europa nos hemos encontrado extraviados en medio de un bosque, pero siempre algún sonido de vida llegaba hasta nosotros”, –y continúa el viajero francés– [...] “Aquí, no sólo falta el hombre, sino que tampoco se escucha la voz de los animales. Los más pequeños han abandonado sus lugares para aproximarse a los habitados por el hombre, mientras los más grandes los han abandonado para alejarse aún más, y los que quedan se mantienen ocultos a los rayos del sol. Por eso en el bosque todo es inmovilidad, todo es silencio bajo su follaje”. Los detalles de una soledad intensa y de un abandono penoso, los hace presentes Tocqueville en su relato. Y es quizá ese momento, el que lo hace reflexionar con mayor

¹³¹ *Ibid.*, p. 41.

agudeza sobre lo que la *civilización* había alcanzado en los límites de la naturaleza, en donde América no podría mantenerse al margen, ni conservar esa soledad en un museo que resistiera a las generaciones venideras:

Dentro de pocos años, esos bosques impenetrables habrían sido talados, el ruido de la civilización y la industria turbará el silencio del Saginaw, haciendo enmudecer su eco... Los muelles aprisionarán sus riberas; sus aguas, que discurren hoy ignoradas y tranquilas a través de un desierto sin nombre, serán expulsadas de su cauce por la proa de los barcos. Cincuenta leguas separan todavía esta soledad de los grandes asentamientos europeos y nosotros somos quizá los últimos viajeros de Europa a los que ha sido concedido el privilegio de contemplarla en su primitivo esplendor. Tal es el impulso de la raza blanca hacia la conquista total de un nuevo mundo.¹³²

Nostalgia de un mundo exento de la civilización europea, pero también promisión a futuro de un mundo de trabajo y de prosperidad. Ya Alfonso Reyes se había dado cuenta de que también Goethe –del que se podía hablar sobre “cualquier tema”– había divagado e imaginado aquella América septentrional, de la cual escuchaba muchas cosas positivas. No en vano en sus recordatorios (“*Xenien*”), alude a una América que se diferencia en su positividad del viejo continente:

Tú, América, lo pasas mejor
que nuestro viejo continente:
ni tienes castillos en ruinas,
ni tienes basaltos,
ni te turban en el interior,
al tiempo que vives,
las inútiles memorias,
las contiendas vanas.
¡Goza tu hora con fortuna!
Y si dan en poetizar tus hijos,
Líbrelos el hado propicio
De fábulas de hidalgos, bandidos y fantasmas.¹³³

Pero así como Reyes se daba cuenta de las proyecciones que Goethe tenía hacia América, también se percataba de que esas mismas proyecciones se limitaban sólo a Norteamérica. Para Goethe, según Reyes, “América le parecía, sin duda tierra más abierta que Europa, más dispuesta a recibir la obra del hombre. En todo caso, es indiscutible que,

¹³² *Ibid.*, p. 86.

¹³³ Tomado de Alfonso Reyes, *Goethe y América*, en *América*, prólogo de David Brading, México, FCE, 2007, p. 101.

más que en la nuestra, pensaba en la América sajona”.¹³⁴ No sólo se trataba de Goethe, en general al hablar de América se pensaba básicamente en el territorio del Norte de ese continente. Así lo corroboraba un diccionario peculiar que se pensó en la segunda mitad del siglo XIX y que tenía para Gustave Flaubert, su autor, objetivos específicos que cumplir: “En él se hallaría, pues, por orden alfabético, sobre todos los asuntos posibles, todo lo que debe decirse en sociedad para ser un hombre decoroso y amable”.¹³⁵ Lo que tenía en mente el escritor de *Madame Bovary*, era una especie de crítica a los convencionalismos tan repetidos según él, por la burguesía de la época, “como una forma de desenmascarar la entronización de la imbecilidad”.¹³⁶ Entre sus páginas se aprecian términos como los de *Francés*: “El primer pueblo del universo”, *Negocios*: “Son lo primero, lo más importante de la vida. ¡Ahí radica todo! Una mujer no debe hablar de los suyos”, *Labradores*: “Qué sería de nosotros sin ellos”, *Agricultura*: “Faltan brazos”, o el que más nos interesa, *América*: “Bonito ejemplo de injusticia: Colón la descubrió y le debe su nombre a Américo Vesputio. Soltar una perorata sobre el self-goverment”.¹³⁷ Sería preciso comprender que Flaubert, a pesar de presentar el diccionario como crítica a las ideas comunes que se repetían en Europa, expresaba al mismo tiempo el “espíritu de una época” que emitía juicios a partir de una idea particular en lo que respecta al continente americano.

Sabemos que no basta con las intervenciones de Goethe, Tocqueville o Flaubert para determinar todas las ideas de lo que se pensaba sobre América, pero son precisas para presentarnos el horizonte de sentido de lo que desde fuera representaba el continente americano y de cómo éste era pensado en general a partir de la zona *septentrionale*. Sin embargo, cabe preguntar también ¿qué se pensaba entonces de la “otra América”? Una primera respuesta se anuncia con la diferencia que ya hemos explorado en Tocqueville, Flaubert o Goethe acerca de las dos Américas, en donde los conceptos de *libertad*, *trabajo* y *prosperidad* se limitaban a la tradición sajona. Una segunda respuesta nos remite al hecho de que “los pensadores del Siglo de las Luces condenaron a todo lo hispánico, porque tal parecía a aquellos filósofos que el reloj histórico de esa nación se había detenido, que la Península era ajena a la ley del progreso, al programa providencial (o mecanicista)

¹³⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁵ Gustave Flaubert, *Diccionario de lugares comunes*, Madrid, Edaf, 2005, p. 15.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 17

¹³⁷ *Ibid.*, p. 66.

civilizador y que mostraba claros síntomas de decadencia política, económica y moral, no obstante la fachada de modernidad que daba el régimen Borbón y su proyecto imperialista”.¹³⁸ Pero desde dentro, las cosas parecían ser distintas.

En 1820, el padre Fray Servando Teresa de Mier, escribía unas notas que expresaban a detalle las provocaciones generadas por el concepto de América, y que introducían una voz que se haría escuchar con los movimientos de independencia posteriores al de Estados Unidos:

No creyendo en Europa que hay otra América que la que cada nación posee, se ha formado en cada una nomenclatura errónea, arrastrando consigo a los escritores respectivos para ser entendidos. Para entender nosotros también sus escritos y gacetas, es de notar que en Francia, generalmente cuando hablan de América entienden Santo Domingo, en Portugal a Brasil, en Inglaterra llaman a sus islas como Jamaica en el archipiélago caribe, nuestras Indias o Indias del Oeste: y para los ingleses no hay otra Norteamérica que los Estados Unidos. Toda la América española Sud-América, aunque la mayor parte de ella está en el norte. Los Estados Unidos siguen este lenguaje, y se ofenden, cuando nosotros para contradistinguirlos los llamamos anglo-americanos o norte-americanos aunque uno ni otro nombre pueden convenirles exclusivamente.¹³⁹

América es nuevamente escenario de disputas. Pero si con Goethe y Tocqueville, así como con Franklin y Beaumont esas disputas se diluían desde el exterior, no ocurría lo mismo desde dentro, donde las disputas se vivificaban o se extendían, pero al fin y al cabo se mantenían presentes en lugares y sitios específicos. No era que en América se hubiera perdido todo sentido de interés para los europeos, o que éstos ya no trataran de integrarla en sus historias o en sus sistemas de pensamiento, sino que desde dentro ya se hacía escuchar una voz que particularmente se hacía presente, como una especie de distancia y recelo no sólo ante el europeo, sino ante los propios límites territoriales de cada ente geográfico y cultural que ostentaba América.

3. América desde el interior

Según un clásico estudio de Carl Schmitt, existen dos fenómenos que se pueden apreciar en todo análisis conceptual: “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido

¹³⁸ Alicia Mayer, “América para los americanos” *De por qué los Estados Unidos ostentan el nombre de América*, p. 243.

¹³⁹ *Manifiesto apologético en Escritos inéditos*, citado por Rodrigo Moreno Gutiérrez, *América en los lenguajes políticos del ocaso de la Nueva España en América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, p. 191.

polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos, y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”¹⁴⁰. Si Schmitt tiene razón, habría que aceptar que existe algo que ha permitido concretar en el concepto de América un antagonismo permanente. Hasta el momento, hemos podido dar cuenta de ese antagonismo que se esgrime a partir de contraposiciones o antípodas como los contraconceptos de Viejo Mundo-Nuevo Mundo, con historia-sin historia, malo-bueno, degenerado-desarrollado, salvaje-civilizado. Pero hemos de considerar ahora el momento en el que el sentido polémico de América se regirá por las agrupaciones dentro-fuera, ustedes-nosotros. Dichas agrupaciones se encontrarán determinadas por las contraposiciones generadas a partir de límites territoriales y por la formación de una conciencia de identidad. En ese sentido se podrá demarcar la percepción de la diferencia que adquirirá el concepto de América, diferencia que se supedita a un plano contextual específico.

En 1813, uno de los textos más emblemáticos previos a la Independencia de México de 1821 daba inicio de la siguiente manera: “Que la América es libre é independiente de España y de toda otra Nación, Gobierno ó Monarquía, y que así se sancione, dando al mundo las razones”.¹⁴¹ Su autor, José María Morelos y Pavón, tenía en mente, antes que una nación aún inexistente, una América que resentía las posiciones asumidas desde Europa por los españoles. Las desigualdades políticas y económicas entre los peninsulares y los americanos generó cierta especie de conciencia nacional que surgiría de los límites trasatlánticos entre ambos continentes. Esa diferencia ya la había hecho notar Alejandro de Humboldt, cuando al concebir con ojos propios las condiciones políticas americanas escribía que: “A la denominación de criollos, estos nativos prefieren la de americanos. Desde la paz de Versalles, y sobre todo desde el año de 1789, a menudo se les oye decir con soberbia: “No soy español, soy americano”.¹⁴² Sin embargo, hubo un momento entre 1815 y 1821, en el cual el concepto de América ya no resistió a los gentilicios locales que truncaron el sueño de Bolívar de unir “entre sí a las Repúblicas americanas”. Si nos

¹⁴⁰ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, p. 60.

¹⁴¹ José María Morelos y Pavón, *Sentimientos de la Nación*, versión en línea en Ordenjuridico.gob.mx, disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1813.pdf>

¹⁴² Citado en Junior Joao Feres, *El concepto de América: ¿Concepto básico o Contraconcepto?* en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano 1750-1850*, tomo II, Madrid, CEPC, 2015, p. 60.

situamos exclusivamente en el territorio de la Nueva España, se verá claramente ese giro, que desembocará en el “Imperio mejicano” de Iturbide, o en “la Nación mejicana”¹⁴³ estipulada en la constitución de 1824. De hecho en el Acta de Independencia del 28 de septiembre de 1821 no aparecerá más el nombre de América para designar el territorio separado de España. A lo sumo se trata de una América habitada por “mexicanos”¹⁴⁴. A esto se referiría Lucas Alamán en su *Historia de México*, publicada en 1849, cuando mencionaba que:

Era muy común en los mexicanos hablar de toda la América cuando se trataba de México, fuese por jactancia, o porque siendo México una parte tan principal de la América, se creía que ésta había de seguir su ejemplo en todo. Vino después otra época de que hablaremos en su lugar, en que la antigua Nueva España se denominaba “el septentrión”, voz que estuvo muy en boga quizá por lo sonoro de ella, como si en la América septentrional no se comprendiesen también los Estados Unidos. Todo esto prueba la idea exageradísima que los mexicanos se hacían de la importancia de su país. ¡Qué triste ha sido el desengaño!¹⁴⁵

América denotaba entonces una especie de espíritu de libertad continental, pero sin embargo, en sus profundidades, las raíces culturales, territoriales, lingüísticas y étnicas se hacían presentes en su acepción política y nacional. Lo que se verá en todo el siglo XIX, es la forma en la que esas raíces y su herencia, toman el campo de batalla en la forma de un antagonismo político. Ya se hacía evidente esa situación desde “la crisis política que lleva a Iturbide a abdicar del trono”.¹⁴⁶ De hecho es “en el Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana de 1823 que presenta el grupo opositor a Iturbide se puede leer: La nación Mexicana no es ya un pueblo de aztecas dispuestos a sufrir un Moctezuma o adorar un Cortés”.¹⁴⁷ América se disputaría ahora en diversos frentes que tomarían forma a partir de un pasado, o más bien, de diversos pasados que eran proyectados desde el futuro que más se deseaba, y de acuerdo a la posición política asumida desde dentro. Es ahí donde se configuran historias políticas como las de Riva Palacio o Alfredo Chavero, en el tan conocido estudio decimonónico titulado “México a través de los siglos”, donde por cierto

¹⁴³ Guillermo Zermeño Padilla, *América/Americano, México-Nueva España*, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano 1750-1850*, tomo I, Madrid, CEPC, 2015, p. 136.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 135

¹⁴⁵ Lucas Alamán, citado en *Rodrigo Moreno Gutiérrez, en América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, p. 192.

¹⁴⁶ Guillermo Zermeño Padilla, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴⁷ *Ídem.*

se omite la travesía de Colón que aparece sólo fugazmente en la pequeña introducción del segundo tomo ¹⁴⁸.

La articulación de esas historias –a pesar de mostrarse en forma implícita–, se centra en torno al concepto de *descubrimiento*, ese mismo “descubrimiento de Colón” enarbolado a finales del siglo XIX. De hecho, no estaba en entredicho el origen de América que “daba inicio con la figura de Colón y su viaje”, más bien se cuestionaba o se problematizaba el punto de partida de la Nación. Nadie tenía intenciones de cuestionar el *hecho* de que la historia de América era producto de la acción tomada por Colón. Desde Estados Unidos hasta Argentina, era bien sabido y celebrado, el momento en el que América fuera “descubierta” por el almirante genovés.

El final del siglo XIX apuntaló el surgimiento de los nacionalismos provenientes de la desarticulación de los imperios que se habían afirmado en los umbrales de la época moderna¹⁴⁹. En aquel proceso se insertaban países como Alemania, Italia, España o Francia en Europa, y Estados Unidos, México, Brasil o Argentina en América. Dichos países alzaban la mano en la toma de identidad ocurrida en el orbe que coloquialmente se conoce como “El concierto de las naciones”. En esa etapa finisecular, el concepto de América volverá a adquirir sentido en la polémica nacionalista a partir de códigos y elementos que se buscaban en el pasado, de aquello que se ha venido mostrando como el “descubrimiento” realizado por Cristóbal Colón en 1492. Lo que se buscaba en el pasado no era más que lo que se buscaba en el presente y acaso en el futuro. La historia, escribía Novalis en 1799, “se comprende de lo pasado y lo futuro, de esperanza y recuerdo”.¹⁵⁰ La esperanza finisecular de las naciones que habían “participado” históricamente en el surgimiento de América, ahora buscaban tomar un papel relevante, basado fundamentalmente en ese mismo pasado.

Cundo Koselleck advertía la particularidad del tiempo presente como el momento en el que las historias se juegan su vivencia, se refería sobre todo al sentido propio que cada generación le confiere al pasado. En sus textos sobre teoría de la historia, se puede advertir la sentencia que remite a tal operación: “toda historia es historia del presente”¹⁵¹, es decir,

¹⁴⁸ *México a través de los siglos*, Tomo II, Cumbre, México, 15ª edición, sin año.

¹⁴⁹ Para un análisis crítico del surgimiento de los nacionalismos puede verse el estudio de Benedict Anderson, *Comunidades imaginarias*, México, FCE, 1993, 315 pp.

¹⁵⁰ Novalis (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg), *Himnos a la noche*, citado en Koselleck, *Historia/historia*, p. 126.

¹⁵¹ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, pp. 118-119.

que la articulación del pasado, surge de la afectación que éste tiene en todo presente, o de las preguntas que se le hacen al pasado a partir del aquí y el ahora. Desde esa referencia podríamos situarnos nuevamente ante la obra de Garnelo. Ésta, al presentarse como configuración histórica, debe entenderse en su inter-relación con el pasado y el futuro en la medida en la que el presente le otorga un sentido específico y propio.

El orden en el que se exhibe entre 1892 y 1893 –es decir de Madrid a Chicago–, explica el fenómeno de su modificación tan repentina en un periodo tan corto. Garnelo se dio cuenta de algo muy simple que acabaría por darle el máximo galardón en Chicago: sólo al responder a las necesidades de las críticas recibidas en Madrid, es como podía cumplir con las expectativas de Chicago, a saber, con la necesidad de que Colón se presentara como el descubridor de algo que él ni siquiera había imaginado. No se trataba de una representación del pasado lo que se proyectaba en su pintura, sino de la puesta en escena del pasado que se deseaba visualizar desde el presente en su proyección futura. La operación es sencilla, el futuro es ya desde siempre pasado. De esa manera, la obra de Garnelo pudo situarse en el lugar en el que el concepto de América tenía un sentido particular, presupuesto gracias al concepto de descubrimiento.

La obra de Garnelo, si bien representaba la forma en la que la Decadencia de España solicitaba un momento histórico prolífico para articular una nueva expectativa, también lo hacía para los requerimientos de una nación que se encontraba tendida totalmente hacia el futuro, que es a saber, la de Estados Unidos. Pero estas dos no fueron las únicas naciones perfiladas a buscar en el pasado una justificación política. La disputa de América como eje articulador de un pasado común se hacía presente también en lugares como Italia¹⁵², Portugal y particularmente en un país como México¹⁵³.

¹⁵² Para el caso de Italia se hicieron celebraciones en Genova con la Esposizione italo-americana de 1892, véase Albert Salvador Bernabéu, *El IV Centenario del Descubrimiento de América en la coyuntura finisecular* (1880-1893), p. 363-364 y véase también *Celebrativa del IV centenario della scoperta dell'America*, disponible en línea:

<http://www.lanternafil.it/Public/Expo92/Esposizione.htm>

¹⁵³ Las celebraciones del Cuarto Centenario, se realizaron en países como Gran Bretaña, Francia, Berlín, y en lugares más remotos como Hong Kong. El propio Vaticano declaró que a esas celebraciones se les debía acompañar con “la santidad de la religión. Véase Salvador Bernabéu Albert, *El IV Centenario del Descubrimiento de América en la coyuntura finisecular (1880-1893)*, en *Revista de Indias*, vol. XLIV, núm. 174, 1984, p. pp. 363-365.

4. La disputa por América

Invitado tanto a las exposiciones de Madrid como de Chicago, la posición de México, a pesar de no tener una estabilidad económica clara, fue la de enviar a tales exposiciones las mejores piezas y objetos históricos¹⁵⁴, ya que “no se podía faltar a la exposición de Chicago, pues aunque se tuviesen que hacer grandes sacrificios” –mencionaba Zayas Enríquez en su texto titulado *Los Estados Unidos Mexicanos*–, “estamos obligados a mantener, cuando menos, el puesto que hemos alcanzado en otras exposiciones”.¹⁵⁵ Dentro del país, la actitud política tampoco fue muy distinta.

En la estación de Buenavista de la Ciudad de México, el día 12 de octubre de 1892 “con la estatua aún velada de Colón en su pedestal, se construyó un elegante templete donde tomó asiento don Porfirio, en uniforme de gala, rodeado de funcionarios del gobierno y del cuerpo diplomático”¹⁵⁶. El público atento a los festejos, buscaba escuchar a los oradores de aquella celebración, quienes habían preparado algunos discursos ilustrativos y no poco elocuentes que hacían notar el ambiente que irrumpía gracias al recuerdo de la hazaña perpetrada por el almirante Cristóbal Colón. En ese día “la ciudad amaneció vestida de gala; los edificios públicos, los comercios, las casas particulares, lucían soberbios adornos: festones, guirnaldas, gallardetes, escudos”¹⁵⁷.

Tomaba voz la persona de Justo Sierra después de la palabras pronunciadas por el ministro de Justicia, y “tras los aplausos de rigor [...] leyó su canto a Colón que emocionó a los invitados tribunicios y al público circundante”¹⁵⁸. Sin embargo, y además del poema que había declamado, Sierra preparó también un sustancioso discurso que concebiría a Colón desde la imagen del posicionamiento histórico finisecular decimonónico. Aunque en ese discurso Sierra “califica a la corte española de ignorante y envidiosa” sobreponiendo a un “Colón ilustrado”¹⁵⁹, no por eso la imagen del almirante carecerá de una consideración histórica que actualice su nombre. De ello da cuenta Sierra, cuando con palabras que iluminan acaso la posición histórica percibida en torno al “descubrimiento” de América,

¹⁵⁴ A Madrid se enviaron un total de 4,269 piezas, entre las que se encontraban estatuas de yeso, cuadros pintados, copias fotográficas, objetos de barro, entre otros. Véase *Exposición Histórico-Americana: Catálogo de la Sección de México*, Tomo I, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1892, p. 436.

¹⁵⁵ Andrés Reséndiz Rodea, *Estatuas y centenarios colombinos*, en *Más de 500 años de Cultura en México*, México, UAM-A, 1994, p. 58.

¹⁵⁶ Juan A. Ortega y Medina., *La idea colombina del descubrimiento desde México*, p. 33.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁹ Andrés Reséndiz Rodea, *Estatuas y Centenarios Colombinos*, p. 65.

menciona que Colón “es el genio que por medio del descubrimiento permite que el árbol americano cobije bajo su sombra el solio de la civilización del siglo XX”.¹⁶⁰

De hecho, como puede recordarse, sería el propio Justo Sierra quien diez años después de aquella celebración, plasmaría en sus lecciones de Historia Patria su idea de lo que había sucedido en el viaje realizado por Cristóbal Colón entre Agosto y Octubre de 1492: “Armados tres barcos ó carabelas, Colón emprendió su viaje en Agosto 3 de 1492, por lo que se llamaba el “Mar tenebroso”; pasaron los días, luego un mes y después otro y el mar se tendía, inmenso y solo, delante de ellos; ni una vela ni un ave, nada que indicase una tierra cercana; Colón estaba ansioso, los marineros querían volver, empezaban a insubordinarse...”. Sierra con gran dramatismo, agregaba inmediatamente después, que la paciencia de Colón permitía continuar con aquel viaje: “Pero el gran genovés no perdía ni la fe ni la esperanza. En la noche del 12 de Octubre vio moverse una luz en el mar; pocas horas después un grito resonó al borde de la Pinta (una de las carabelas) luego un cañonazo” –y con tres puntos que suspenden por un momento el relato, sentenciaba finalmente–...*El nuevo mundo estaba descubierto*”.¹⁶¹

Considerando que esas lecciones de Historia Patria tenían como público y destino a los estudiantes de educación primaria de México, se puede advertir el objetivo que se buscaba al conmemorar y rememorar un acontecimiento como el que protagoniza Colón¹⁶². La idea de que América era el principio de todo ideal de nación, y que Cristóbal Colón era el personaje que finiquitó tal empresa, era más que evidente. Pero para estos momentos ya se tiene a bien entender, cuál era la América que se buscaba enaltecer y con qué relato se quería rememorar. La lengua, la religión y las tradiciones hispánicas acompañaban ahora al concepto de América en su largo viaje de disputas y polémicas. Desde que Porfirio Díaz oficializó la celebración y la colocó en escena dentro del espacio público, la conceptualización de América tomaría un matiz tendido hacia el hispanismo. Es así que “en México las primeras celebraciones oficiales presididas por diplomáticos y universitarios, tanto en 1913, bajo el régimen de Huerta, como durante los años de gobierno carrancista,

¹⁶⁰ Juan A Ortega y Medina., *La idea colombina del descubrimiento desde México*, p. 40.

¹⁶¹ Justo Sierra, *Historia Patria, lecciones para la niñez*, pp. 42-43 (Las cursivas son mías).

¹⁶² La portada original del libro tiene como subtítulo lo siguiente: *Elementos para los alumnos del tercer año primario obligatorio*. Este texto considera el primer año de Historia Patria que incluye “según la ley vigente – en la época de Sierra-: los sucesos notables de la Antigüedad mexicana, la Conquista y el Período colonial”. Justo Sierra, como menciona en el apartado preliminar, se basa en las obras de M. Lavissee. Véase Justo Sierra, *Historia Patria, lecciones para la niñez*, p. 6.

celebraban la herencia española”.¹⁶³ El “descubrimiento”, se volvía algo más que una simple fiesta. No se trataba de un aspecto meramente popular o político. En conjunción, se hacía notar una recepción muy particular en casi la totalidad del continente, cuando el día del descubrimiento se tornó en una celebración de la Raza. La Unión Iberoamericana le designaría tal nombre cuando en Chile, en el año de 1913, se llevaron a cabo las ceremonias que darían inicio a las relaciones entre Hispanoamérica y España¹⁶⁴.

Día de la Raza, día de la hispanidad, o de las Américas, el 12 de octubre de 1492 se arraigaba en el imaginario político y cultural de la época, y se extendería a cada uno de los estratos comprendidos en la vida política del país. Si se trataba de una celebración entrelazada con la Hispanidad, era porque para ese entonces, la posición de México con Estados Unidos no era del todo amigable o condescendiente. Habría por los menos tres puntos a considerar en ese sentido. Recordemos que Porfirio Díaz asumió una posición económica que buscaba el equilibrio en las inversiones extranjeras al final de su periodo presidencial. Esto debido a la presión¹⁶⁵ que significaba el aumento de la inversión estadounidense en México¹⁶⁶. Para el caso de Huerta no hay mayor problema en considerar la enemistad y presión originada por los Estados Unidos ante su gobierno, además del nulo reconocimiento internacional¹⁶⁷. Por último, quedaría el periodo presidencial de Carranza, que es más evidente en tanto que su gobierno vivió de manera más cercana los ecos de la Primera Guerra Mundial, por lo que los intereses de Estados Unidos se vieron constantemente amenazados. Basta con recordar el clásico tema del telegrama Zimmerman o la postulación de la Doctrina Carranza que buscaba una proyección más amplia en Latinoamérica¹⁶⁸.

¹⁶³ Miguel Rodríguez, *Celebración de “La Raza”: Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 83.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 49-53.

¹⁶⁵ A finales del porfiriato tal situación se agudizó cuando en 1910 el monto acumulado de los capitales extranjeros directos en México se estimaba en un total de un billón de dólares, y el porcentaje estadounidense representaba alrededor del 60% del total de inversión extranjera, en Patricia De los Ríos y Paolo Riguzzi, *Las relaciones México-Estados Unidos 1756-2010, Destino no manifiesto?* Tomo II: 1867-2010, México, UNAM, S.R.E., 2010, p. 131.

¹⁶⁶ En 1911, el total de la inversión extranjera se estimaba en 3, 400 millones de pesos, de los cuales correspondían a Estados Unidos 1, 200 millones, seguido por Gran Bretaña con casi 1, 000 millones, Francia con 908 millones, Alemania con 66 millones y Holanda con 53 millones; el resto provenía de otros países europeos, en Roberta Lajous Vargas, *Historia Mínima de las Relaciones Exteriores de México (1821-1900)*, p. 129.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 152-158.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 163-164.

Se podría decir que en esos años se identificaron por lo menos tres posiciones distintas en torno a la concepción histórica de lo que era propio, de los orígenes, y de las posturas a futuro, y que fueron a saber el indigenismo, el hispanismo y el latinoamericanismo, teniendo los tres su lugar “tanto en las polémicas de corte elitista como en los ámbitos populares”.¹⁶⁹ Sin embargo y a pesar de las posiciones políticas de los gobiernos que iniciaron el siglo XX en México, la fiesta de la Raza se había arraigado en el imaginario colectivo y había echado raíces principalmente en los sectores encaminados a la educación. En la propia Universidad Nacional en el año de 1919, se hacía acto de celebración de aquellos ideales en donde se buscaba caracterizar “los más salientes personajes que figuran en los relatos del descubrimiento del Nuevo Mundo, así como los más relevantes y populares de la clásica literatura española –como mencionaba el encargado de aquella conmemoración–, en homenaje especial a la madre España”.¹⁷⁰ La situación que se vive entre la década de 1920 y 1930 es un tanto indiferente. El mismo Obregón respondía peculiarmente a Vasconcelos cuando éste le proponía secundar el decreto de oficialidad definitiva de la Celebración del Día de la Raza emitida por el Congreso en el año de 1923: “Después de eso se vendría el proyecto de levantar una estatua a Cortés, y no es que en lo personal me parezca eso absurdo; pero se nos echan encima”.¹⁷¹ Es acaso la Guerra Cristera, la que mantiene en esos años la disputa por América en torno al hispanismo y los ideales españoles tales como la lengua y la religión, pero ciertamente con una reticencia por parte del Gobierno presidencial. Todavía, a finales de los años treinta y principios de los cuarenta –años que coincidían con el gobierno de Franco–, se mantenía el ideal caricaturesco de “recuperar las colonias perdidas por España en América”, cuando la formación de grupos como la Liga de Hispanidad Iberoamericana, la Falange o el Consejo

¹⁶⁹ Ricardo Pérez Montfort, *Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940*, en Roberto Blancarte, *Cultura e identidad nacional*, México, FCE-CNCA, 2007, p. 526.

¹⁷⁰ *Día de la raza, Reseña de las ceremonias efectuadas en México con motivo de la fiesta de la raza y organizadas por la Universidad Nacional de México*, México, Editor no identificado, 1919, p. 18.

¹⁷¹ Miguel Rodríguez, *Celebración de “La Raza”: Una historia comparativa del 12 de octubre*, p. 84.

de la Hispanidad¹⁷², realizan los intentos ya por ese entonces en detrimento, de tener un acceso político con el gobierno de México para cumplir con sus intereses¹⁷³.

En ese sentido, la polémica, así como el auge de la Celebración del 12 de octubre, se avivan claramente desde mediados de los años treinta y hasta finales de los años cuarenta, periodo en el que adquiere una doble denotación política. Tal denotación, encuentra sus límites entre la herencia peninsular, sea esta hispana o latina, y la referencia a la totalidad del continente, la cual radicaba en el programa del Panamericanismo impulsado por los Estados Unidos y el inicio de la Segunda Guerra Mundial, es decir, como justificación del “estado de excepción que implicaba la conflictiva situación internacional”.¹⁷⁴ De ahí surgiría “el gran pretexto para romper los exclusivismos latinos”, siendo el panamericanismo el momento que permitía “ir borrando las diferencias entre la América anglosajona y la América Latina, con el equívoco argumento de la seguridad continental”.¹⁷⁵

Es de hecho, en 1934, cuando un símbolo muy particular detona las posiciones del Congreso de la República en México al convertirse éste, en lugar de testimonios que evidenciarían la ideología asumida en el país desde diversos ángulos. La circunstancia tenía su origen en Uruguay apenas un año antes, cuando la Comisión Americana proponía para cada nación que integraba el continente, el uso de la Bandera de la Raza. Para ese momento Portes Gil ya había declarado oficial el Día de la Raza, y ahora sólo se debían matizar cuestiones simbólicas que finalmente tenían estrecha relación con el ámbito político e ideológico. Dos intervenciones en el Congreso nos ilustran aquel ambiente de intensidad política que se respiraba en México y el orbe:

Senador Ezequiel Padilla:

“Pero en la América Latina todo nos habla, al contrario, de comunidad de historia, de tradición, de idioma, de raza, de destinos comunes; todo nos advierte la necesidad de unirnos para garantía de

¹⁷² En ese “Consejo de la Hispanidad” se encontraban personajes como “Manuel García Morente, Eugenio Montes, Manuel de Falla, Ramón Menéndez Pidal, Antonio Goicochea, Eugenio Vegas Latapie, José Ortega y Gasset, el general Moscardó, Julián Permartín, el general Millán Astray, Adolfo Prieto y Manuel Aznar, entre otros”, en Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, p. 162.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 134-148.

¹⁷⁴ Ricardo Pérez Montfort, *Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940*, p. 577.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 528.

nuestra dignidad y para la conveniencia de nuestros intereses; unidos podremos representar en el porvenir una poderosa federación de pueblos; desunidos, muchos de estos pueblos sólo serán colonias con la etiqueta de repúblicas libres”.¹⁷⁶

Senador C. Soto Reyes:

“Pero quiero asentar en el Diario de los Debates mi protesta, como revolucionario, por el hecho de que en estos momentos como el presente, en que estamos haciendo una embestida terrible contra el fanatismo y contra la reacción, tengamos nosotros, por cortesía internacional, que aceptar como símbolo de ideal de cofraternidad panamericana, una bandera que tiene como figura decorativa la cruz que nunca ha sido emblema de paz, sino siempre de carnicería y de guerra”.¹⁷⁷

Al final solamente hubo tres votos en contra y la bandera de la Raza se tomaba como símbolo del americanismo a celebrarse el 12 de octubre. Los años que se encaminan hacia la mitad del siglo XX, incorporan a la Celebración una especie de ritualidad que provenía de la oficialidad y que se proyectaba principalmente hacia el ámbito de la educación y la enseñanza. Todo esto con la principal característica de suscitarse a través o mediante el uso del espacio público. Fue en el periodo de la presidencia de Manuel Ávila Camacho, cuando la Celebración del 12 de Octubre alcanza su cúspide, lo que anuncia en aquella conmemoración su momento más álgido registrado en archivos y dependencias públicas. El 450 aniversario de aquel “acto descubridor” fue la instancia que permitía ese interés en una Celebración que no iba a concebir en un futuro la misma suerte. Con las preparaciones hechas desde meses antes, el 12 de octubre se celebró prácticamente en todos los rincones del país¹⁷⁸, siendo en la capital día de fiesta pública, y en el que se programaron todo tipo de actividades. Fue el Palacio de Bellas Artes, uno de los recintos que albergó dicha celebración, organizada por el Partido de la Revolución Mexicana. Desde las once horas, el programa anunciaba actividades tan peculiares como la del pronunciamiento del “Himno a las Américas”, o la del “Desfile de las Banderas de los países americanos y de la Raza”, además de la declamación de poemas muy concurridos en relación a la Celebración, como los de “Suave Patria de Ramón López Velarde”, o el “poema épico de Amado Nervo” titulado “Raza de Bronce”.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México*, p. 62

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 64

¹⁷⁸ Se tienen registros de Celebraciones en Yucatán, Celaya, Veracruz, entre otros Estados, véase Archivo General de la Nación, México, Ramo: Presidentes/ Ávila Camacho/ folio 135.81/64.

¹⁷⁹ Archivo General de la Nación, México, Ramo: Presidentes/ Ávila Camacho/ folio 135.81/64.

Simultáneamente, y organizado por la Secretaría de Educación Pública, se realizaba en el Estadio Nacional el “Solemne acto para conmemorar el Día de la Raza”. Con un “desfile histórico, que empezó a las nueve de la mañana y al que asistieron los secretarios de Educación, Octavio Véjar Vázquez, y el del Trabajo, Ignacio García Téllez, junto con el subsecretario de Defensa, general Francisco L. Urquiza, se convocaron a cerca de cincuenta mil almas, según los reporteros”¹⁸⁰, donde además se tenían programadas entre otras actividades, las de entonar el “Himno de la Raza” al igual que el “Himno Continental”, y donde además se realizaría un “Homenaje a las Banderas del Continente”¹⁸¹. El periodo avilacamachista, presenta posteriormente la misma postura en relación a las celebraciones del 12 de octubre, aunque no tan eminentes como las de aquel año de 1942. El ideal era claro, una especie de propaganda Panamericanista impulsada desde Estados Unidos con motivos de la Segunda Guerra Mundial y asumida por el Gobierno en turno. Pero entonces, más allá del Panamericanismo, ¿qué había sucedido con los valores hispánicos y el impulso por defender la herencia española representada por la lengua, la religión y las tradiciones?

Quizá sea el mismo Vasconcelos quien pueda responder a esa pregunta que entreteje una estrecha relación con los ideales políticos emanados de la Segunda Guerra Mundial, y con el hecho de que el concepto de América, aún mantiene vivo para esos años, su condición polémica. América por tanto, se circunscribe dentro de un territorio en disputa, aunque recordémoslo bien, un territorio que tiene como fundamento al concepto de *Descubrimiento*. En ese sentido se comprende entonces el discurso de Vasconcelos pronunciado en Texas el doce de octubre del año de 1946, con el motivo de “festejar el suceso más importante –según Vasconcelos– de nuestra historia americana”, es decir, “el descubrimiento que ligó el nuevo mundo con Europa incorporando a la civilización todos estos territorios”. Pero no deja de llamar la atención el hecho de que Vasconcelos pronunciara tales palabras en el sur de Estados Unidos, para homenajear a la raza española, siendo que en México, lo que se celebraba era ya no un hispanismo, sino como ya hemos visto, un Panamericanismo impulsado por el propio país al que acudía el escritor del *Ulises Criollo*. Para éste, aquel doce de octubre significaba algo más que el día de Colón –léase

¹⁸⁰ Ricardo Pérez Montfort, *La fiesta de la Raza en el México de 1942 o de cómo algunos mexicanos cantaron “las mañanitas” al Descubrimiento de América*, en *La invención del quinto Centenario*, Antología, México, INAH, 1996, p. 166.

¹⁸¹ Archivo General de la Nación, México, Ramo: Presidentes/ Ávila Camacho/ folio 135.81/64.

Columbus day, día fundamental para los estadounidenses y la producción de sus historias—, sino que además, significaba la celebración del día de la Raza. ¿Pero a qué raza se refería Vasconcelos? Sin duda se trataba de la raza española, que para él era una raza “en cuyas glorias tenemos parte, porque somos porción de la cultura hispánica y porque una rama de nuestros ancestros navegó en las carabelas de la inmortal expedición”. Más aún, para Vasconcelos, la hazaña y el “genio de Colón” fueron “sólo un accidente”, a comparación de la tarea española, que consistió en “agrandar los límites del mundo, en lo material, con las exploraciones y las conquistas, y en lo espiritual, ganando las almas para el Reino sin fronteras de Cristo Nuestro Señor”.¹⁸²

Vasconcelos recurrirá a la historia para anunciar la procedencia y sentido de aquella raza española que en tiempos de Colón eran según él, “la más culta nación de Europa”. Así da inicio su relato, en donde explicaría que los orígenes de la cultura española “procedían de Castilla y Andalucía”, y que “en consecuencia poseían la herencia de la civilización griega que en las costas de España dejó colonias”, siendo además “sucesores de Roma que en la península ibérica construyó una de sus más prósperas provincias”. Así pasando por su lucha contra los bárbaros, y disputándose la hegemonía de los mares con Portugal, nos dice Vasconcelos, que “nombres como los nuestros empezaron a ocupar sitio para siempre en el mapa del mundo, lo mismo en la India que en la América española o la Oceanía”.¹⁸³ Nación jamás superada y obra más alta en toda la historia de la humanidad, eso era lo que significaba el “descubrimiento” de América para Vasconcelos, un suceso perpetrado principalmente por la raza española, de la cual era digno ser conmemorada a mediados del siglo XX. Fue “por eso y no por un azar, (que) Colón, genovés, se hizo español y ferviente católico”, y fue por eso también, nos relata Vasconcelos, que “Américo Vespucio, el italiano, dio su nombre al territorio porque previamente lo había castellanizado. Pues tal es el secreto de la grandeza de los pueblos creadores: la facilidad, la generosidad con que adoptan y asimilan lo extraño siempre que sea noble y constructivo”.¹⁸⁴ No resta mucho decir sobre aquel clarificador discurso vasconcelista, sólo basta con mencionar las expectativas que se le imputaban al concepto de América en un periodo clave y en un lugar

¹⁸² José Vasconcelos, *Discurso del Día de la Raza en San Antonio Texas*, en *Discursos 1920-1950*, Biblioteca Vasconcelos, Editorial Trillas, México, 2009, p. 166.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

no menos importante que el del propio suelo mexicano. Ya en el final de su texto Vasconcelos sentenciaba: "...soñamos a nuestra América unida desde el Plata hasta el Bravo. Por eso, a medida que los tiempos se aclaren, la fiesta del 12 de octubre quedará convertida en la fiesta mayor de nuestro patriotismo" y cerraba pronunciando que "cada vez con más sincero entusiasmo haremos que los vítores parciales: el "Viva México", "Viva Argentina", "Viva Cuba", "Viva Chile" se sumen en una gran voz de esperanza y de victoria, en un loor de generosa consumación que dirá en voces como de trompetería: ¡Viva la América hispana!"¹⁸⁵

Vemos ahora con más precisión el sentido del concepto de América, al ser fuente de disputas, objeto de ideologías y pretexto de rituales oficiales. Pero todo ello no sería posible sin el enmarcamiento propio del concepto de América, el cual se encuentra ahí donde dicho concepto –que refiere a un continente que fue nombrado como América–, se presupone como el resultado de un "descubrimiento". Celebración del descubrimiento, celebración del continente nombrado América, celebración de la Raza del continente descubierto, o celebración de la herencia de los sujetos que "descubrieron" América. Todo eso era el 12 de octubre, todo eso denotaba América desde sus fundamentos. ¿Podía acaso el concepto de América mantener su sentido aún a pesar del tiempo transcurrido desde aquel momento en que Waldseemüller le dio nombre a un Continente que era extraño para Occidente? ¿O más aún, sería posible que el devenir del concepto asegurara no sólo la permanencia de su sentido, sino la suspensión o modificación del mismo?

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 171.

III

El umbral de la invención: cartografías de una obra

Mientras el alma de la historiografía resida en las grandes iniciativas que un hombre poderoso puede extraer de ella, mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de ser imitado, como imitable y posible por segunda vez, corre, ciertamente, el peligro de ser torcido un poco, de ser embellecido y así aproximado a la libre invención.

–FRIEDRICH NIETZSCHE

El objetivo que se persigue en el presente estudio, se ha planteado a través de la pregunta sobre el cambio conceptual de América. Pero dicha pregunta no puede encontrar respuesta sin antes haber analizado las condiciones de posibilidad de semejante modificación que se realiza de forma expresa en el texto de Edmundo O’Gorman que lleva por título *La invención de América*. Para tal análisis es necesario, en primer lugar, desarrollar el estudio del horizonte cultural que permite el cambio ya mencionado, y en segundo lugar, concebir la obra de O’Gorman que se inserta en torno al problema sobre América y que desemboca en la puesta en tela de juicio de un fenómeno histórico que se supone como un descubrimiento. Para resolver el primer punto se desplegarán dos ejes que, al ser guiados por las condiciones historiográficas de la época, darán lugar a la reflexión de la escritura o’gormiana. En uno de estos ejes, se encuentra la ruptura que se propicia con cierta “tradicición” en torno al procedimiento escriturístico de la historia, del cual participará O’Gorman. Con el segundo eje se dará cuenta del corpus que utiliza O’Gorman como sustento crítico para llevar a cabo su reflexión y la construcción de su discurso, es decir, sus préstamos y nexos con otros autores que posibilitan el cambio conceptual por el que preguntamos. En el entrecruzamiento de esos dos ejes, se podrá evidenciar el despliegue de tales fundamentos para responder al segundo punto, que es a saber, el de la obra que

O’Gorman desarrolla sobre América, misma que hace posible el umbral de *La invención de América*.

Con los dos puntos a tratar, no se plantea el agotamiento del análisis de la obra de O’Gorman, ni tampoco se busca cerrar el paso a otras posibilidades explicativas, pero de esa manera se ofrece un panorama general de los lugares de enunciación por los que transita el autor, las coordenadas de su obra, y la explicación de ésta, más como un proceso, que como un solo acontecimiento en torno a la modificación conceptual que sustituye al concepto de *descubrimiento* por *el de invención*. Se trata, en resumidas cuentas, de una cartografía que bordeará los espacios en los que se sitúa O’Gorman respecto de América y que deja entrever sus demarcaciones a través de su obra.

1. El momento del “Transtierro”: José Gaos y la pregunta por América

La obra de O’Gorman que se cuestiona sobre el tema de lo que *es* América, imbuida de una reflexión profunda en cuanto a filosofía e historia se refiere, se circunscribe dentro de un horizonte intelectual muy preciso que debe ser comprendido en todas sus dimensiones. Todo parece indicar que el inicio de aquella obra tiene su génesis en torno al texto que realizará sobre el padre Joseph de Acosta en 1940, justo cuando su reflexión contiene ya una dirección precisa sobre el tema, en donde se vislumbran preguntas específicas que lo llevarán a formular posibles respuestas. Sin embargo, el contenido de ese texto es aún de menor importancia si se consideran sus escritos más elaborados –y con mayor número de páginas– sobre aquel tema. Es acaso el momento inicial de esos textos posteriores, el año de 1941, momento en el que se dio a conocer la temática de uno de los seminarios impartidos en la Universidad Nacional del que estaría a cargo el filósofo español José Gaos. Dicho seminario estaba ideado para “estudiar, con los conceptos y métodos de la actualidad, la filosofía de la historia, las primeras obras de Historia de América y la idea de América forjada durante los primeros tiempos a partir del descubrimiento”¹⁸⁶. En aquel seminario participaría O’Gorman, fortaleciendo su relación con José Gaos, la cual, no finalizaría sino hasta la muerte del filósofo español. Se trata por tanto de un momento que

¹⁸⁶ Archivo José Gaos, Fondo 2, exp. 34, f. 35732, 16 de agosto de 1941., citado en Aurelia Valero Pie, *José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*, en *Historia Mexicana*, Vol. LXIII, Abril-Junio 2014, Núm. 4, México, El Colegio de México, p. 1781.

no debe pasar desapercibido como referente fundamental de las ideas vertidas por O’Gorman en su obra posterior. Es así que con el Exilio español y la llegada de José Gaos a México se instaura una posibilidad más en la obra de O’Gorman, posibilidad que como veremos será fundamental para articular un nuevo discurso sobre la historia y sobre América.

José Gaos fue un filósofo e historiador de las ideas que dedicó el mayor tiempo de su vida como escritor a los problemas que surgieron desde el lugar donde habitó, siendo España y América sus dos principales sitios de desvelos y dudas. Si bien su trayectoria nos dice mucho acerca de su interés por temas filosóficos, éstos sólo se comprenden en cuanto se proyectan hacia un lugar específico como lo fue el tema americano. Pero a pesar de que su muerte dejó fe de su profundo interés por América, tal situación no siempre fue así. Gaos pertenece a un grupo de intelectuales españoles que se interesaron en primera instancia por los problemas de su país, los cuales radicaron principalmente en la crisis que alentó la Guerra Civil en España. Dicha Guerra condujo tanto a Gaos como a muchos defensores de la República a la necesidad de abandonar su país ante el asedio del fascismo europeo.

A partir de agosto de 1937 con la llegada de aproximadamente 500 niños españoles y hasta el año de 1939 con el traslado de alrededor de 6,000 personas entre las que se encontraba Gaos, se concretaría aquello que superó la significación de un simple exilio¹⁸⁷. Se trataba en todos los sentidos de una “hazaña cultural” que pudo transmitir acaso las consecuencias más positivas para México en el siglo XX en un sentido intelectual. Con su arribo a la capital mexicana, Gaos expresaba por un lado un sentimiento de incertidumbres y de dudas que parecían obvias ante los retos planteados por su situación, pero al mismo tiempo existían esperanzas y promesas que lo llevarían a tomar decisiones de suma importancia para el lugar que lo albergaría toda una vida. Queda constancia de tales afirmaciones el concepto que Gaos acuñó para expresar aquello que le daba sentido al exilio como una incorporación de España en América: “desde el primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de

¹⁸⁷ Las listas oficiales de los pasajeros de los principales barcos (Ipanema, Méxique, Sinaia) que arribaron en Veracruz, se encuentran en la página de la Fundación Pablo Iglesias, disponible en: <http://www.fpabloiglesias.es/archivo-y-biblioteca/diccionario-biografico/documentos>

haberme trasladado de una patria a otra... queriendo expresar cómo no me sentía en México desterrado, sino..., se me vino a las mientes y a la voz la palabra transterrado”.¹⁸⁸ El transtierro, por tal motivo, significó un horizonte abierto de posibilidades, que evidenciarían con la trayectoria de aquellos españoles en América, una crítica a la barbarie acaecida en España y en toda Europa a mediados del siglo XX, propiciando otras posibilidades de comprender su actualidad.

La tradición española que históricamente se vinculaba con la cultura del país que recibió a Gaos, permitía no sólo pensar en un “re-descubrimiento de América” impulsado por los exiliados españoles, sino que al mismo tiempo se pensaba en un re-descubrimiento de España al plantearse los problemas que sólo se habían situado más allá de sus propias fronteras, y convocando tanto a españoles como a propios americanos en tales reflexiones¹⁸⁹.

Sin embargo, el arraigo a su patria, que en un principio manifestó como su principal tema filosófico, se fue diluyendo al considerar encontrar en América y acaso en México los lugares propicios para el desarrollo de un pensamiento que en aquellos momentos no se encontraba consolidado. Si bien algunos personajes como Rodó, Vasconcelos, Martí o Bolívar –por mencionar algunos– impulsaron profundamente la cuestión sobre “América”, el tema en particular no había sido instituido aún como sitio común, como sí sucedió como consecuencia del Exilio. Aquel sitio común se convertirá en el proyecto que pretendieron y concretaron pensadores como José Gaos en su arribo al otrora “Nuevo Mundo” y que se expresó sobre todo en los textos desarrollados y guiados por el lugar que los acogía.

Así fue que el exilio español, como fenómeno histórico, pudo tomar sentido y mantenerse en pie, gracias al hecho de que los proyectos planteados en conjunto, fueron recibidos con agrado, debido a que con tales proyectos se impulsaría el desarrollo en México y en América, de las disciplinas que aquellos españoles conocían y de las cuales destacaban. De esa manera “los refugiados se incorporarían a diversas actividades productivas e intelectuales del país, logrando un particular prestigio en los ámbitos escolar

¹⁸⁸ José Gaos, *Confesiones de transterrado*, Obras completas VIII, México, UNAM, p. 546., citado en Aurelia Valero Pie, *Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del transtierro*, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 18, septiembre 2013, p. 72.

¹⁸⁹ José Luis Abellán, *Introducción al pensamiento del exilio*, en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Tomo II, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 17.

y universitarios”.¹⁹⁰ Aquel exilio era además una especie de oportunidad para recomponer una tradición de relaciones intelectuales que hacía tiempo se habían escindido. Para Gaos, México era “el más prometedor y estimulante de todos los países americanos de lengua española”¹⁹¹, y eso se hacía evidente gracias a las particularidades que mantenían una estrecha relación entre los dos países en los que pensaba el filósofo oriundo de Gijón. Además, la cercanía cultural era más evidente de lo que se pensaba, existiendo ya una tradición de encuentros que suscitaron el replanteamiento histórico de dos lugares divididos en mayor medida por el espacio que por el tiempo.

Algunos indicios de aquel fenómeno que integraba la noción de América en la Europa hispánica y de ésta en América, resultaron gracias al encuentro que varios intelectuales americanos tuvieron con España y el “viejo continente” algunos años antes. Dan validez de ello escritores como Alfonso Reyes, Amado Nervo o Francisco A. De Icaza, “escritores mexicanos que pertenecían a la Legislación en España” y que desarrollaron actividades políticas o intelectuales en el transcurso de su exilio¹⁹². En ese sentido, y para tomar un caso como ejemplo, la figura de Alfonso Reyes es particular para comprender aquella situación referente a la incorporación de América en Europa, sobre todo a través del mundo de las letras.

Desde la muerte de su padre el general Bernardo Reyes en 1913, y propiciada por el proceso revolucionario acaecido en México, Reyes se trasladaría a París y posteriormente a España –desde 1914– en calidad de exiliado. Ante esta situación el escritor regiomontano sería recibido por intelectuales de gran talla junto con los cuales haría posible gestar un ambiente en el que desaparecerían las murallas antes impuestas por la distancia y la idea de una superioridad intelectual. Reyes, por su parte, “estableció también trato personal y amistad, a veces muy profunda, con filósofos, filólogos, políticos y escritores como Azorín,

¹⁹⁰ Ricardo Pérez Montfort, *Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960*, en *México Contemporáneo 1808-2014*, Tomo 4, La cultura, México, FCE- El Colegio de México -MAPFRE, 2015, p. 165.

¹⁹¹ AHCM, fondo José Gaos, caja 2, esp. 9, f. 1, palabras pronunciadas el 17 de octubre de 1940, tomado de Aurelia Valero Pie, *Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del transierro*, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 18, septiembre 2013, p. 82.

¹⁹² Sebastián Pineda Buitrago, *Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14* en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 19, septiembre 2014, p. 15.

Valle-Inclán, Unamuno, Ortega y Gasset, Azaña, Juan Ramón Jiménez, Díez-Canedo, Moreno Villa, lo mejor, lo más vivo del nuevo siglo de oro español”.¹⁹³ Al respecto Ortega opinaba que:

[...] es un hecho que las convulsiones mejicanas han traído al rezago español algunos hombres de aquella tierra dotados de excelentísimas fuerzas intelectuales y morales: son literatos, artistas, técnicos, etc. El desorden fatal de su patria los ha puesto impensadamente en difícil situación ante la vida. [...] Nada de pensiones porque no se trata de inválidos. [...] ¿No habría mejor medio de aprovechar esas fuerzas intelectuales dentro de nuestra sociedad? ¿No son acciones como esta que proponemos la verdadera política hispanoamericana, y todo lo demás retórica, y sobre todo, retórica mala? [...] ¿No sería una obra española tratar a esos mejicanos en destierro de modo que España no sea tal destierro para ellos sino una ampliación de su pueblo?¹⁹⁴

Y así fue para Reyes, como bien lo hacía notar la relación que existió entre aquellos dos representantes de la escritura en lengua española. De hecho Ortega repitió en reiteradas ocasiones aquella necesidad de sucumbir ante los asedios de un pueblo viejo que había olvidado su relación con América, al afirmar que:

América representa el mayor deber y el mayor honor de España. Fuerza es que los pueblos tengan ideales o los inventen. Así como América no descubrirá plenamente el sentido de su vida en tanto no rehaga, pieza a pieza, su «conciencia española», así España no tiene mejor empresa en el mundo que reasumir su papel de hermana mayor de las Américas. A manera de ejercicios espirituales, al americano debiera imponerse la meditación metódica de las cosas de España, y al español la de las cosas de América. En las escuelas y en los periódicos debiera recordarse constantemente a los americanos el deber de pensar en España; a los españoles, el de pensar en América. En las hojas diarias leeríamos cada semana estas palabras: «Americanos, ¿habéis pensado en España? Españoles, ¿habéis pensado en América?» Concibo la educación de un joven español que se acostumbrara a adquirir todos los meses algún conocimiento nuevo sobre América, por modesto que fuese. Hay que acostumbrar al español a que tenga siempre una ventana abierta hacia América.¹⁹⁵

Sin embargo, más allá de las labores a las que pudiera servir Reyes en territorio español, su tarea intelectual se centró básicamente en el replanteamiento de las relaciones entre América y España como una respuesta a la crisis que se había prolongado en el territorio

¹⁹³ Clara E. Lida, José Antonio Matesanz y Beatriz Morán, *Las instituciones mexicanas y los intelectuales españoles refugiados: La Casa de España en México y los colegios del exilio*, en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Tomo II, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 112.

¹⁹⁴ Citado en Sebastián Pineda Buitrago, *op. cit.*, p. 15., ahí se indica además la cita original que está en “Editorial”, *España*, 2 de diciembre de 1915, facsimilar I, p. 537.

¹⁹⁵ Antonio Lago Carballo, *Ortega y Alfonso Reyes (Una relación intelectual con América al fondo)* en Fundación Ortega y Gasset, disponible en línea en:

[http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(264\)Antonio_Lago.pdf](http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(264)Antonio_Lago.pdf), p. 10.

español: “Y, para colmo, –mencionaba Reyes– el hispanoamericano no se entendía con España, que a todos nos hiera. Dentro del mundo hispánico, todavía veníamos a ser dialecto, derivación, cosa secundaria, sucursal otra vez”.¹⁹⁶ Se vivía una especie de desfase temporal que impedía voltear la mirada hacia el continente americano. Este impedimento lo diluía Reyes en la búsqueda de un apareamiento mutuo, que intentaba no buscar ya quien era superior o inferior, sino encontrar un valor universal que uniera los dos extremos continentales. En tales condiciones se hace posible comprender aquel encuentro –al igual que en el caso de Reyes–, como un antecedente del exilio español en América. Esto se debió básicamente a la estrecha relación que se fundía principalmente con el uso de aquello que era común a las dos entidades culturales. Para Reyes, estaba claro que la unión sólo era posible de realizarse mediante la lengua, símbolo del hispanismo, pero al mismo tiempo, de la universalidad vertida en sus obras. “Hace tiempo que entre España y nosotros –menciona Reyes– existe un sentimiento de nivelación y de igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros”.¹⁹⁷

Aquel sentimiento de igualdad debía de corroborarse años después con el exilio español en México. Éste se haría sentir en el ámbito universal de la literatura, del cual Reyes no era alguien ajeno: “Hay más aún –mencionaba el escritor mexicano– el que a ciertos valores sumos de nuestras letras no se haya concedido hasta hoy categoría internacional es triste consecuencia del decaimiento político de la lengua española, no de que tales valores sean secundarios. Tanto peor para quienes lo ignoran: Ruiz de Alarcón, Sor Juana Inés de la Cruz, Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Sierra, Rodó, Lugones, pueden hombrearse en su línea con los escritores de cualquier país que hayan merecido la fama universal”.¹⁹⁸

Tras varios años en el extranjero, Alfonso Reyes nunca dejó de fijar su mirada en América y particularmente en México como los principios que impulsaron su estudio. Esto se corrobora gracias a su intensa producción literaria dedicada especialmente a temas que

¹⁹⁶ Alfonso Reyes, *Notas sobre la inteligencia americana* (1936), en *Obras Completas*, XI, México, FCE, Letras Mexicanas, 1997, p. 89.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁸ Alfonso Reyes, *Valor de la literatura hispanoamericana* (1941), en *Obras Completas*, XI, México, FCE, Letras mexicanas, 1997, p.134.

se relacionaban con aquello que Reyes definiría como “la cifra de nuestros comunes desvelos”.¹⁹⁹ Ciertamente es también que Reyes nunca estuvo tan alejado de su patria, al menos en sentido intelectual. Aunado a tal situación, con el transcurso de los años, su cercanía física era cada vez más evidente. Ya desde el año de 1927 se instaló como embajador en Argentina y, posteriormente en 1930 como embajador en Brasil, siendo el año de su retorno definitivo a México –es decir en 1939– el mismo en que el exilio español arribaría al continente americano y ciertamente también a México.

Alfonso Reyes retornó para ese entonces a un México distinto, propicio para el desarrollo de las letras y las humanidades, que se circunscribían en todo caso al ámbito académico. De ello dan cuenta los espacios institucionales que surgieron en el siglo XX, como la reinaugurada Universidad Nacional. El retorno del escritor regiomontano supuso una intensa labor institucional y educativa que implicó un desarrollo intelectual que no se había conocido hasta esos momentos. “En efecto, desde el 12 de marzo de 1939, fecha en que se firmó el acuerdo presidencial que designaba a Alfonso Reyes presidente del Patronato de La Casa de España en México –lugar que albergaría a los refugiados españoles–, hasta su muerte en 1959, el gran escritor encabezó la institución con dedicación, talento y estilo únicos”.²⁰⁰ La experiencia obtenida en el extranjero y sobre todo su estancia en España, hacían de Reyes uno de los personajes ideales para llevar a buen puerto el proyecto del exilio, “a su vez, para Reyes, el nombramiento implicó integrarse a la vida mexicana en la mejor de las condiciones posibles para su desarrollo como gran figura intelectual y para que diera fruto maduro su vocación de escritor”.²⁰¹ Con ese regreso, así como con la llegada del exilio español y la formación de la Casa de España, se vislumbraba un nuevo horizonte intelectual, en donde las murallas construidas a partir de los prejuicios que habían alejado a España de América y de México, se irían poco a poco desvaneciendo.²⁰²

¹⁹⁹ Alfonso Reyes, *El presagio de América*, en *Obras Completas*, XI, México, FCE, Letras mexicanas, 1997, p. 21.

²⁰⁰ Clara E. Lida, José Antonio Matesanz y Beatriz Morán, *Las instituciones mexicanas y los intelectuales españoles refugiados: La Casa de España en México y los colegios del exilio*, p. 110.

²⁰¹ *Ídem*.

²⁰² El decreto hecho por el presidente Lázaro Cárdenas que designaba a Reyes como presidente del patronato, mencionaba lo siguiente: “El Ejecutivo de mi cargo ha tenido a bien designar a usted Presidente del Patronato de la Casa de España, que hasta la fecha ha estado constituido, según Acuerdo Presidencial del 1º de julio de 1938, por los señores Eduardo Villaseñor, Lic. Daniel Cosío Villegas, Dr. Gustavo Baz y Dr. Enrique Arreguín”, en AHCM, Fondo Cosío Villegas, documento C1N8F1D5.

Reyes tuvo como antecedente para concretar el proyecto de La Casa de España en México –que sería renombrada un año después como El Colegio de México–, el Centro de Estudios Históricos de Madrid, baluarte intelectual de los estudios dedicados al ámbito de las humanidades en España. En aquel centro, “pasó Reyes años fructíferos después de la Primera Guerra Mundial, y trabó amistad permanente con sus miembros, muchos de ellos luego refugiados. También con ellos se vinculó Cosío Villegas poco antes de la Guerra Civil y, como Reyes, admiró la tarea intensa y fecunda de una institución modesta, austera, exigente y laboriosa”.²⁰³ Además de esto, cabe destacar la incansable labor de Cosío Villegas, ya que hizo de aquel centro que dirigiría Alfonso Reyes, una realidad materializada a través de grandes esfuerzos diplomáticos que bien podían haberle costado la propia vida²⁰⁴. Pero a pesar de todos los obstáculos, el decreto presidencial que determinaba la creación de la Casa de España se hizo público el 20 de agosto de 1938, lo que permitió la llegada, casi inmediata, de aquellos “asilados políticos” españoles²⁰⁵.

Los tiempos de incertidumbres se fueron rápidamente con el transcurso del tiempo, y lo que quedó de aquel arribo se tradujo en un proyecto de trabajo que impulsaría el conocimiento de las áreas en las que se desempeñaban los españoles transterrados. Para José Gaos esa situación no pudo ser distinta. Así lo hacían saber los programas y los informes de trabajo que año con año le enviaba el filósofo español al presidente del patronato de la Casa de España, Alfonso Reyes²⁰⁶. Aquel traslado que idealmente se pensó como un mero intercambio temporal, se volvió con el tiempo un esfuerzo de constancia que iba a rendir sus respectivos frutos para el país y el continente en cuestión. De hecho sería el propio Gaos, quien imbuido de agradables experiencias en lo que respecta a su primer año de asilo, no desaprovecharía la oportunidad para hacerle saber tanto a Reyes como a sus representantes políticos, la disposición para quedarse en México por un tiempo

²⁰³ Clara E. Lida, José Antonio Matesanz y Beatriz Morán, *Las instituciones mexicanas y los intelectuales españoles refugiados: La Casa de España en México y los colegios del exilio*, p. 81.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 90-94.

²⁰⁵ “México no reconoció la condición de “refugiado político” en sus leyes migratorias hasta 1990; los republicanos que llegaron a México al finalizar la guerra civil lo hicieron en calidad de asilados políticos”, en, Lida Clara E., *México y la Guerra Civil española: una solidaridad y un encuentro*, en Armida González de la Vara y Álvaro Matute, *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, p. 18.

²⁰⁶ Véase José Gaos, *Epistolario y papeles privados*, en *Obras Completas XIX*, México, UNAM, pp. 208-256.

“indefinido”²⁰⁷, en donde adoptaría la nacionalidad del país que lo acogió política e intelectualmente²⁰⁸.

Desde que se instaló en México, sus enseñanzas y su labor como maestro no se interrumpieron hasta el día en que se escuchó el último de sus alientos. Alojado académicamente en la Universidad Nacional y en lo que fuera posteriormente El Colegio de México, Gaos emprendió los trabajos correspondientes para los seminarios de Filosofía e Historia que impartiría para los alumnos que marcaron una huella tanto en el propio maestro, como en el mundo de la escritura y las ideas. Los seminarios del profesor asturiano incluyeron diversas temáticas que transitaban por una temporalidad que abarcaría desde la Edad Antigua con personajes como Heródoto, Platón o Tucídides –pasando por el pensamiento de la Edad Media–, hasta desembocar en el pensamiento moderno y contemporáneo de Kant, Hegel, Nietzsche o del propio Ortega. Su “seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española”²⁰⁹ permitió el desarrollo expreso de categorías y conceptos que no dependían necesariamente de la filosofía europea, creando así un espacio que propiciaba el pensar propio del continente americano, y haciendo de este un ente constitutivo de la historia de Occidente.

2. José Gaos: maestro y amigo

Si bien Gaos empleó su tiempo para dictar diversos cursos y seminarios de filosofía e historia, sólo su famoso curso de “Introducción a la filosofía” impartido en la Universidad Nacional, pudo tener la respuesta esperada por el propio Gaos. A través de la publicación de los trabajos de los alumnos que participaron destacadamente bajo su tutela, el éxito de aquel curso fue tan cierto que éste tuvo que extenderse unos años más para poder ser desarrollado como lo planeaba Gaos. La organización estaba estructurada a lo largo de tres bloques: “El primero, el del 39 –menciona Gaos–, expliqué la parte griega; el segundo, el del 40, la parte cristiano-medieval; en el tercero, y en el de este pasado 41...la parte

²⁰⁷ *Ídem.*

²⁰⁸ Además, Gaos mantuvo una relación intelectual con Reyes desde tiempo atrás, “cuando el escritor regiomontano se encontraba exiliado en España y el joven asturiano leía los ensayos que aquél publicaba en las editoriales Calleja y Calpe, así como en los periódicos El Sol y El imparcial. A ello se debió, explicó tiempo más tarde, que hasta no conocerlo en persona Gaos lo tuviera por español”, en Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México, una biografía intelectual 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015, p. 63.

²⁰⁹ Aurelia Valero Pie, *José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*, en *Historia Mexicana*, Vol. LXIII, Abril-Junio 2014, Núm. 4, México, El Colegio de México, p. 1762.

moderna, reducida al cartesianismo”, –aunque éste último bloque sólo abarcaría la mitad de lo planeado por su autor, por lo que se extendería para concretar lo estipulado²¹⁰.

Aquel curso en el que participó O’Gorman y del cual surgiría la publicación de su texto sobre *La conciencia histórica de la Edad Media* bajo la editorial de El Colegio de México²¹¹, sería el escenario del inicio de una amistad que se prolongaría toda una vida entre enseñanzas, autores y textos. A decir de Eugenia Meyer, para O’Gorman:

Aquellos fueron años decisivos: ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, primero como estudiante y, a partir de 1940, como profesor. Parecía entonces que su destino estaba sellado. En el viejo edificio de Mascarones entró en contacto directo con el filósofo mexicano Antonio Caso, con quien pronto estableció una perdurable amistad. Allí también tuvo lugar el feliz encuentro con José Gaos.²¹²

La genialidad de O’Gorman sería reconocida por el maestro, y éste, al mismo tiempo, sería la referencia intelectual del alumno. Parece que el reconocimiento se hace expreso en el momento en el que Gaos elogia el prólogo que realiza Edmundo O’Gorman a la *Historia natural y moral de las Indias* del padre Joseph de Acosta. A decir de Gaos, es O’Gorman quien “no ha dejado de reconocerme privadamente lo que en punto a filosofía y metodología encontró en mi cátedra para su trabajo”.²¹³ Pero el maestro afirma su amistad y el aprendizaje recíproco emanando del acercamiento entre los dos pensadores cuando afirma: “debo a O’Gorman tantas informaciones y sugerencias en materia histórica, y aun otras, como él pueda deberme en la filosófica y metodológica –fecundación mutua que es la de la máxima fecundidad a que puede aspirar la labor de cátedra y amistad intelectual alguna”.²¹⁴

De esa relación entre maestro y alumno dejó constancia Justino Fernández, otro de los discípulos de Gaos y uno de los más allegados personajes en la vida de O’Gorman, cuando indicaba que desde su arribo a México “Gaos distinguió los trabajos históricos de Edmundo

²¹⁰ José Gaos, *Epistolario y papeles privados*, p. 226.

²¹¹ Edmundo O’Gorman, *La conciencia histórica de la Edad Media*, México, El Colegio de México, 1942, pp. 56, también en Edmundo O’Gorman, *Historiología, teoría y práctica*, Álvaro Matute (comp.), México, UNAM, 2007, pp. 29-66.

²¹² Eugenia Meyer, *El oficio de historiar*, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004, p. 17.

²¹³ José Gaos, *op. cit.*, p. 217.

²¹⁴ *Ídem*.

y estimó su capacidad intelectual”.²¹⁵ Así lo mostraba el propio Gaos cuando, al ingreso de O’Gorman en la Academia Mexicana de la Historia, no mostraba reparo para elogiar las cualidades del historiador mexicano:

Puede preguntarse: ¿qué deberá la manera que tiene O’Gorman de concebir y cultivar la Historia, no ya a sus dotes intelectuales, a esa cabeza que es una de las vistas más penetrantes y originales de mayor potencia arquitectónica de cuantas he conocido hasta hoy, sino a las demás características de su personalidad, a su genealogía, a su educación, a su condición social, a sus gustos, comportamientos, maneras?²¹⁶

Pero aquella amistad estaba arraigada sobre todo en el trabajo intelectual que ambos articularon a través de su pensamiento²¹⁷. Así fue que en 1941, O’Gorman acudiría a las clases que sobre el pensamiento moderno impartiría Gaos –que era “continuación del programa del curso de Introducción a la filosofía”²¹⁸–, donde éste último enfocaba sus reflexiones en los postulados que habían dado paso al olvido esencial de la metafísica. La justificación de Gaos sobre el tema radicaba en una distinción epistemológica de corte histórico, que plasmará también O’Gorman en un texto publicado tan sólo un año después. La problemática surgía a partir de un momento que implicaba el cambio en la forma de concebir el mundo, aquella mediante la cual “se termina el pasado puro de la filosofía”.²¹⁹ De tales reflexiones, junto con el ya mencionado seminario abocado al pensamiento en lengua española sobre América –que se presentó en 1941–, O’Gorman publicaría sus reflexiones acerca de los *Fundamentos para la historia de América*²²⁰.

El texto en cuestión es de suma importancia, debido a que su autor plantea en primera instancia el proceso de “La conquista filosófica de América” y la traducción en concepto del “Nuevo Mundo” por parte del pensamiento europeo. Ese texto que lo encaminó a cuestionarse durante los próximos años sobre el tema americano, y que lo condujo con el

²¹⁵ Justino Fernández, *Edmundo O’Gorman, su varia personalidad*, citado en Aurelia Valero Pie, *José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*, en *Historia Mexicana*, Vol. LXIII, Abril-Junio 2014, Núm. 4, México, El Colegio de México, p.1766.

²¹⁶ Archivo José Gaos, Folder 2, Carpeta 49, Folio 38091-38094.

²¹⁷ En el archivo José Gaos se pueden revisar por ejemplo, las cartas que recibió Gaos de O’Gorman, cuando éste visitó Inglaterra por cuestiones académicas en el año de 1947, la cercanía y el aprecio del alumno por el maestro se expresa de la manera más elocuente posible y hace evidente que aquella amistad era acaso más cercana de lo que se podría pensar. Véase Archivo José Gaos, Fondo 2, Carpeta 49, Folio 38138.

²¹⁸ José Gaos, *op. cit.*, p. 214.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 227.

²²⁰ Edmundo O’Gorman, *Fundamentos para la historia de América*, México, UNAM, 1942.

tiempo a la elaboración del que es considerado su más importante trabajo histórico, debe ser pensado como el resultado de la intersección entre diversas posibilidades que se conjuntaron a mediados del siglo XX, posibilidades que bien pueden pensarse como una derivación de su relación estrecha con José Gaos y por la pregunta sobre América como un ente histórico.

3. Los fundamentos de un concepto

Con el título *Fundamentos para la historia de América* publicado en 1942, O’Gorman buscaba dar cuenta de la forma en la que el llamado “Nuevo Mundo”, en el momento de su aparición ante los ojos extranjeros, deviene en un problema para la cultura de Occidente. Problema serio, ya que este implicaba el cuestionamiento profundo acerca de la presencia de un ente nuevo por parte de una cultura que transitaba, según O’Gorman, entre dos épocas. La idea de un “Nuevo Mundo” es por eso problematizada por el historiador-filósofo de forma magistral, al explicar que sólo era posible concebir tal idea a partir de la tradición filosófica que provenía de la Edad Media. Antes de que pudiera ser nombrado aquel “Nuevo Mundo”, debía fundamentarse su aparición, y para eso, era necesario convertir aquel ente en objeto de interrogaciones, las cuales, en sentido estricto, debían ser resueltas en todos los aspectos posibles. “Con América a la vista –nos dice el autor–, el europeo se hace esta urgente y fundamental pregunta: este mundo recién aparecido, ¿es o no es en esencia un mundo igual al conocido? Esa América, ¿se comportará o no se comportará de acuerdo con la visión y la idea que ya se tiene sobre el mundo? Pregunta que en definitiva se traduce en la tremebunda duda de si la realidad americana participa o no de la misma naturaleza que el resto de las cosas y de las criaturas”.²²¹

La presencia de lo que aparece pone a prueba, como diría O’Gorman, la vigencia de las convicciones y el sistema de ideas en que se sustenta la vida y la cultura europeas de entonces. Es por eso que el concepto de “Nuevo Mundo” es previo al de América, ya que este último sólo se instituye cuando las preguntas sobre aquel, son resueltas al momento de incorporar el objeto aparecido a la propia cultura occidental. En otras palabras, “el nombre

²²¹ *Ibid.*, p. 87.

de Nuevo Mundo, que antes de nombre fue un concepto, es la más elocuente expresión de la duda”.²²²

O’Gorman desprenderá de aquel problema una operación sencilla: cuando se corrobore la presencia de aquel “Nuevo Mundo” en la tradición epistemológica, su existencia podrá ser asimilada dentro de la cultura occidental europea. Pero precisamente eso es lo que pondrá en crisis los fundamentos epistemológicos y políticos de toda una época. La sentencia de O’Gorman acerca de que “no hay más que un mundo”²²³, debe entenderse en ese sentido. Era necesario por tanto acudir a las referencias intelectuales para saber si se tenían registros que justificaran la presencia histórica de aquel ente nuevo. “Preguntar si los antiguos y los Padres supieron de América –escribe O’Gorman–, es el modo científico y preciso de expresar la duda, y es, también, la primera tentativa por satisfacerla. Si los antiguos supieron de esas tierras, todo estaba a salvo, porque, *eo ipso*, quedaban incluidas dentro de las convicciones e ideas vigentes acerca del mundo”.²²⁴ De ser así el caso, no habría problema en poder establecer una relación epistémica *bis a bis* con aquel ente radicalmente nuevo.

La justificación, por tanto, se daría a través de métodos que eran en cierta medida contradictorios, y así lo ameritaba la época. Por un lado se podía realizar aquella justificación de la existencia de América a través de las referencias históricas tales como Aristóteles, Séneca, Estrabón, Tolomeo, etc., y por otro lado, se podía realizar una fundamentación partiendo de los sentidos que le daban validez en aquel momento al mundo dentro del cual se vivía, que fueron a saber, la vista y la contemplación. En cierta medida ya se tenía una idea de lo que se vería en ese “Nuevo Mundo”, o de lo que “se supone que se debía ver”. A decir de O’Gorman “importa mucho tener bien presente que descubrir el Nuevo Mundo significó, ante todo, contemplarlo, ir a verlo”²²⁵ y esto significaba en todo caso presuponer una idea de lo que podía existir en América.

Pero el elemento radical consistía en introducir la razón cartesiana a la vida del propio continente americano, a partir del hecho de que la experiencia no coincidía con la tradición escrita, o en otras palabras, lo visto no coincidía con lo estipulado. Es así como debía de

²²² *Ibid.*, p. 98.

²²³ *Ibid.*, p. 44.

²²⁴ *Ibid.*, p. 97.

²²⁵ *Ibid.*, p. 92.

realizarse una nueva forma de justificar la presencia de América para Occidente, y es eso a lo que llamó O’Gorman, “La conquista filosófica de América”. El meollo del asunto se puede comprender en la medida en la que O’Gorman entiende aquel proceso como una forma de darle un sentido específico a aquel ente que surgió “de las aguas del Océano”, que fue además “la vía por la cual el europeo traduce en concepto a América”.²²⁶ Conforme avanza la lectura, O’Gorman analizará el proceso emanado del siglo XVIII y mediante el cual América se convierte en fuente histórica de atraso y degradación natural. El llamado proceso de “La calumnia de América”, evidenciaría el momento en el que Europa realiza una autoafirmación que la supone como culminación progresiva de la historia, dejando al nuevo continente sólo como posibilidad de aquella meta. Circunscrita al ámbito de la filosofía de la historia y a la idea de América dentro de ese proceso histórico, la reflexión de O’Gorman finalizaría dejando la advertencia del análisis que pudiera desarrollar aquellas cuestiones, lo que ciertamente va a realizar años después²²⁷.

Con las enseñanzas filosóficas emprendidas por Gaos, y gracias a su labor historiográfica enfocada en América, O’Gorman tenía como punto de partida expreso el tema metafísico en el que se encontraba América al momento de su “descubrimiento”. Con sus *Fundamentos*, daba inicio a un esfuerzo intelectual que puso como su centro de interés el tema americano. Para O’Gorman, la escolástica sería aquello que desaparecería con el arribo de la modernidad y que debía quedar en el pasado, en la medida en la que sus postulados ya no satisfacían las dudas que sobre el llamado “Nuevo Mundo” se tenían al momento del llamado “descubrimiento”. Así es como O’Gorman sitúa dentro de los grandes temas y preocupaciones auténticas y constitutivas de la cultura occidental al tema americano, que como se había visto hasta ese momento era sólo un tema secundario o de menor trascendencia. Es de hecho en el momento en el que constelan las circunstancias en las que se encuentra O’Gorman, en que pudo realizarse ese re-planteamiento que sobre América pero también sobre Occidente, se tuvo a bien hacer. Sólo en esa medida se

²²⁶ *Ibid.*, p. 87.

²²⁷ Nos referimos a *La idea del descubrimiento de América* que publicará en 1951. Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1951, 417 pp.

entiende el lugar desde donde se inscribe el pensamiento que hicieron surgir personajes como O'Gorman y José Gaos.

Pero la influencia del filósofo español ejercida sobre el historiador mexicano no se limitó al programa planteado en sus seminarios de filosofía. Dicha influencia fue de mayor relevancia y se puede comprender a través de una doble temática problematizada por O'Gorman a lo largo de su vida como historiador. La primera radicaría en la crítica hacia la tradición historiográfica moderna. La segunda, estaría conformada por las lecciones de fenomenología emprendidas por Gaos a partir de 1942, y surgidas o articuladas gracias a las traducciones llevadas a cabo por el filósofo español sobre la magna obra de Martin Heidegger titulada *El ser y el tiempo*²²⁸. A estas dos empresas dedicaremos nuestros siguientes apartados.

4. La crisis y el porvenir: hacia la autenticidad de la ciencia histórica

A mediados del siglo XX se desarrolló en México una forma distinta de concebir el pasado que permitió considerar las características mediante las cuales se articulaba la escritura de la historia además de considerar la posición misma de quien la escribía. Las prácticas asumidas por algunos historiadores de esa época fueron resultado de la complejidad que adquirió la disciplina histórica desde al menos un siglo antes en países europeos como Alemania y Francia, respondiendo a un síntoma común emanado de la modernidad y de la relación que con el pasado se entabla en dicha experiencia. De tal manera que algunos de los fundamentos tradicionales entraron en crisis, y, a pesar de que algunos de ellos continuaron reproduciéndose, no escaparon a los cuestionamientos que la propia disciplina histórica les impuso.

La novedad acaso radicaba en que se posicionó en el centro del debate al propio historiador: sus aspiraciones, causas, motivos y aquello que lo guiaba o conducía a estudiar el pasado no estaba exento de su propia condición histórica. La misma disciplina se introdujo entonces en un debate que formuló con amplitud los conceptos de teoría y método, que, si bien ya existían desde antes, aún no habían expresado la radicalidad que

²²⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Traducción, introducción y notas de José Gaos, México, FCE, 1951, pp. 479.

ahora se presentaba como un tema fundamental para la producción del discurso histórico²²⁹. Se entendía de alguna manera que el *acontecimiento* quedaba diluido en el instante mismo de su realización, por lo que no se podía hablar de una historia “objetiva”. Pero además se concebía también el problema de la condicionalidad de toda historia como construcción que surge desde un *aquí* y un *ahora*, es decir, su producción desde el presente.

Edmundo O’Gorman había percibido tales diferencias constatadas por un momento sumergido entre las condiciones temporales que afectaban directamente no sólo al historiador –como un sujeto él mismo histórico–, sino al propio objeto de su estudio, que hasta ese momento se creía inmutable. “Porque esto es lo decisivo –mencionaba O’Gorman–: por los años que corren, la manera hoy tradicional de concebir la verdad histórica, es decir, a lo siglo XIX, atraviesa por un estado de honda crisis del cual ya no podrá salvarse, y justamente el anhelo de querer mantenerla, so capa de pureza, al margen de las corrientes del pensamiento vivo de nuestro tiempo es deseo que delata su decadencia; pero la historia pasa con indiferencia suprema cerca de quienes se obstinan, en nombre de los que sea, en rehuir sus sollicitaciones”.²³⁰ Para O’Gorman no sólo existía un síntoma de crisis en la propia disciplina histórica, sino que ésta debía de modificarse entendiendo los límites que surgían del propio presente. Fue en ese sentido que O’Gorman desarrolló –aunque no fue el único– una serie de planteamientos que derivaron en una crítica que señalaba sobre todo, el ideal perseguido de la lectura literal histórica, en donde básicamente a través de una operación documental, se podía acceder al pasado “tal y como sucedió” y condicionando a la historia como una cosa que “no podía tener ninguna influencia sobre la vida”. Para O’Gorman, se trataba de un momento que no tenía marcha atrás, sobre todo porque la crítica planteada hacia los postulados tradicionales era imposible de eludir. En el mejor de los casos, se podía pensar en un aplazamiento de la tradición historiográfica, pero ésta, ya no tenía como una de sus posibilidades el ignorar los desafíos en los que la disciplina histórica se encontraba sumergida: “Colúmbrese, entonces –menciona

²²⁹ Pueden verse con respecto a la llamada “disputa” por el método y posición en torno a la historiografía de los años cuarenta del siglo XX los siguientes textos: Álvaro Matute (comp.), *La teoría de la historia en México 1940-1973*, México, SEP Setentas 126, 1974, 207 pp., Carmen Ramos, *Edmundo O’Gorman como polemista*, en *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, Juan Ortega y Medina (editor), México, UNAM, 1968, pp. 49-72., Conrado Hernández, *Edmundo O’Gorman. Idea de la historia, ética y política*, México, El Colegio de Michoacán, 2006, pp. 46-53., y Abraham Moctezuma Franco, *La historiografía en disputa. México 1940*, México, INAH-BUAP, 2004, 210 pp.

²³⁰ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 2000, p. 5.

O’Gorman— la enorme revolución que está en puerta para la ciencia histórica, y tanto, que significará, no ya la simple renovación de los estudios históricos tal como se vienen concibiendo tradicionalmente, sino en primer término su total destrucción”.²³¹

Pero aquella “revolución” de la disciplina histórica, sólo encontró la posibilidad de su aparición gracias a su antecedente inmediato. La llamada escritura de la historia que se había desarrollado en México desde al menos un siglo antes, debe sus inicios a una postura política liberal que veía en el pasado el origen y el surgimiento de una nación. Ésta era en estricto sentido, producto de una articulación temporal que veía en el futuro el hilo conductor de su pasado y su presente inmediato. Fue así como se propicia la constitución de una estructura encargada de legitimar un cúmulo de narrativas históricas, las cuales tienen su ejemplo más claro en la construcción que se concibe en el siglo XIX de algo que no había existido con anterioridad: la propia idea de nación²³².

En México las cosas no pudieron ser distintas. Ya para la segunda mitad del periodo decimonónico, se sentaron las bases para la formulación de un idioma característico de la disciplina, al tiempo que se crearon un conjunto de instituciones que prefiguraron la condición profesional de la ciencia histórica. El objetivo estaba claro, ante las rupturas generadas a partir de la separación con la metrópoli española, las invasiones extranjeras, y gracias a las consecuencias de la guerra interna entre conservadores y liberales —siendo estos últimos lo que tomaron el lugar triunfal—, la historia se concibió como lugar de unificación en la composición de la nación. Los límites de aquella manera de proceder en el estudio de la historia parecen ser evidentes, “en la medida en que se trata de construir una memoria universal de lo mexicano, una de sus reglas será la de producir un tipo de escritura que no dependa de las condiciones regionales, lingüísticas o etnográficas de los grupos y comunidades que componen la nación”.²³³ Se podría decir que la diferencia o la pluralidad de sentidos que confluían en un mismo sitio como lo era la “nación” —aunque de forma

²³¹ Edmundo O’Gorman, *El engaño de la historiografía* (1946), en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004, p. 186.

²³² “La historia elemental de México es la historia de un Estado empeñado en la construcción de una nación. Fue una empresa realizada desde "arriba" y dedicada a homologar el complejo rompecabezas de reinos, fueros y pueblos que componían el complejo mapa social y cultural de Nueva España.”, véase Ilán Semo, *¿El Estado Mosaico?*, en *Revista Fractal*, n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 163-175.

²³³ Guillermo Zermeño, *Imparcialidad, objetividad y exactitud*, en *Revista Historia y Grafía*, No 20, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2003, p. 71.

imaginaria—, se sacrificaban a favor de la unidad política²³⁴. Pero esa posibilidad sólo se concibió a partir de las características que se le imputaron a la historia como un discurso imparcial y objetivo, lo que es posible de entender mediante la instauración de un *régimen de verdad*, mismo que se construye en un determinado momento y que funge como elemento fundamental de ciertas prácticas de gobierno para dar dirección a un conjunto de personas que se asimilaban diferentes²³⁵.

Como casi todas las historias producidas en el siglo XIX, los relatos que se configuraron en México para desarrollar el ideal de nación, partían de una operación de vinculación entre dos planos de experiencia distintos. La posibilidad del ideal futuro debía de legitimarse a partir de las historias que se producían como un saber legítimo (entiéndase de la producción de un discurso sobre el pasado), lo que daba lugar necesariamente al hecho de que esas historias se postularan desde la dimensión de lo político. Hay muchas particularidades que así lo sugieren. El lenguaje adoptado por esta singular forma de escribir historia, por ejemplo, sólo se comprende en su relación estrecha y constante con los espacios académicos inclinados al desarrollo del discurso histórico. Las agendas y los programas gubernamentales así lo confirman en el momento de la formación de instituciones que impulsaron el conocimiento histórico. Esas instituciones pueden pensarse precisamente como espacios o lugares que activaron un vínculo cercano entre lo político y sus implicaciones con el pasado. Desde ahí pueden situarse instancias como el Archivo General de la Nación, el Instituto de Geografía y Estadística o la Academia Nacional de Historia y de la Lengua, instancias que tenían como principal objetivo producir una idea común entre la diversidad misma de un ente político emergente²³⁶.

Al tiempo que se buscaba crear una especie de “ciudadanía republicana” que diseminara las dificultades que se presentaban en torno a la unidad política, surgían elementos que se regían por su contenido histórico en la búsqueda de aquel objetivo. Eso explica la aparición de textos como son el *Diccionario universal de historia y geografía*, o del *Diccionario*

²³⁴ Véase al respecto el pertinente estudio de Benedict Anderson, *Comunidades imaginarias*, México, FCE, 1993, 315 pp.

²³⁵ El concepto de *régimen de verdad* es desarrollado por Michael Foucault en su texto intitulado *Nacimiento de la biopolítica*, ahí hace explícita la relación entre práctica de gobierno y régimen de verdad, México, FCE, 2007, pp. 43-67.

²³⁶ Para un estudio sobre la instituciones de corte histórico desde la época decimonónica hasta la segunda mitad del siglo XX puede verse, Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002, pp. 151-183., y Javier Rico Moreno, *Pasado y Futuro en la Historiografía de la Revolución Mexicana*, México, CNCA-INAH/UAM, 2000, pp. 142-150.

*geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*²³⁷, los cuales dieron cuenta de la formación de una “identidad común” que tenía sus raíces en el pasado. No hay que olvidar, además, que en esos momentos se crea el proyecto para redactar la célebre obra *México a través de los siglos*, un texto que buscaba hacer a un lado, a cambio de una identidad nacional, los conflictos internos que desbordaban los propios límites geográficos, históricos y políticos de aquello que se quería conformar.

Las narrativas históricas del siglo XIX estarán por tanto avocadas a un aspecto moral característico de la modernidad que sustituye de alguna manera el viejo plano providencial. En ese despliegue, se manifiestan dos características singulares: transmitir enseñanzas derivadas de la experiencia del pasado, y fungir como un tribunal que filtre los acontecimientos positivos o negativos del pasado. En otras palabras, “al tiempo que se imparte justicia sobre el pasado se promueve la formación del ciudadano universal mexicano”.²³⁸

En resumen, la nación como lugar de soberanía, acapara el dominio de la escritura de la historia en su condición de verdad. Es algo parecido a lo que Michael Foucault detectó en su conocido estudio titulado *Defender la sociedad*, en cuanto al uso de la historia como un contrasaber en pleno siglo XVII, en el momento en el que el papel y participación de la nobleza se debilita ante el soberano, debido sobre todo a la sustitución del espacio político que ocuparía la burguesía. Pero no sólo eso, el cambio se daría sobre todo en el ideal de nación que la historia podría configurar²³⁹.

Aunque las condiciones pueden ser distintas, el análisis de Foucault conlleva a comprender las potencialidades que la historia adquiere para situarse en el mundo de lo

²³⁷ *Ibid.*, pp. 155-157.

²³⁸ Guillermo Zermeño, *Imparcialidad, objetividad y exactitud*, p. 73.

²³⁹ Dirá Foucault: “Cuando el rey, para conocer sus derechos, interroga a los escribanos y jurisconsultos, ¿qué respuesta puede obtener, como no sea un saber establecido desde el punto de vista del juez y el procurador que él mismo ha creado y en el que, por consiguiente, no es sorprendente que encuentre, con toda naturalidad, las alabanzas de su propio poder (alabanzas que, por otra parte enmascararán tal vez las sutiles desviaciones de poder efectuadas por los procuradores, los escribanos, etcétera)? [...] Contra ese saber de los escribanos, la nobleza quiere hacer valer otra forma de saber que será la historia. Una historia que tendrá como característica situarse fuera del derecho; [...] Detrás de la historia del derecho, se trata de despertar compromisos no escritos, fidelidades que, sin duda, carecieron de letras y textos. [...] Hasta ese momento, la historia nunca había sido más que la historia que el poder se contaba sobre sí mismo, la historia que el poder hacía contar sobre sí: la historia del poder por el poder. Ahora, la historia que la nobleza comienza a contar contra el discurso del Estado sobre el Estado, del poder sobre el poder es un discurso que va a hacer estallar, creo, el funcionamiento mismo del saber histórico”, en Michael Foucault, *Defender la sociedad*, Curso en el Collège de France (1975-1976), México, FCE, 2001, pp. 126-128.

político. Por esa misma razón la historia será campo de disputas entre liberales y conservadores, una disputa que como pudo verse posteriormente, duró poco más de dos siglos, y en cualquier momento podría reactivarse. Así Foucault dirá sobre la historia, que ésta alcanzara desde el siglo XIX una correlación importante entre derecho público y pedagogía, algo que ciertamente puede ser aplicado para el caso mexicano, justo cuando el enseñar historia o transmitir el discurso histórico a los “próximos ciudadanos” depende del lugar desde donde es emitido. Al final, y a pesar de las disputas que podía generar un *contrasaber* histórico, sólo el discurso oficial pudo introducirse en el imaginario que permitió conformar el ideal de nación. No era que no se pudiera escribir historia desde otros sitios, pero la relevancia de las historias emanadas de las instituciones oficiales era la que tendría mayor peso entre la población, ya que estaría sustentada a través del concepto de *verdad* derivado del triunfo liberal.

Foucault se dio cuenta de ese desplazamiento del saber histórico cuando se conjuntaron sociedades por medio de la construcción de un pasado común proyectando cierta idea de futuro, conjuntando intereses y posiciones políticas:

Ese algo que en lo sucesivo habla en la historia, que toma la palabra en la historia, y del que ésta va a hablar, es lo que el vocabulario de la época designa con el término “nación”. En esa época, la nación no es, de ningún modo, algo que se defina por la unidad de los territorios o por una morfología política determinada o un sistema de sujeciones a un *imperium* cualquiera. La nación carece de fronteras, de sistema de poder definido, de Estado. La nación circula detrás de las fronteras y las instituciones. La nación o, mejor, las *naciones*, es decir, los conjuntos, las sociedades, los agrupamientos de personas, de individuos que tienen en común un estatuto, costumbres, usos, cierta ley particular —pero ley entendida mucho más como regularidad estatutaria que como ley estatal—. La historia se va a referir a esto, a esos elementos. Y son éstos, es la nación la que tomará la palabra.²⁴⁰

De ahí surgirán como bien lo apunta su autor, los conceptos fundamentales de nacionalismo, así como las nociones de raza y clase²⁴¹. La historia decimonónica deviene en campo de disputas, en tribunales y condenas por medio del pasado, cosa que se hace

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

²⁴¹ O’Gorman asumía la misma idea de Foucault al criticar el sentido utilitario que se le daba a la historia cuando mencionaba que: “Desde entonces la historiografía queda unida al destino de la aventura nacionalista. Ya no habrá sistema de gobierno, no habrá plan de acción política, de paz o de guerra; no habrá proyecto de reforma social o legislativa que no invoquen como justificación y garantía la experiencia del pasado y que no descansen en alguna interpretación historiográfica. Todo, los éxitos y los fracasos, las maldades y las acciones heroicas y virtuosas quedará referido a los fallos del alto ‘Tribunal de la historia’”, en Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia histórica*, pp. 28-29.

posible gracias a los documentos y a la “verdad” que se desprenderá de ellos. En conjunto, la multiplicidad de espacios y temporalidades que estaban en juego implicaban un problema que podía amenazar el ideal de nación que se pretendía instaurar, y fue, mediante el relato histórico, como pudo superarse la diferencia radical entre lo plural y lo singular.

Si bien la etapa del pensamiento histórico decimonónico en México es particular en cuanto que administra la producción de la historia con base en los criterios ya mencionados, es sólo hasta principios del siglo XX, cuando la forma de escribir historias deviene en un problema que se traduce en los conceptos de “teoría” y “método” que no habían sido desarrollados con profundidad en momentos anteriores. Los planteamientos teóricos e historiográficos de la segunda mitad del siglo XIX son escasos, y los pocos que existen no son, en sentido estricto, estudios teóricos²⁴², sino textos que se interesan por la enseñanza de la historia y sus contenidos²⁴³. Precisamente la respuesta a estas cuestiones radica en el hecho de que la confección de una historia nacional contenía un carácter moralizante y aglutinador, que como ya se ha mencionado buscaba la unidad entre las diferencias.

Pero para el siglo XX la relevancia sobre las posturas teóricas o el método asumidos por los historiadores, se inserta en un horizonte de mayor complejidad. O’Gorman fue uno de los historiadores que se postuló por la necesidad de una teoría que, no alejada de la filosofía, pudiera explicitar las condiciones de verdad en las que se insertaba el historiador en el momento de producir un discurso sobre el pasado. Su postura provenía principalmente –aunque no necesariamente sólo de ellos– de tres personajes que lo condujeron a plantear no sólo el problema de una crisis de los fundamentos históricos, sino además de su superación, y que fueron a saber, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset y José Gaos²⁴⁴. La postura que compartía O’Gorman con ellos coincidía en un punto radical que no había

²⁴² O’Gorman precisamente justificará esa afirmación en *Crisis y porvenir*, pensando en la teoría como momento de reflexión de lo que se construye como el objeto de estudio de la historia, no como el ocultamiento de los objetivos que se precisan.

²⁴³ Véase el *Estudio introductorio* de Álvaro Matute en *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, UNAM-FCE, 1999, pp. 13-48.

²⁴⁴ Más adelante también se abordará la influencia de personajes como Oswald Spengler, Alphonse de Waehrens o Hegel. Sin embargo cabe resaltar también la influencia en O’Gorman de pensadores como Nietzsche, Collingwood, Scheler, entre muchos otros.

sido integrado al lenguaje de la disciplina histórica y que modificaba totalmente el sentido con el cual se entendía hasta ese momento la historia.

En ese sentido, se encuentran por lo menos tres elementos presentes en la obra de O’Gorman, mediante los cuales asume una postura crítica de aquello que él llamo “historiografía tradicional” y que redefinirían los estudios históricos en una nueva posición auto-reflexiva. En primer lugar se encontraría la crítica hacia la cosificación del pasado como condición de posibilidad para ocultar la estructura y propósitos de la disciplina histórica. Aquí, O’Gorman se da cuenta del alejamiento que se instaura entre presente y pasado gracias a esa primera condición de posibilidad, condición que, en todo caso hace de ese pasado un “cadáver” y que O’Gorman –parafraseando las palabras de Ranke– define como algo que “no puede tener ninguna influencia sobre la vida”. Situando así uno de los elementos constitutivos de las filosofías de la historia, O’Gorman menciona que de esa manera el ser humano “se enajena su propio pasado que será comprendido en lo sucesivo como una cosa más entre las otras cosas del mundo”.²⁴⁵ En segundo lugar se encuentra la crítica hacia el régimen de verdad fundamentado en las fuentes y el método científico naturalista. Una vez que se cosifica el pasado es posible que se aspire a un saber verdadero y demostrable, ya que, las pruebas que radican en las “fuentes” o “materiales” así lo sugieren, buscando “elevar a la historia a la dignidad de la ciencia”. Para O’Gorman, esa aspiración hacia la verdad se presenta como un “sutil disfraz” que va ocultando los propósitos utilitarios que se buscaban a través del pasado²⁴⁶. Su eficacia se sustenta entonces con la idea de “método” que hace posible separar al presente con la idea de aspirar a una verdad acerca de su pasado. En otras palabras, lo que sucede es que se oculta la posibilidad de comprender a la historia como un conocimiento que se utiliza para cumplir con ciertos propósitos de la época, que como hemos mencionado con Foucault y que también comparte O’Gorman, tienen que ver esencialmente con el surgimiento de las naciones en una relación entre régimen de verdad y prácticas de gobierno. Así la verdad a la que aspira la concepción tradicional de la historia hace insalvable la relación del pasado con la vida:

²⁴⁵ Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia histórica*, p. 56

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

El convencimiento por parte del historiador de que su actividad científica nada tiene que ver con su propia vida y con las exigencias de su época, es la primera regla del juego. Ranke está absolutamente convencido de que su método ofrece una verdad que describe fiel y auténticamente la realidad en sí del pasado; verdad absoluta y eterna. No repara, sin embargo, que en semejante convencimiento estriba, para su época, la utilidad instrumental de la historiografía. Dadas las convicciones filosóficas de entonces, sólo afirmando que a la historia le era indiferente la vida, podía aquélla servir eficazmente a las necesidades de ésta. La gran faena de Leopoldo von Ranke consistió en encerrar esa paradoja en un sistema, cuyo método es una réplica del método científico naturalista. Por eso, con lógico rigor, Ranke dirá que “solamente merece el nombre de verdadera, aquella ciencia que sea independiente de la vida”.²⁴⁷

La discusión sobre el método y su relación con la verdad fue de esa manera denunciada por O’Gorman debido a que el concepto de método, privilegiaba su acepción hacia el principio de la investigación documental o de fuentes. Sin embargo, para O’Gorman debía de reconocerse en el concepto de método una segunda acepción que estaría conformada por la capacidad imaginativa y discursiva para la escritura de la historia, lo cual defendió durante toda su carrera como historiador²⁴⁸.

Puede decirse que O’Gorman consideraría la verdad histórica como algo que no podía encontrarse en las cosas –como en las fuentes o los documentos–, o como algo a lo que se podía aspirar “objetivamente”, sino como aquello que sólo puede conseguirse en tanto se explicita su estructura particular, es decir, reconociendo que somos “nosotros” los que “fundamos” esa verdad:

Es decir, vemos, si vemos lo que realmente vemos, que cada generación siente la necesidad de escribir su historia, la historia de su pasado; pero naturalmente, escribirla desde su punto de vista, es decir, desde su peculiar situación o circunstancia. Cada generación tiene la necesidad ineludible de enfrentarse con su pasado, su realidad vital, y por lo tanto, cada generación pronuncia su verdad, que es la verdad *histórica* de los hombres que compusieron esa generación; verdad que, por lo mismo, no puede ser, aunque lo pretenda, la verdad de otras generaciones, ni anteriores ni venideras, pero que, no obstante, es verdad verdadera.²⁴⁹

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁴⁸ Pueden verse al respecto los esclarecedores ensayos realizados por O’Gorman sobre ese mismo tema en años posteriores: Edmundo O’Gorman, *Fantasmas en la narrativa historiográfica* (1991), en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004., y Edmundo O’Gorman, *La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador* (1976), en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004.

²⁴⁹ Edmundo O’Gorman, *Sobre el problema de la verdad histórica* (1945), en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México*, México, SEP Setentas 126, 1981, p. 38.

En tercer lugar se encontraría la crítica a lo que O’Gorman llama a partir de Heidegger, la “inautenticidad” de la visión tradicional de la historia, en su incapacidad de considerar la historicidad de la propia disciplina, es decir sus condiciones de posibilidad desde el presente²⁵⁰. Lo que buscaba O’Gorman, en resumen, era hacer notar que la disciplina histórica sólo podía fundamentarse a partir del reconocimiento de su propia condición histórica como un conocimiento relativo a nosotros, a nuestro presente, a nuestra vida. Al no volcarse sobre sí misma en su condición histórica, la disciplina histórica se olvida de que ella misma construye sus límites, sus fundamentos y su estructura, es decir sus condiciones de posibilidad que sólo pueden cumplirse para ese momento.

Pero O’Gorman no se queda sólo en la crítica, sino que su estudio aspira a superar aquellos postulados tradicionales mediante la única vía posible: “su destrucción total”. La forma de escribir historia que hasta ese momento se había desarrollado se negaba a “reconocer a la existencia como histórica, a reconocer la historia como propia y a reconocerse en ella, lo que es al fin y al cabo la negativa a admitir su propia temporalidad y la de la verdad que alcanza”.²⁵¹ Así para O’Gorman, la autenticidad de la reflexión histórica va a radicar en su capacidad de mostrar “la estructura del ser con la cual se dota al pasado”.²⁵² De ese modo O’Gorman define a la historiografía desde el punto de vista de lo verdadero, “como la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia”.²⁵³ Finalmente para O’Gorman, “la condición constitutiva” de la escritura tradicional de la historia radicaría en una posición que la define en su incapacidad más radical, y que es a saber, la de “no comprender la historia”.²⁵⁴

²⁵⁰ O’Gorman define junto con Heidegger a la historicidad como un modo de la temporalidad: <<Esta, como aquélla, pueden concebirse según las maneras auténtica o inauténtica de *ser*. Sólo se vive auténticamente la temporalidad si se mantiene la conciencia de la unidad esencial de la vida, que consiste en consentir a sabiendas ser cada uno “su futuro y su pasado, afrontando el presente”>>., en Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia histórica*, p. 225.

²⁵¹ Eduardo Blanquel, *Edmundo O’Gorman y La invención de América*, en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario 1976*, México, UNAM-FFyL, 1978, p. 53.

²⁵² Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia histórica*, p. 269.

²⁵³ *Ibid.*, p. 257

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 198

5. Heidegger y O'Gorman: la pregunta por la existencia de América y el anuncio de la invención

En 1938, fueron publicados en México los poemas que sobre el tema de la muerte había redactado el escritor, poeta y dramaturgo, Xavier Villaurrutia. Titulados bajo el nombre de *Nostalgia de la muerte*, los versos en cuestión contenían una dimensión que parecía inexplorada hasta ese momento, dimensión que consideraba la muerte como corolario de la existencia humana. El colofón de aquellos poemas, titulado “Décima muerte” daba inicio buscando abrir la comprensión de la insalvable separación entre vida y muerte:

¡Qué prueba de la existencia
habrá mayor que la suerte
de estar viviendo sin verte
y muriendo en tu presencia!
Esta lúcida conciencia
de amar a lo nunca visto
y de esperar lo imprevisto;
este caer sin llegar
es la angustia de pensar
que puesto que muero existo.

Si en todas partes estás,
en el agua y en la tierra,
en el aire que me encierra
y en el incendio voraz;
y si a todas partes vas
conmigo en el pensamiento,
en el soplo de mi aliento
y en mi sangre confundida,
¿no serás, Muerte, en mi vida,
agua, fuego, polvo y viento?²⁵⁵

El poema de Villaurrutia se encuentra expresado a partir de un referente filosófico proveniente de la obra de Martin Heidegger, quien problematizó de forma singular el tema del *ser para la muerte* en su magna obra *Ser y Tiempo* de 1927. Villaurrutia tuvo acceso a “los párrafos sobre el tema de la muerte en *Ser y tiempo*” gracias a que fueron “publicados en 1934 por la editorial Gallimard, en París”.²⁵⁶ Versado en el idioma francés,

²⁵⁵ Xavier Villaurrutia, *Nostalgia de la Muerte* (1938), México, FCE, Tezontle, 1995, p. 76.

²⁵⁶ Nayelli Castro Ramírez, *El ser y el tiempo de Martin Heidegger, en la traducción de José Gaos (1951)*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, disponible en:

el poeta y dramaturgo mexicano hacía suyas las preocupaciones que podían expresarse como una manifestación propia de la época, como una atmósfera única. Los ecos de la filosofía emprendida por Martin Heidegger, se hicieron sentir en México a través de diversas sendas de pensamiento. Fue así que sus ideas, devinieron en una especie de crisol donde confluyeron filósofos, poetas, historiadores y escritores, quienes se encontraban ávidos de nuevos fundamentos que dieran respuesta a las preguntas planteadas por la crisis del llamado corto siglo XX. Fue así que la poesía tomó nuevos aires en su revaloración vital como crítica de una modernidad que se había enfrascado bajo una sola dimensión epistemológica. Así lo evidenciaba Octavio Paz en *El Arco y la Lira* –haciendo expresa su deuda con Heidegger y con Gaos²⁵⁷– cuando denunciaba el abandono de la mística y la poesía, como otras formas de relacionarse con el mundo:

Desde Parménides nuestro mundo ha sido el de la distinción neta y tajante entre lo que es y lo que no es. El ser no es el no ser. Este primer desarraigo –porque fue un arrancar al ser del caos primordial– constituye el fundamento de nuestro pensar. Sobre esta concepción se construyó el edificio de las “ideas claras y distintas”, que si ha hecho posible la historia de Occidente también ha condenado a una suerte de ilegalidad toda tentativa de asir al ser por vías que no sean las de esos principios. Mística y poesía han vivido así una vida subsidiaria, clandestina y disminuida. El desgarramiento ha sido indecible y constante. Las consecuencias de ese exilio de la poesía son cada día más evidentes y aterradoras: el hombre es un desterrado del fluir cósmico y de sí mismo.²⁵⁸

Cualquiera que se haya acercado a la obra de Heidegger, advertirá la denuncia hecha por Octavio Paz en el texto ya citado: si desde Aristóteles se conocían expresamente diversas formas de relacionarse con el mundo –*práxis, poiesis, teoría*–, la condición moderna y actual de la cual hablaba Paz, se regía solamente bajo una de ellas. Pero si bien es cierto que algunos escritores aprehendieron los postulados de la obra del filósofo alemán a través de su poesía, ésta, sólo se amplía hacia otros ámbitos del conocimiento en la medida en la que su recepción es facilitada a través de su traducción. Los primeros intentos por verter al español aquella obra, fueron realizados por el filósofo español Xavier Zubiri, quien

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-ser-y-el-tiempo-de-martin-heidegger-en-la-traduccion-de-jose-gaos-1951/>

²⁵⁷ En la Biblioteca Eduardo García Máynez se encuentra el ejemplar de la primera edición de *El arco y la lira* que Octavio Paz le regaló a Gaos, en donde se puede leer como dedicatoria lo siguiente: “A José Gaos a quien tanto debo este libro”.

²⁵⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956, pp. 93-94.

traduciría en la revista *Cruz y Raya*, el texto titulado *¿Qué es Metafísica?*²⁵⁹. A estos esfuerzos le siguieron los del *transterrado* José Gaos, que siendo ya miembro de El Colegio de México, comenzó a publicar los primeros textos del que fuera un proyecto más ambicioso, impulsado por el Fondo de Cultura Económica y su director Arnaldo Orfila, que fue a saber, la traducción de *El Ser y El Tiempo*. En carta a Alfonso Reyes, se aprecia cómo le informa el filósofo español, acerca del proyecto de traducir *Sein und Zeit*, en sus páginas capitales. Si su compromiso por traducir la magna obra de Heidegger inició en el año de 1939²⁶⁰, no fue sino hasta 1951 cuando se publica por primera vez y de forma completa bajo la editorial de el Fondo de Cultura Económica²⁶¹. Aquel proyecto ya tomaba forma en 1944, cuando Gaos informaba al propio Reyes, que ya había realizado la traducción de la segunda parte de *Sein und Zeit*, o por lo menos así se lo hacía saber en su informe de actividades²⁶².

Hay que tener en cuenta que la idea de traducir *Ser y Tiempo* no era para nada nueva. Gaos ya había iniciado aquella tarea en España, cuando emprendía el estudio detallado de la obra de Heidegger en el año de 1933 “en consulta casi regularmente hebdomadaria con su amigo, colega y maestro Xavier Zubiri, recién vuelto (ese mismo año) de seguir en Friburgo durante un par de años los cursos de Heidegger”²⁶³, tarea que se vio truncada por los atentados de la guerra en su país. Sólo hasta su llegada a México, y gracias a la estabilidad brindada por el gobierno mexicano y las instituciones de educación a las cuales se adscribió, fue como se renovó la posibilidad de continuar aquella tarea. Pero en concordancia con los testimonios del propio Gaos, el proyecto fue tomando forma al tiempo que se discutían las lecciones del filósofo alemán en los cursos impartidos por su traductor “para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por

²⁵⁹ Nayelli Castro Ramírez, *op. cit.*, p. 1.

²⁶⁰ José Gaos, *Obras Completas XIX, Epistolario y papeles privados*, México, UNAM, 1999, p. 212.

²⁶¹ El esfuerzo editorial que surge a mediados del siglo XX, coincide justamente con el Exilio español en México y con el esfuerzo de ciertos grupos de intelectuales que impulsan la traducción y edición de obras fundamentales para el quehacer historiográfico. Es en ese momento en el que se desarrollan proyectos editoriales como los del Fondo de Cultura Económica o las imprentas de la Universidad Nacional y la Secretaría de Educación Pública, o donde se integraron nuevas empresas a la producción editorial que encauzaron la labor editorial en el país, como fueron EDIAPSA, la Editorial Atlante, UTHEA, la librería Robredo, Stylo, Porrúa, Jus, la Editorial Lozada o Espasa-Calpe. Para comprender el desarrollo de la cultura escrita en México sobre todo en el siglo XX véase Javier Rico Moreno, *La circulación de la palabra escrita*, en Álvaro Matute y Armida González de la Vara (eds.) *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, 2002.

²⁶² José Gaos, *Obras Completas XIX, Epistolario y papeles privados*, p. 233.

²⁶³ José Gaos, *Introducción al El Ser y El Tiempo*, México, FCE, 1996, p. 11.

frase y hasta palabra por palabra”.²⁶⁴ Como mencionó una de sus alumnas, “las clases en que se leyó la traducción le resultaron sumamente útiles por las mejoras que se le aportaron el ponerla a prueba de los asistentes y las indicaciones de éstos, a las cuales debe principalmente la adopción de varios términos técnicos”.²⁶⁵ En su programa de estudio para la Facultad de Filosofía y Letras del año de 1942²⁶⁶, ya se proyectaba aquel curso que impartiría sobre *Ser y Tiempo* y que ayudaría con la traducción del mismo texto que como bien se sabe, fue traducido en un principio aunque de forma parcial en la revista *Filosofía y Letras*²⁶⁷ de la misma Universidad²⁶⁸.

Las dificultades que se le presentaban al coordinar la docencia junto con la traducción fueron amplias, pero al mismo tiempo fueron enriquecedoras. No sin razón se comprende el aplazamiento de aquel proyecto que lo condujo a tomar direcciones distintas en el uso de conceptos y de acepciones que debían satisfacer la significación correcta del pensamiento fenomenológico de Heidegger. Las cartas que le envía José Gaos al director del Fondo de Cultura Económica, Arnaldo Orfila Reynal, dan cuenta de ello al momento de solicitar en reiteradas ocasiones un poco más de tiempo para que el trabajo llegue a su versión final. Además de que en su *Introducción* manifestara su profunda preocupación por el tema del lenguaje cuando menciona que:

La Filosofía de Heidegger es una filosofía característicamente filológica o lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en considerable proporción en hacer explícito el sentido que encuéntrase implícito en las expresiones de lenguas determinadas, la alemana, la griega, y en hacerlo explícito no

²⁶⁴ *Ídem*.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁶ José Gaos, *Obras Completas XIX, Epistolario y papeles privados*, p. 228.

²⁶⁷ A esta se le pueden agregar otras revistas que publicaban las notas y artículos de los filósofos e historiadores universitarios como fueron *Cuadernos Americanos*, *Letras de México*, *Ábside*, *Tierra Nueva*, *Luminar*, *El Hijo Pródigo*, entre otras, véase al respecto Saborit Antonio, *Edmundo O’Gorman y la metáfora del martillo*, en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (eds.), *Historiadores de México en el siglo XX*, FCE-CNCA, México, 1995, p. 145.

²⁶⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Introducción), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo IV, Número 8, México, UNAM, octubre-diciembre de 1942, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Introducción. (II), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo V, Número 9, México, UNAM, enero-marzo de 1943, José Gaos, “*El ser y el tiempo*” de Martin Heidegger, en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XVI, Número 32, México, UNAM, octubre-diciembre de 1948, pp. 205-240. (Capítulo I. La ontología, capítulo II. El mundo, capítulo III. Quién es en el mundo y capítulo IV. El “ser en” el mundo.), José Gaos, “*El ser y el tiempo*” de Martin Heidegger. (Continuación.), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XVII, Número 33, México, UNAM, enero-marzo de 1949, pp. 9-30. (Capítulo V. La angustia y la cura y capítulo VI. La muerte y la voz de la conciencia), y José Gaos, *El ser y el tiempo de Martin Heidegger* (Concluye), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XIX, Número 37, México, UNAM, enero-marzo de 1950, pp. 9-45. (Capítulo VII. La temporalidad, capítulo VIII. La historicidad y capítulo IX. El tiempo vulgar.).

sólo por medio de otras expresiones que lo enuncien, sino de preferencia haciendo resaltar la forma de aquellas mismas expresiones y el sentido anejo a esta forma, con lo que éste no resulta expresable en otras lenguas sin introducir en la traducción las expresiones originales cuyo sentido se enuncia en otras, ni a menos que existan o se articulen en la lengua de la traducción expresiones de una forma que tenga o a la que quepa dar el mismo sentido anejo a la forma de las expresiones originales o uno suficientemente equivalente.²⁶⁹

No menor es el tema de un concepto tan esencial como el de *Dasein*, por el cual Gaos opta traducir como “ser ahí”. De aquella dificultad saldrán a la luz sus conversaciones con su amigo Juan David García Bacca –quien fuera parte de los exiliados en México del 39– y las confesiones por parte de Gaos por buscarle salida a dicho problema: “García Bacca –nos dice Gaos– viene traduciendo *Dasein* por realidad de verdad. Es una traducción genialmente brillante, como es sólito sean las suyas pero dentro de traducciones de Heidegger como las que ha hecho García Bacca, de opúsculos o dentro de exposiciones de la filosofía heideggeriana; en la traducción de *El Ser y El Tiempo* en su integridad, pienso que el propio García Bacca habría tenido que abandonarla”.²⁷⁰ Sin embargo, y a pesar de que un concepto como *Dasein* al contener una significación que se comprende mejor en su versión original, Gaos no concibe ningún problema al momento de justificar la transcripción de aquel concepto de manera literal. De hecho es todo lo contrario, en su texto introductorio reafirma su posición cuando dice que “ninguna traducción de un término distinta de la adoptada en la presente puede estar segura de ser mejor si no se pone a prueba a lo largo de la obra entera”.²⁷¹

Pero más allá de las dificultades que provenían del lenguaje heideggeriano, lo importante fue que su traducción era esencialmente posible, y así quedó demostrado con el pasar de los años²⁷². Aunado a tal situación, su recepción en el mundo de habla hispana tampoco fue menor. Desde que América se vuelve el tema central de las discusiones intelectuales surgidas con los exilios, y desde que la influencia de Heidegger se esparce por prácticamente todo el orbe, las reflexiones que surgen de aquella obra nos son pocas y

²⁶⁹ José Gaos, *Introducción al El Ser y El Tiempo*, p. 10.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁷¹ *Ídem.*

²⁷² Al tiempo que se le concedía un lugar fundamental a la obra del filósofo alemán, se tradujeron obras de igual relevancia como lo fueron los textos de Husserl, Dilthey, Kant, Hegel, Croce, Vico, Burckhardt, Huizinga, Becker, Jaeger, Marx, Weber, Collingwood, Meinecke, Gooch, entre otros., al respecto puede verse Edmundo O’Gorman, *Cinco años de historia en México*, en *Revista Filosofía y Letras*, Tomo X, Número 20, México, UNAM, octubre-diciembre de 1945, pp. 167-183.

mucho menos carentes de importancia. Es con Heidegger con quien se manifiesta esa posibilidad de concebir la propia condición histórica que se manifiesta de forma consciente. Así “de Dilthey en adelante, la filosofía misma hace un esfuerzo por generar conceptos que den cuenta de la conciencia histórica que apareció a finales del siglo XVIII”.²⁷³ Para O’Gorman no podía ser de otra manera, si “durante muchos años América había sido el centro de sus preocupaciones intelectuales”²⁷⁴, no menos lo fue al tener una fundamentación filosófica, como la proveniente del pensamiento heideggeriano.

No obstante, la obra de O’Gorman que se expresa mediante el contenido de la filosofía de Heidegger se consolidó gracias a una serie de variantes que permitieron acceder a la lectura de los escritos del filósofo alemán, que en un primer instante se encontraban distantes debido al lenguaje en el que éste se encontraba expuesto. Ya hemos visto cómo el proceso de traducción influye en la recepción de la obra heideggeriana, en el mundo de habla hispana y especialmente en un país como México. Aunado a tal situación, se ha dado un lugar primordial a la enseñanza que José Gaos pudo transmitir a través de sus seminarios en la Universidad Nacional acerca de dicha obra que traduce aunque de manera parcial desde 1942. Sin embargo, habría que darle su justo lugar, a la obra que promovió otro de los españoles que más se dedicaron a pensar acerca de su realidad inmediata –materializada por la crisis que se expandía en España desde finales de siglo. La obra de José Ortega y Gasset representa en ese sentido, un aliciente para los postulados que desarrollaría O’Gorman a lo largo de su vida, y principalmente, en la etapa que se preocupa en mayor medida del tema americano, y sobre todo en relación estrecha con el pensamiento fenomenológico: “Léase, por ejemplo, el iluminado ensayo del gran pensador contemporáneo José Ortega y Gasset, intitulado *Historia como sistema*, y allí se verá hasta qué punto hay una diferencia radical entre lo humano, es decir, la vida humana y todo lo demás, que son cosas. Las cosas tienen naturaleza; pero el hombre no tiene naturaleza, o si se quiere, su naturaleza es la historia. El ser del hombre no es un ser como el de las cosas; el ser del hombre es su historia: es lo que le pasó, lo que le pasa y ese pasarle mismo”²⁷⁵.

²⁷³ Alfonso Mendiola, *¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman*, en Revista *Historia y Grafía*, núm. 25, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 86.

²⁷⁴ Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, México, Imprenta universitaria, 1951, p. 5.

²⁷⁵ Edmundo O’Gorman, *¿Tienen las Américas una historia común?* (1942), en *Historiología, teoría y práctica*, Álvaro Matute (comp.), México, UNAM, 2007, p. 18.

Publicado en la revista *Filosofía y Letras* en el año de 1942 referente a la historia de “las dos Américas”, el texto de O’Gorman advierte ya una recepción asimilada aunque no plenamente explícita, del pensamiento heideggeriano. Sabemos que en esa fecha aún no se publicaban los primeros dos capítulos que traduciría José Gaos de *Ser y Tiempo* en la misma revista; pero también sabemos que el desfase fue de sólo unos meses, lo que implica aceptar el hecho de que aquellos temas acerca de la obra más importante de Heidegger –tal y como hemos visto– ya se habían comentado en los seminarios impartidos por Gaos en la Universidad Nacional, mismos a los que había asistido O’Gorman. Además de eso, no es menos importante el hecho de que la *Revista de Occidente*, órgano dirigido por Ortega y estipulado para promover temas actuales de filosofía y de humanidades, se encontraba en circulación en México “desde 1923, es decir, al año de haberse fundado, hallando asiduos lectores entre numerosos intelectuales mexicanos”.²⁷⁶ Un asomo rápido a los ensayos que se publicaron en la primera etapa de la revista deja ver las temáticas relacionadas con la fenomenología de Husserl o los problemas planteados por Ortega, que el propio O’Gorman tuvo la posibilidad de consultar²⁷⁷. A tales cuestiones refiere Jorge Alberto Manrique, cuando veía entre Ortega, Gaos y O’Gorman, una especie de relación intelectual que se corroboró con la amistad estrecha entre los dos últimos, desde la llegada del transterrado español: “[Gaos] Encontró a jóvenes como Edmundo O’Gorman y Justino Fernández, que ya se habían leído bien a José Ortega y Gasset, y habían seguido con asiduidad la Revista de Occidente. A ellos les cayó como anillo al dedo la presencia de Gaos, discípulo directo y dilecto de Ortega y Gasset, y se estableció una relación discípulos-maestro y amigos, que perduró hasta la muerte de Justino Fernández y de Gaos”.²⁷⁸

Es desde esa perspectiva en la que se puede comprender el lenguaje utilizado por O’Gorman en el texto al que hemos aludido, y que fue publicado el mismo año en el que se publicó *Fundamentos para la historia de América*. Es quizá ese año el punto de partida en el que podemos insertar a O’Gorman en una relación cercana con la fenomenología

²⁷⁶ Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México, una biografía intelectual 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015, p. 79.

²⁷⁷ Obras que publicó Gasset y que versan sobre autores como Dilthey, Husserl, Huizinga, Brentano, Scheler, etc., véase el catálogo electrónico de Revista de Occidente, años 1923 a 1936, disponible en línea en: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revistadeoccidente>, y en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1203>

²⁷⁸ Jorge Alberto Manrique, *Edmundo O’Gorman y José Gaos*, en Josefina MacGregor, *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM- FFyL, 2001, p. 51.

hermenéutica a través de Gaos y Ortega en primera instancia, para poder comprender el desarrollo de sus demás escritos ya en un relación explícita con Heidegger. No se trata de afirmar que su texto sea necesariamente, resultado de su lectura directa –y comprendida– de la obra de Heidegger, pero sí acaso, que hay un acceso a ésta en una primera instancia en sentido esencial, y que dicho acceso fue posible gracias a las dos figuras intelectuales ya mencionadas con las que se relacionó O’Gorman.

De hecho sería el propio O’Gorman quien admitiría aquella deuda con Ortega, cuando afirma en uno de su textos titulado *Consideraciones sobre la verdad en historia*, que lo que expone no es para nada algo original, ya que se ha apoyado en las “huellas” que le “dejaron muchas lecturas”, y entre esas lecturas, como indica O’Gorman, “Ortega merece especial mención”.²⁷⁹ Bastaría con leer un par de textos escritos por O’Gorman entre esos años (1942-1945), para darse cuenta de las referencias a las que alude su autor sobre Ortega, en esa crítica asumida por éste último hacia la postura tradicionalista en el quehacer histórico, que es, en estricto sentido, una asimilación de la filosofía de Heidegger volcada a la historiografía.

Por tanto, leer a Ortega era, en cierta medida, leer la obra de Heidegger. La crítica que tanto Ortega como O’Gorman proyectaron hacia la historia y la historiografía, serían el resultado de aquella relación intelectual. Aunado a dicha situación, habría que tener en cuenta una de las más destacadas y constantes determinaciones de la obra de O’Gorman. Ésta, es resultado, como pronto se verá, de un intenso análisis y de una hermenéutica de los conceptos que desarrolla en sus textos más relevantes. Desde la concepción epistemológica referida o analizada, hasta la crítica de las estructuras de pensamiento de las cuales se habla, O’Gorman funde su privilegiada prosa argumentativa –proveniente del mundo de las leyes– con el uso y la crítica de los conceptos que dan sentido a la realidad referida, sea esta de índole histórica, ideal o material.

Alguna vez se lanzó la pregunta acerca de la lectura que había hecho O’Gorman de *Ser y Tiempo* en su época. No podían ser evadidos los cuestionamientos sobre la comprensión, asimilación y despliegue de dicha lectura: “¿cómo un hombre formado en el derecho pudo generar las consecuencias más profundas de *Ser y Tiempo* sin contar con la publicación de

²⁷⁹ Edmundo O’Gorman, *Consideraciones sobre la verdad en historia* (1945), en Matute Álvaro (coord.) *Edmundo O’Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IIH-UNAM, México, 2007, p. 13.

textos anteriores?”²⁸⁰. Si bien algunas cuestiones fueron esclarecidas por Ortega y Gaos, no deja de sorprender que, sin tener acceso a la obra previa de Heidegger, O’Gorman hubiese asimilado *Ser y Tiempo* de forma expresa para el tema americano. Y es en este punto en donde los préstamos que parecen más mínimos, pueden dar luz a tales preguntas. En ese sentido, es en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, en donde O’Gorman muestra una de sus referencias que hoy parecen ser fundamentales en su comprensión de la obra de Heidegger. Así, al mencionar al filósofo belga Alphonse de Waelens y su obra intitulada *La filosofía de Martin Heidegger*²⁸¹, O’Gorman da pasos seguros para concebir de inicio su programa sobre la pregunta acerca del *ser* de América²⁸². De esa manera, se puede esclarecer en mayor medida un acercamiento más pertinente a la obra heideggeriana que se complementa con las enseñanzas de Gaos y las lecturas de Ortega.

La obra de Alphonse de Waelens a la que O’Gorman acude, es reveladora si se piensa en el programa que éste lleva a cabo, cuando, al hablar de la historia de América, opta por abandonar los “hechos” que pueden determinar su comprensión, para asimilar en cambio, su posible existencia histórica. Así dirá O’Gorman:

Para Heidegger, la ciencia histórica debe mostrar las condiciones que determinan el ejercicio libre de la capacidad de engendrar historia de las existencias que fueron. Conociendo esas condiciones se conocerán las posibilidades reales efectivamente elegidas, es decir, se conocerán los llamados “hechos históricos”, que es la meta de la ciencia histórica. Concluamos que, para Heidegger, los “hechos” son posibilidades reales elegidas, entre muchas, para actuar. Propiamente hablando, pues, no hay “hechos” en el sentido en que se emplea vulgarmente ese término. Lo que se da para el historiador son situaciones de las existencias que fueron: condiciones y posibilidades reales de su existir efectivo.²⁸³

Su comprensión de la historicidad, así como del enfrentamiento presente de la temporalidad es digna de resaltar. Con de Waelens, O’Gorman no sólo pudo asimilar a detalle lo dicho por Heidegger en *Ser y Tiempo*, sino que pudo tener a su disposición una excelente interpretación del programa teórico y metafísico del filósofo alemán. La primera parte de la obra, es de hecho una explicitación de los tópicos más importantes empleados

²⁸⁰ Alfonso Mendiola, *¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman*, p. 93.

²⁸¹ Alphonse de Waelens, *La filosofía de Martin Heidegger*, notas y traducción de Ramón Ceñal, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, 384 pp.

²⁸² O’Gorman menciona: “Como auxiliar valioso he aprovechado la excelente exposición de la filosofía heideggeriana publicada recientemente por el doctor A. De Waelens (La Filosofía de Martin Heidegger. Trad. Castellana de R. Ceñal. Madrid. 1945)”, en Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 182.

²⁸³ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, pp. 213-214.

por Heidegger (Dasein, existencia, temporalidad, historicidad), y de cómo éstos dan lugar a las reflexiones conjuntas que se exponen en *Ser y Tiempo*. Pero no sólo eso, la últimas dos partes del libro mencionado, exponen “los grandes problemas filosóficos de la obra de Heidegger” y los nexos que éste tiene con autores como Dilthey, Kierkegaard o Nietzsche, o sus diferencias con filósofos como Jaspers o Sartre. En esa medida O’Gorman puede tener una acercamiento a muchas de las reflexiones llevadas a cabo por Heidegger con anterioridad o posterioridad a *Ser y Tiempo*, así como a las reflexiones de otros autores acerca del propio Heidegger.

Baste rescatar en uno de los muchos problemas que desarrolla de Waehlens, la cuestión relativa a la diferenciación llevada a cabo por Heidegger en su obra, entre la palabra *Seiendes* (existente en bruto) y *Sein* (existente constituido). Más allá de las dificultades que esta diferenciación pudiera ocasionarle al sistema metafísico de Heidegger²⁸⁴, podría pensarse en que gracias a ella, O’Gorman puede deducir lo que sucede con el *ser* de América cuando piensa a ésta como un existente en bruto para la cultura de occidente y posteriormente, cuando la piensa como un existente constituido, es decir, cuando se le dota de un *ser*. Pero ese *ser* o existencia constituida no es eterna, y eso, como bien pudo notarlo O’Gorman, es advertido por de Waehlens, justo cuando se hace alusión a la posible confusión que pudo tenerse en una primera lectura de *Ser y Tiempo*. Menciona de Waehlens: “El lector de *Sein und Zeit* debió creer que el mundo producido por la trascendencia del Dasein era uno y siempre el mismo. Ahora se nos dice que puede y debe variar según los individuos y los pueblos. El mundo gracias al cual y en el cual el hombre entiende, tiene un contenido propio, que difiere según las épocas y los hombres”²⁸⁵.

Ya lo hemos visto con O’Gorman. La verdad, como éste la entiende, varía de acuerdo a las épocas, a las generaciones y a la existencia que uno constituye o se apropia, de ahí

²⁸⁴ “La palabra Dasein significa en Heidegger un hombre determinado en cuanto existente en bruto. He aquí de nuevo el mismo insensible paso. Dasein, las más de las veces, significa el existente humano en general. Pero es evidente que no puede darse Seiendes en general. La disyuntiva es clara: o Dasein significa tal existente humano en bruto y en particular, o bien no puede designar un Seiendes. De hecho, Dasein designa en Heidegger ya mi Dasein, ya la existencia humana en general, como también se dan casos en que Dasein se refiere a una propiedad de la existencia humana en general. Este equívoco, que confirma nuestro pesimismo acerca de la distinción Seiendes-Sein, ha sido ya subrayado repetidas veces. Volviendo a la carga Sternberger añade con severidad que no puede ser juzgada excesiva: eliminada esta ambigüedad, todo el sistema de Heidegger cae por tierra”, en Alphonse de Waehlens, *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 319.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 297.

también la posibilidad de “actualizar” el *ser* de América, su verdad²⁸⁶. Con de Waehlens, O’Gorman intuye también la posibilidad que tiene para actualizar el *ser* de América cuando concibe la verdad que puede crear aquel que piensa. De Waehlens dirá: “Hay también otra verdad: la del pensador. El pensador crea un sistema –o mas modestamente un concepto–, gracias al cual la ininteligibilidad de la existencia bruta es captada, ordenada, iluminada por un instante y según una determinada perspectiva. Por este sistema, lo que no era sino caos llega a ser verdad y se hace patente”.²⁸⁷ Quizá por eso, O’Gorman entiende que debe intuir y construir un concepto que dé cuenta de lo que había constituido la existencia de América. Pero no podrá ir más allá. Su tarea se cifrará a la formulación de lo que permitió el viraje constitutivo de lo concebido por América. Quizá la advertencia hecha en ese sentido por de Waehlens respecto a la tarea filosófica en torno a la diferenciación entre los hechos y la existencia, llegó hasta la sensibilidad de O’Gorman, justo como había llegado la del propio Heidegger:

Si la experiencia filosófica está capacitada para describir la génesis de lo que tenemos bajo los ojos, es decir, de los existentes dotados de ser, está, por el contrario, completamente desarmada para todo intento de escrutación de los existentes brutos en sí mismos. Sobre este punto, el filósofo queda invitado a redactar un proceso verbal de mera carencia de datos y a renunciar definitivamente a toda cuestión ulterior.²⁸⁸

6. Pensar América, pensar a través de conceptos

La particular forma de proceder en el análisis historiográfico que se muestra en los textos de O’Gorman, tiene además, una de sus raíces en las enseñanzas que José Gaos pudo transmitir a sus alumnos desde el momento de su llegada a México. Aquella experiencia fue bien asimilada y puesta en práctica como un modo esencial de poder explicar la realidad histórica a la que no se podía acceder en su originalidad. “Lea con atención –les decía Gaos a sus alumnos. “Considere lo que está entre líneas. Aprehenda usted también lo que el autor le está diciendo implícitamente, tanto de él mismo como de su entorno. Ahí está la base de

²⁸⁶ De Waehlens menciona: Heidegger...dirá simplemente que no hay verdad sino en cuando que hay un Dasein, que toda verdad es relativa al hombre. [...]La verdad, para Sein und Zeit, se proyecta en el interior de las posibilidades del Dasein, se identifica con ellas. Lo verdadero no está en el conocer, sino en el construir, el construirse. *Ibid.*, p. 359 y 369.

²⁸⁷ Alphonse de Waehlens, *La filosofía de Martin Heidegger*, pp. 299-300. (Las cursivas son mías).

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 323.

la historia de las ideas”.²⁸⁹ Pero el profesor iba más allá de lo que se tenía por supuesto al enseñarles a sus alumnos a “no discutir por vocablos, sino por conceptos –entendiendo a los primeros como el instrumento para referir a los segundos”.²⁹⁰

La importancia de aquellas enseñanzas radicaba en la manera de usar los conceptos, al formularlos para y desde el lugar desde donde se expresaba la experiencia del pensar, ya que “en ningún sector de la realidad pueden tener éxito teórico ni práctico más conceptos o categorías que los autóctonos de él”. Para Gaos, “el progreso histórico de la conceptualización científica y filosófica (consiste en) resistir a la mentada tendencia [de aplicar a lo que se estudia conceptos de éxito en el estudio de otros fenómenos] en vez de esforzarse por descubrir los conceptos o categorías autóctonos en cada sector de la realidad”.²⁹¹ Había en ello además una cuestión que se expresaba como una cierta inoperatividad en cuanto a la recepción o utilización de conceptos que no se adecuaban a la realidad, al ser éstos tomados desde fuera y rechazando la capacidad de pensar por uno mismo. Para el caso de América, Gaos veía expresado ese problema en la conceptualización de los problemas aducidos que constituían el propio presente. Según Muriá –alumno que presencié el último suspiro de su maestro–, a Gaos “le preocupaba sobremanera el aguzado eurocentrismo que ha prevalecido en la concepción de América y, en especial, de la América española, tanto en quienes la han visto y conceptualizado erróneamente desde Europa, como era en aquellos que han tratado, desde aquí, de verla reflejada en el espejo europeo, con la consecuente deformación y desestima de lo propio y, sobre todo, el sometimiento intelectual que ello implica”.²⁹²

Por si fuera poco, una lectura detenida de *Ser y Tiempo*, deja en claro aquello que Gaos transmitiría a sus alumnos, y que O’Gorman asumió desde el momento en el que su duda por América se hizo presente, ya que Heidegger, al momento de introducir el problema de su filosofía –centrado en la pregunta por el *ser*–, advierte ya desde los primeros párrafos, la importancia que tienen los conceptos para buscar responder a dicha pregunta: “En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir

²⁸⁹ José María Muriá, *José Gaos “trastornado” e insurgente*, en Álvaro Matute y Armida González de la Vara (eds.) *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, 2002, p. 125.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 127.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 129.

²⁹² *Ibid.*, p. 130.

en conceptos aquello de que se pregunta”.²⁹³ Para Heidegger, en la propia pregunta por el *ser* –que ha sido olvidada o pospuesta desde la filosofía aristotélica– existe ya cierta comprensión del *ser*. De aquella comprensión brota –según Heidegger– “la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente”.²⁹⁴

La filosofía de Heidegger, exige desde un principio la estructuración de los conceptos precisos que podrán iluminar las oscuridades que impiden “la aclaración explícita del sentido del ser”, ahí donde su comprensión ha devenido en un encubrimiento ontológico. “Es de la claridad del concepto –escribirá Heidegger– y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del *ser* envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en oscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser”.²⁹⁵ A lo largo de su obra más representativa, Heidegger desplegaría tales postulados de forma sistemática o como estructura de su filosofía.

Una vez que se aclara la importancia que adquieren los conceptos y su formulación para el pensamiento heideggeriano, se hace evidente aquella advertencia dentro del desarrollo de las ideas que O’Gorman hace con el tema de América. Si en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* establecía los lineamientos que seguiría como sustento historiográfico y teórico en la crítica a la concepción tradicionalista de la historia, en *La idea del descubrimiento de América* se hace explícita su deuda con la hermenéutica fenomenológica en el despliegue de la filosofía heideggeriana. En dicho texto se anuncia el problema a resolver, surgido de la preocupación por América –ya añeja en ese momento–, la cual estriba, según O’Gorman, “en el deseo y necesidad de llegar a saber qué tipo de entidad es ésta que con ese nombre mentamos, cuál su génesis, cuál su realidad y estructura, cuál en suma, su *ser*”.²⁹⁶

O’Gorman hace suya la pregunta de Heidegger, la cual distingue fundamentalmente al *ente* del *ser*. Por eso mismo, como explica O’Gorman, la pregunta por el *ser* ha sido evadida y por tanto ha sido ocultado su sentido. La clave que encuentra O’Gorman en

²⁹³ Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, traducción de José Gaos, p. 14.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁹⁵ “Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta*, el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de ‘significaciones’”, en Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

²⁹⁶ Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América* (1951), p. 6.

Heidegger se asume en aquella diferencia esencial, que significa en primer término, cuestionar por los supuestos que se interiorizan en una pregunta que evita la cuestión ontológica. Es el *ser*, en ese sentido, objeto de encubrimientos que se expresan en una pregunta no por dicho *ser*, sino por el ente de las cosas mismas. Para O’Gorman queda claro el desafío al que invita Heidegger con su filosofía, cuando dirige aquella pregunta esencial hacia el *ser* de América: “Cuántas veces los pensadores americanos se han preguntado por América, y no dejan nunca de hacerlo, cuántas veces toman la pluma, no preguntan, sin embargo, por el *ser* de América, sino por las características que definan a ese ente, cuyo *ser* dan por supuesto”.²⁹⁷

Era claro para O’Gorman que lo que se venía entendiendo por América hasta ese momento, era el resultado de un preguntar erróneo, que suponía la concepción de América como un ente que tenía como su característica esencial, ser un ente de tipo geográfico. El sentido de las preguntas hasta ahora realizadas asimilaban por tanto aquella idea que suponía el “descubrimiento de América” como un ente geográfico. “¿Cuál es el destino de América; cuál su historia, cuáles sus contribuciones, cuáles sus problemas? Pero de estas preguntas y mil más que podrían formularse y que se han formulado, es preciso repetir lo mismo: los problemas, las contribuciones, la historia y el destino por los que se inquiera los son de un ente llamado América cuyo *ser* se da por supuesto”.²⁹⁸

No obstante, O’Gorman llevaría hasta las últimas consecuencias aquella suposición que hacía de América un ente geográfico –y que se olvidaba de su ser–, al momento de enfocar su análisis en aquello que impedía comprender la autenticidad de la realidad americana, es decir, la conceptualización de ese fenómeno que encubría su *ser*, lo que dio como resultado la comprensión que se tenía hasta ese entonces sobre América. “Mas, entonces –se preguntaba O’Gorman–, ¿en qué puede consistir el examen que hemos postulado? Aclarada la confusión en que pudimos caer, esta pregunta no ofrece duda. Precisa saber, no si cierto acontecimiento es o no el descubrimiento de América, sino la razón que pueda haber para hacer tal pregunta, o dicho de otro modo, si el concepto de “descubrimiento” es realmente el adecuado para comprender la totalidad de la realidad histórica de que se trata”.²⁹⁹

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁹⁸ *Ídem.*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 19

Pero para que pudiera responderse aquella pregunta, era necesario realizar un análisis detallado de la escritura de la historia que había configurado aquel concepto que suponía el descubrimiento de América, es decir, aquella que entendía a ésta última como un ente geográfico. La profundidad del estudio que emprende O’Gorman, radica básicamente en cuestionar el concepto de descubrimiento, encontrando en él, una fundamental contradicción. El planteamiento aducía que si un descubrimiento se suscita como un hecho intencional, no cabría la posibilidad de que tal descubrimiento, fuera producto de un accidente. Así, al desplegar su planteamiento a través de una revisión historiográfica tradicional, O’Gorman cumple con el objetivo planteado de llevar la idea que se tiene sobre América hacia una crisis de sus fundamentos.

La cuestión entonces quedaba clara, si las historias sobre América, que tradicionalmente se habían escrito hasta el momento, eran producto del supuesto de comprender erróneamente la pregunta por el *ser* de América, y si ese supuesto erróneo se traducía en un concepto inadecuado, era necesario pensar en la formulación de un nuevo concepto que pudiera concentrar todas las experiencias que harían comprender a América como un lugar de encubrimientos, y cargado en todo sentido, de las expectativas que le dieron forma a su existencia. Eso es lo que anunciará su autor en el mismo texto que respondería a tal desafío:

Puesto en duda el habitual y venerable concepto, es ya posible iniciar en firme un examen crítico de los fundamentos de la interpretación tradicional del acontecer americano que, conforme a cuanto se ha explicado, nos entregará los elementos necesarios para una segunda y más profunda exploración que tenga por objeto, ya no el ser del suceso llamado “descubrimiento de América”, sino el ser de América misma.³⁰⁰

Siete años transcurrieron para que O’Gorman pudiera articular aquella comprensión acerca del *ser* de América, tiempo que le bastó para formular el concepto que resultaría necesario para explicar el auténtico sentido del *ser* América, y que fue a saber, el de *invención*. Pero tales años se saben pocos si se les compara con los años en los que su obra se ha hecho escuchar a través de los ecos de sus ideas que retumban hasta nuestros días. *La invención de América*, como se verá, es la constelación de las inquietudes y las preocupaciones que sólo pudieron entrecruzarse en un momento inesperado. En la existencia de un abismo de posibilidades que dieran cuenta sobre el sentido de América, la obra de

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

O'Gorman fue la que se abrió paso entre tantos otros caminos. A esa obra dedicaremos nuestro siguiente capítulo.

IV

La invención de América: génesis y transición de un texto

El libro, cosa escrita, entra en el mundo en donde realiza su obra de transformación y de negación. Él también es porvenir de muchas otras cosas y no sólo de libros, sino que, por los proyectos que de él pueden nacer, por las empresas que favorece, por la totalidad del mundo cuyo reflejo cambiado es, es fuente infinita de nuevas realidades, a partir de lo que la existencia será lo que no era.

—MAURICE BLANCHOT

El destino de un texto nunca es del todo conocido. Cuando Norbert Elías escribió su famoso ensayo sobre *El proceso de la civilización*, jamás imaginó que éste, no iba a publicarse sino hasta cuarenta años después de su redacción. Las conocidas *Tesis sobre Fauerbach*, por ejemplo, nunca fueron pensadas para ser publicadas, o, por citar otro caso, hay textos que son hallados siglos después de ser escritos, tras ser abandonados en sótanos, archivos o ruinas materiales, y que sólo el tiempo y el azar deciden su re-encuentro, como en el caso de *Civilización y Delirio* de Michael Durand³⁰¹.

La invención de América de Edmundo O’Gorman, publicada en México en 1958, tuvo una suerte distinta, casi podríamos decir, una suerte plena, ausente de contratiempos. En una carta fechada el 5 de noviembre de 1957³⁰², O’Gorman le escribía al director del Fondo de Cultura Económica, Arnaldo Orfila Reynal, para informarle que su obra sobre América (sobre la idea de la cultura de occidente), estaba por fin concluida y lista para poder publicarse. La cercanía entre los dos personajes se constataba con la pronta actuación de Orfila. Tan sólo unos meses después de que esa carta llegara a su destinatario, el libro de

³⁰¹ Véase Ilán Semo, *Historia y Alteridad*, en Revista *Fractal*, No. 5, 1997, p. 139.

³⁰² AHFCE, Documento electrónico, 1era sección de autores, Núm. de expediente 237, O’GORMAN EDMUNDO, 1946-1969, 725.1/294.

O’Gorman se publicó bajo ese mismo sello editorial con un tiraje de 3,000 copias, cantidad de suma importancia si se le compara con otras publicaciones de igual o mayor trascendencia que compartieron una gran expectativa en la época³⁰³.

Ya desde 1956, Octavio Paz había anunciado en *El arco y la lira* el próximo trabajo que O’Gorman le dedicaría al tema americano. Éste, sería esperado con impaciencia por el medio, gracias a la lectura polémica y erudita que O’Gorman había desplegado a través de textos previos como *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica* o *La idea del descubrimiento de América*³⁰⁴. Pero como todo texto que goza de cierta expectativa y espera, el de O’Gorman no podía evadir tampoco su crítica y su encomio.

Si intempestivo significa a destiempo o fuera de tiempo, podría decirse que *La invención de América* gozaría de un adjetivo similar en la medida en la que su lectura encontró modificaciones en su transcurso histórico. Es un texto que debe ser comprendido a partir del “ambiente” –como le gustaba decir a O’Gorman– que sustenta su producción en un tiempo específico. No puede menospreciarse tal cuestión. La razón puede ser sencilla o compleja, dependiendo desde donde se le mire. Y es que tan sólo dos años después de que se publicara en México, y como fruto de que O’Gorman fuera profesor invitado de la Universidad de Indiana en Estados Unidos, se publicaría esa misma obra en inglés, sólo que, y a diferencia de la anterior, ésta sería corregida y aumentada. El problema no es menor: el planteamiento básico de los dos textos es fundamentalmente el mismo, no hay modificaciones esenciales; pero en lo que respecta al ambiente de su tiempo, el tema puede entrañar cierto viraje político, viraje que subyace entre otras cuestiones a la idea actualizada que sobre América tuvo su autor. Por tal motivo debe ser factible considerar que *La invención de América* no puede pensarse única y exclusivamente como un texto unidireccional y estático.

El sentido del presente capítulo buscará dar cuenta de aquellas dos versiones que respectan a los años 1958 y 1961, siendo ésta última la misma que se publicaría en español

³⁰³ Están los casos de Rulfo (*Pedro Páramo*: 1955), Octavio Paz (*El arco y la lira*: 1956), Mariano Azuela (*Esa sangre*: 1956) y Carlos Fuentes (*La región más transparente*: 1958), todos publicados bajo la misma editorial.

³⁰⁴ “En un libro reciente –mencionaba Octavio Paz casi al final de su obra–, que es un modelo en su género, Edmundo O’Gorman ha demostrado que nuestro continente nunca fue descubierto. En efecto, no es posible descubrir algo inexistente y América, antes de su llamado “descubrimiento”, no existía. Más que del descubrimiento de América, habría que hablar de su invención (y ése es el tema, según creo saber, de un próximo libro de O’Gorman. Un libro que todos esperamos con natural inquietud de americanos).”, en *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, México, FCE, 1956 (primera edición), p. 277.

en 1977, años decisivos para la comprensión que de América se tuvo en la segunda mitad del siglo XX y que O'Gorman pudo reproducir a través de su escritura. El objetivo consiste en concebir las propuestas, los virajes, los silencios, los pliegues, y las derivaciones que se pueden vislumbrar a través de dicha obra, que siendo la misma, plantea problemas distintos en cada una de las instancias en las que es publicada, y por tanto, leída y asimilada. Finalmente se podrá mostrar la necesidad de una inversión entre los conceptos de descubrimiento e invención, siendo éste último el que, junto con las condiciones de la época, hizo posible su asimilación para enunciar el problema sobre la génesis del fenómeno histórico que nombramos como América.

1. El horizonte cultural: La *civilización* bajo sospecha

En 1958, último año de la presidencia de Adolfo Ruiz Cortines en el que tenía continuidad el proyecto de la modernización en México, se publicaba *La región más transparente* de Carlos Fuentes³⁰⁵. En aquel escrito se apreciaba el retrato casi pictórico de una ciudad que como protagonista, se tornaba alejada de los ideales planteados en un principio por el proceso revolucionario que irrumpió de forma definitiva en 1910. Retrato de una ciudad desencantada de su presente y que se preguntaba por aquello que el pasado había dejado a su paso. Ciudad que, entre tantos puntos alojaba las preguntas que sacudían a todo un país y a su historia: “Todas esas cosas revueltas, el trabajo en una milpa, la batalla de Celaya, el tesón y la ambición y el colmillo para los negocios, ¿cómo se compaginan? ¿Cuál es su punto de concentración? ¿Se siente uno igual que en el origen, o recuerda uno siquiera el origen? ¿Se ha hecho uno mejor, o sólo ha ido desgastando un don original? ¿Somos originalmente o llegamos a ser? ¿Nuestra primera decisión es, en realidad, nuestra decisión final?”.³⁰⁶

José Emilio Pacheco decía que aquella obra de Fuentes se figuraba como una “epopeya triunfal de la derrota y la humillación”, donde el escenario al que se aludía era “reflejo de una lucha iniciada hace más de dos mil años entre la Rumania y la Germania y donde ni la Conquista ni la Colonia ni la Independencia ni la Reforma ni la Revolución han

³⁰⁵ Carlos Fuentes, *La región más transparente*, México, FCE, 1958, 460 pp.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 264.

terminado”.³⁰⁷ En ese mismo escenario que era también el de Edmundo O’Gorman, se publicaba al mismo tiempo su texto titulado *La invención de América*. Las dos obras en cuestión, así como sus autores, compartían un mismo aire generacional que sin duda habían respirado con o sin rechazo, o que por lo menos, rozaba su tiempo sin pensarlo. Pero ese aire se extendía a otros sitios que de alguna manera eran también los suyos. Y es que tan sólo unos años antes, los desastres que la guerra había dejado a su paso, así como las dudas que provocó la confianza en el *progreso* y en la *civilización*, configuraron un ambiente que parecía imposible de imaginarse en el siglo previo.

Los indicios de un presente ominoso se hicieron cada vez más evidentes al tiempo que transitaba ante los ojos del mundo la inminente caída de Occidente como aquella cultura que se adjudicaba el apelativo de una historia con un progreso mayor y una civilización más avanzada. El famoso ensayo de Oswald Spengler que asumía las particularidades de tan eminente cambio de época se publicaba en el mismo año en que finalizaba la primera guerra mundial (1918). Junto al problema que se conceptualizaba con el nombre de *civilización*, aparecía ante la propia crisis una nueva forma de comprenderla, una forma que se arraigaba sobre todo desde la historia y sus avatares. Para Spengler lo que se había denominado por muchos siglos como Oriente y Occidente eran tan sólo conceptos con un verdadero contenido histórico. “Europa –menciona el autor– es un mero sonido que no significa nada”.³⁰⁸ La “historia universal” y la teleología histórica que le daba sentido, comenzaban a ceder terreno ante la *barbarie* que había ocasionado el progreso occidental y su forma más acabada, misma que fue desenmascarada con mayor profundidad a inicios del siglo XX. Sartre lo hizo notar tan sólo un año después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial cuando publicaba en 1946 sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, un texto que, a decir de Enzo Traverso, “bien podría ser interpretado como el testimonio más significativo del engeguamiento de la cultura europea frente a una de las más grandes tragedias del siglo”.³⁰⁹ Para Theodor Adorno por ejemplo, en esa tragedia “creía haber encontrado el Espíritu del mundo (Weltgeist), no a caballo, ni bajo la forma de un carro

³⁰⁷ José Emilio Pacheco, *Carlos Fuentes en La región más transparente: Homenaje*, Edición conmemorativa, Alfaguara-RAE, 2008, p. XXXVI.

³⁰⁸ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, volumen 1, Traducción de M. García Morente y Proemio de José Ortega y Gasset, Madrid, Espasa-Calpe, Biblioteca de ideas del siglo XX, IV, 1925, nota al pie de la p. 31.

³⁰⁹ Enzo Traverso, *Los intelectuales y el antifascismo. Por una historización crítica*, en Acta Poética, No. 24-2, Otoño de 2003, p. 66.

soviético, sino en los V2 hitlerianos, esas bombas robot que, a la manera del fascismo, alían a la perfección la técnica más adelantada a una total ceguera”.³¹⁰ Y es que las cifras representan algo más que simples cantidades, siendo que, tan sólo en los campos de exterminio en Alemania, se registraron por lo menos seis millones de bajas y en la Unión Soviética más de veintiséis millones³¹¹.

En ese sentido, no deja de sorprender que para un personaje como Spengler, la llamada decadencia de Occidente, significara ante todo, nada menos que el problema de la civilización:

Unas veces será la madurez del intelecto, otras la humanidad, o la felicidad del mayor número, o la evolución económica, o la ilustración, o la libertad de los pueblos, o la victoria sobre la naturaleza, o la concepción científica del universo, o cualquiera otra noción por el estilo la que sirva de unidad absoluta para medir los milenios y demostrar que los antepasados o no supieron concebir la verdad o no pudieron alcanzarla. Pero lo que realmente sucede es que esas épocas pretéritas no quisieron lo mismo que queremos nosotros. “Lo que importa en la vida es la vida, y no un resultado de la vida”. Esta frase de Goethe debiera oponerse a todos los que intentan neciamente desentrañar el secreto de la forma histórica, suponiendo en ella implícito un programa.³¹²

Unos años después de que se publicara el texto de Spengler, y justo al inicio de la segunda guerra mundial (1939), Norbert Elías avanzaría en lo que aquel denotaba como el problema central de su trabajo. Para Elías el concepto de *civilización* refiere hechos muy diversos, como lo pueden ser el grado alcanzado por la técnica, el tipo de modales reinantes, el desarrollo del conocimiento científico así como las ideas religiosas y las costumbres. Básicamente se trata de una forma muy concreta de concebir el mundo a partir de una historia creada y formada por un tiempo lineal y progresivo, que se autoinstituye y se expande como valor supremo e imitable. Si bien estas cuestiones albergan el problema que se condensa en el concepto de civilización, Elías sería más preciso al advertir los pliegues que habían sido demarcados desde la Ilustración en el llamado proceso civilizatorio. Y es que “si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de civilización –advierte Elías–, llegamos a una conclusión muy

³¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

³¹¹ Hans Ulrich Gumbrecht, *Después de 1945. La latencia como origen del presente*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 25.

³¹² Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, p. 36.

simple: *este concepto expresa la autoconciencia de Occidente*”.³¹³ Pero aquella autoconciencia significaba no menos que la conformación de nuevos regímenes de control, poder y gobierno, que desembocaron en la barbarie ya mencionada.

Pero si bien es cierto que O’Gorman no tuvo algún encuentro literario con Elías, es un hecho que sí lo tuvo con Spengler³¹⁴, lo que le da más sentido a su obra en general y más puntualmente a *La invención de América*³¹⁵. Si retomamos lo dicho por Spengler acerca de que Europa se podía comprender como un concepto con verdadero sentido histórico, se podrá advertir lo que hizo de igual manera O’Gorman para el concepto de América. El horizonte delineado por Fuentes en *La región más transparente*, así como lo previsto por Spengler y Elías en los textos ya citados, iluminan el texto de O’Gorman en su intención más próxima. *La invención de América*, debía flanquearse al mismo tiempo bajo dos elementos que no pudieron ser ajenos a su entorno: la temática de los valores occidentales, que bien pueden abstraerse en el concepto de civilización, y las consecuencias del proceso revolucionario que se ponían en tela de juicio.

2. América en la conciencia histórica: el inicio de la *invención*

El inicio de *La invención de América*, anuncia la posibilidad de completar la tarea ya propuesta con *La idea del descubrimiento de América*, según la cual se podría “interpretar de un nuevo y más satisfactorio modo la suma de los acontecimientos”³¹⁶ que constituyen la historia de América. Tomando como punto de partida, por tanto su texto de 1951, O’Gorman se propone dilucidar la concepción *a priori* que sobre América se tenía hasta ese momento, lo que es lo mismo que abandonar el concepto que aprehendía el acontecer histórico al que se alude, que como se sabe, es el de un *descubrimiento*.

³¹³ Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2016, p. 57. (Las cursivas son mías).

³¹⁴ O’Gorman tuvo acceso a los textos de Spengler en primera instancia, gracias a que se publicaron en la *Revista de Occidente* que dirigía Ortega. Véase por ejemplo Oswald Spengler, *Pueblos y razas*, en *Revista de Occidente*, No 15, 1924, pp. 351-374., y Oswald Spengler, *La revolución mundial de color*, en *Revista de Occidente*, No 128, 1934, pp. 187-214.

³¹⁵ En un ensayo de 1972 titulado *La historia como búsqueda del bienestar*, se hace expresa la referencia de O’Gorman a Spengler, especialmente en cuanto al relevo civilizatorio que se manifiesta para su autor en Estados Unidos, en *Revista Plural*, No. 36, Septiembre de 1974, pp. 6-15. Además la obra citada fue publicada en su traducción al español –por lo menos en su primera parte– desde 1923 por la editorial Espasa-Calpe, por lo que resulta muy probable que O’Gorman la leyera en una época muy temprana.

³¹⁶ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, p. 11.

O’Gorman procede de una forma muy característica de su estructura teórica ya antes desarrollada en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, que es la de poner en tela de juicio los hechos que se piensan *en sí* mismos como hechos históricos, hechos supuestos o facultados para contener esa carga ontológica del acontecer americano³¹⁷. La pregunta que da inicio a su ensayo, anuncia el problema en cuestión: ¿cuándo y cómo aparece América en la conciencia histórica?³¹⁸. Esa pregunta es quizá la que lo había inquietado desde 1942, cuando en sus *Fundamentos para la historia de América* se refería al problema de la aparición de América ante los ojos de los europeos.

El dilema de los hechos históricos que sobre América se tenían supuestos, quedaba de esa manera en un espacio abierto de posibilidad para su modificación historiográfica. Para O’Gorman, la adopción de esa perspectiva implicaba “no meramente una nueva explicación de un hecho, siempre considerado como el mismo, sino un cambio del hecho mismo, puesto que lo así llamado no es sino un acontecer que ha sido iluminado por el sentido peculiar que, justamente, procede de la perspectiva que se haya adoptado”.³¹⁹ Dicho de modo más claro: –menciona Alfonso Mendiola– la manera particular en que Edmundo O’Gorman hace historia se debe a su cercanía con ese esfuerzo de transformar el pensar occidental. Esto es, cómo dejar de pensar la cosa como algo *en sí*³²⁰, y ese dejar de pensar América como algo *en sí*, fue lo que lo llevó a poder entender ese fenómeno histórico como algo que no está dado ya de antemano. Se trataba para O’Gorman de un encubrimiento que debía ser explicitado mediante la comprensión de lo que un hecho histórico, formulado como un hecho *en sí* era en realidad, es decir, un producto de la imaginación y de la invención. A decir de Francisco Larroyo, la renovación de la historia de América, supone lo que hizo O’Gorman en *La invención de América*, a saber “un cambio de conceptos en la manera de entender la historia y sus métodos”, en donde “frente al concepto tradicional, toma partido por un concepto vivo, prospectivo de la historia”.³²¹

³¹⁷ La misma idea se puede encontrar en su ensayo titulado *Historia y vida*, donde desarrolla el tema de la intencionalidad y el sentido que se le otorga a los acontecimientos del pasado de los que se nombra como históricos, en Álvaro Matute (coord.) *Edmundo O’Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IIH-UNAM, México, 2007, pp. 37-63.

³¹⁸ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, p. 12.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

³²⁰ Alfonso Mendiola, *¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman*, p. 87.

³²¹ Francisco Larroyo, *El ser histórico de América de Edmundo O’Gorman*, en *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, Ortega y Medina Juan (editor), México, UNAM, 1968, p. 43.

Recuérdese el panorama general que había llegado hasta las instancias de O’Gorman en nombre del descubrimiento de América y que se había desplegado firmemente en su acepción política: fenómenos como el día de la Raza, el panamericanismo, el arielismo, la disputa entre nacionalistas y cosmopolitas, el hispanismo, y todo ello como producto de la repetición que hasta el cansancio se hizo de un relato que inauguró la idea de que América había sido descubierta. Por esa misma razón, la suspensión de las narrativas históricas incitada por O’Gorman, se vislumbra a partir de la cuestión de una comprensión ontológica que derivará en el concepto más adecuado que, según su autor, debía remplazar al que hasta ese momento se tuvo como supuesto.

Es así que el proceso de la comprensión ontológica de América que emprende O’Gorman y que toma forma en *La invención de América*, se dividirá en dos fases que buscarían hacerle frente al problema de la disolución de la vieja imagen del mundo, y que son a saber, la geográfica y la histórica. Tal imagen, que al ser sustituida al tiempo en que se integra América como “cuarta parte del mundo”, modifica la propia exclusividad europea del universalismo de occidente y sobre todo de su lugar privilegiado en el proceso de la civilización.

3. Acerca de la invención geográfica

Para la fase de la invención geográfica, O’Gorman desarrollaría el problema que suscitó la contradicción entre las ideas previas que sobre el mundo se tenían, junto con la experiencia adquirida principalmente de los viajes que realizarían Cristóbal Colón y Américo Vesputio casi en simultaneidad. Es así que los conocimientos previos chocarán con la experiencia, generando una contradicción interna en la manera de concebir el mundo, lo que provocará la disolución de la *Ecumene* como aquella imagen previamente establecida³²². Para ello,

³²² O’Gorman entiende por *Ecumene* la división de las tres partes en que se constituía el mundo, a saber: “Europa, Asia, África, desiguales en extensión, distintos en índole. No se trata –dice O’Gorman– de una simple partición de orden territorial; se trata, y esto es decisivo, de la interna organización, cualitativa, jerárquica y cerrada del escenario de la vida e historia humanas, de manera que, en definitiva, la división tripartita es la expresión geográfico-cultural y religiosa del principio de individuación del mundo. Y es que, además de sus cimientos clásicos, esa división quedó elevada a la categoría de una concepción místico-geográfica cuando el alegorismo cristiano le otorgó su sanción religiosa al vincular simbólicamente su significado con el Misterio de la Santísima Trinidad, con la perfección mística del número tres, con la Ciudad de Dios y con otras referencias a la doctrina católica y a las Sagradas Escrituras, como la supuesta repartición del mundo entre los tres hijos de Noé, la parábola de la levadura de las tres porciones de harina y también con leyendas piadosas como la bella historia de la adoración del Niño Jesús por los tres reyes magos, alegóricos

O’Gorman deberá explicitar la conjunción entre los conocimientos geográficos previos de la época en la que parte su estudio histórico –es decir “desde que pareció factible intentar el antiquísimo proyecto de llegar a la costa extrema oriental de Asia por la vía marítima de occidente”– y las hipótesis emprendidas por los dos personajes ya mencionados, las cuales se traducen en los conceptos que éstos proponen para cada una de sus experiencias vividas.

No deja de sorprender la operación que establece O’Gorman a partir de las dos posibles tesis –la asiática y la de un nuevo continente– que fueron tomando un rumbo ontológico en el momento de establecer el sentido específico del *ente* geográfico que se había “descubierto”. El momento crucial se explica gracias a los viajes decisivos que podían resolver el problema del *ser* que adquiriría el *ente* “descubierto”, que son a saber la llamada *Tercera navegación* de Américo Vespucio y la *Cuarta exploración colombina*. Como bien adelanta O’Gorman, la clave del asunto consiste en tener en cuenta que por una parte Colón moriría creyendo que había llegado a Asia, y por la otra, que Vespucio, a pesar de haber creído en un principio que la tierra “descubierta”, era una tierra perteneciente al continente asiático, al final, postularía la tesis contraria, advirtiendo que se trataba de un *ente* geográfico independiente al ya conocido hasta ese momento (*Ecumene*).

La formulación de las ideas que se hicieron esos dos personajes, quedó establecida en sus escritos posteriores a los viajes ya mencionados, en los que se planteaba una inversión de los postulados previos con los cuales habían zarpado. En suma, se podía advertir cierta paradoja explicativa que acabó por darle una nueva orientación al problema del *ente* geográfico “descubierto”:

[...] porque así como Colón, al no encontrar el paso de mar que salió a buscar, se vio obligado a aceptar la tesis bajo la cual Vespucio emprendió su viaje, a que postulaba una península adicional del continente asiático; así por su parte, Vespucio, al no dar con el acceso al Océano Índico que también se propuso localizar, se vio forzado, a su vez, a aceptar la tesis que Colón desechó, la que no admitía sino al Queroseno Áureo como única península extrema oriental.³²³

Pero O’Gorman resume de manera formal aquella paradoja, al conjuntar ahora la experiencia con las ideas previas para el caso de Colón, y las ideas previas con la experiencia adquirida, para el viaje de Vespucio. Es decir que “Colón salió a probar que

embajadores ecuménicos”., en Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, pp. 21-22.

³²³ *Ibid.*, p. 63

existía un continente austral desconocido y regresó con la idea de que todo era Asia; Vespuccio salió a comprobar que todo era Asia y volvió con la idea de que había un continente austral desconocido”.³²⁴ De aquellas conclusiones asumidas por sus autores, se imposibilitaba ya la trascendencia de las dos tesis previas, sólo una podía constituirse en su autenticidad de acuerdo al marco referencial de la época. Como lo anunció O’Gorman, la de Vespuccio fue la que advertía un sendero con promesa, y fue esa misma tesis la que actualizó el sentido de la comprensión ontológica del *ente* cuestión y de la geografía tradicional, al responder a una exigencia empírica “que se impuso sobre las ideas previas”.³²⁵

Como se sabe, fue la carta redactada por Vespuccio y que lleva por nombre *Lettera*, la que implicó las consecuencias más profundas para el problema que desarrolla O’Gorman en *La invención de América*. Abandonándose el concepto de “mundo nuevo”, Vespuccio cae en la cuenta de que aquellas tierras que se habían “descubierto”, eran unas tierras totalmente independientes y totalmente distintas a las que se referían los antiguos junto con la tradición escrita. Y era de esa manera, debido a que aquellas tierras eran un mundo “inédito, asombroso y extraño”, pero sobre todo –y esa fue la cuestión fundamental– porque se trataba de unas tierras habitables y que de hecho se encontraban habitadas, lo que propicio la importancia de dicha carta la cual hizo posible el cambio conceptual. La *lettera* era entonces el lugar donde “por primera vez aparece, en cuanto tal, el *ente* geográfico por cuyo *ser* venimos preguntando”. El *ser* de aquel ente devendrá por tanto en un problema que O’Gorman ya había planteado en los *Fundamentos*, pero que ahora podía desarrollar con precisión: “el *ente* en cuestión ya no es Asia, pero aun no es algo en particular. Su *ser* es puramente genérico”.³²⁶ Esto quiere decir que ahora existía la plena posibilidad de que aquel *ente* adquiriera una significación propia, y eso es lo que pasaría posteriormente, pero no como una intuición de Vespuccio.

La cuestión que trata de resolver O’Gorman radica en mostrar el momento en el que la antigua imagen del mundo, desborda sus horizontes para dar paso a una nueva y actualizada imagen, que lleva consigo la necesidad de dotar de un *ser* específico y único al *ente* geográfico “descubierto”. Como ya mencionamos, ese problema no lo resuelve Vespuccio, a

³²⁴ *Ídem*.

³²⁵ *Ibid.*, p. 66.

³²⁶ *Ibid.*, p. 71.

pesar de que su tesis es la que emerge como la causante de aquella modificación por lo demás fundamental, que surgió de la experiencia más que de las ideas previas. Esto se explica debido al hecho de que con Vesputio, la vieja imagen del mundo aún coincide con su tesis, porque no se piensa en trascender aquella imagen. Por tanto, la radicalidad de la novedad sólo se concibe con el famoso folleto intitulado *Cosmographiae Introductio*, que publicó el grupo de Sant Die liderado por Martin Waldseemüller³²⁷. En ese texto se dice ya no que aquel continente es un “nuevo mundo”, tampoco que esas tierras son sólo “tierras nuevas”, sino que –y adviértase la importancia de los conceptos– aquellas tierras, se concebían como una “cuarta parte” del mundo. Y esto significaba que ya no sólo existirían “tres partes” –habitables– de un mundo (*Ecumene*), tampoco que existiría un “mundo nuevo”, distinto al ya conocido; sino que ahora, las “tierras nuevas” que había anunciado Vesputio, adquirirían un *ser* específico, no sólo como tierras habitables, sino como tierras que correspondían a una “cuarta parte” del mundo, lo que, como bien se puede advertir, subvierte la imagen previa que de ese mundo se tenía. Y ya sabemos que el nombre al que se acudió para llamar aquella “cuarta parte” fue la de América, ya que ésta fue “hallada” por Vesputio, cosa que fue posible gracias a la paradoja de las tesis a las que ya nos hemos referido y que O’Gorman dilucida con claridad.

De esta manera la tesis de la invención geográfica de O’Gorman es clave para comprender el proceso de la invención histórica, ya que, sólo se puede comprender la “aparición” de América como un *ente* específico y dotado de un *ser* propio en el momento en el que la imagen del mundo cambia. Pero ésta, como se hace notar, sólo cambia cuando el *ente* en cuestión, aparece frente a los ojos de Occidente. Para O’Gorman, “el *ser* atribuido a América como ‘cuarta parte del mundo’ no es sino el modo de enunciar la posibilidad del sentido que esa fórmula debe tener dentro de la nueva imagen del mundo *que ella mismo suscitó*”.³²⁸ Con ese *ser* propio que se le exige a América, y con el horizonte en el que ya emerge como “cuarta parte”, que es a saber una “nueva imagen del mundo”, la posibilidad de la invención histórica es ya una posibilidad factible y casi podría decirse necesaria.

³²⁷ Véase Marcos Jesús Varela, *Martin Waldseemüller y su planisferio del año 1507: origen e influencias*, en *Revista Estudios Colombinos*, No. 3, 2007, pp. 7-18.

³²⁸ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente.*, p. 75. (Las cursivas son mías).

4. Acerca de la invención histórica

La segunda fase, llamada de la invención histórica, es consecuencia de la fase previa. Gracias a la “crisis interna del concepto mismo de Ecumene”, y gracias a que la estructura que de esa imagen se tenía como un lugar cerrado y fijo se modificó, es como pudo concebirse una nueva imagen del mundo que coincidió con la idea de apropiación del universo. Esto provocó que a Europa se le colocara en el “más alto peldaño” del trayecto histórico que la humanidad había conocido hasta ese momento. Eso explica la idea o concepto de “historia universal”, pensada para establecer una relación preponderante y asimétrica con las demás partes que constituían el mundo, incluyendo ya desde entonces también a América. De ahí que los conceptos de *potencia* y *acto* ilustren el ideal universalista al que se refiere O’Gorman, siendo Europa, como puede evidenciarse a través de esa lectura, la entidad que contiene en sí misma el desarrollo histórico más significativo en el sentido de la autoconciencia y moralidad alcanzadas³²⁹.

América sería entonces “potencialidad”, posibilidad de realizarse como semejanza de Europa. De ahí la radicalidad anunciada por O’Gorman desde sus textos previos en los conceptos de Nuevo Mundo y Viejo Mundo, es decir, “en potencia lo uno y en acto lo otro”.³³⁰ La noción de “historia universal” que sea capaz de reconocer la existencia de un Nuevo Mundo como manifestación potencial del devenir histórico, frente a un Viejo Mundo como manifestación de la historia en acto, supone necesariamente la idea de una *esencia común*, –como la llamaría O’Gorman–, que incluya, aunque de forma negativa, al nuevo *ente* geográfico descubierto.

El sentido de naturaleza de uno u otro entes, quedaba igualado gracias a la experiencia que así lo hacía comprobar –en un sentido geográfico. Pero el sentido de la *esencia común* que anidaba en las dos realidades geográficas, se iba a diferenciar a partir del devenir histórico que proyectaba la novedad o la realización plena de los *entes* en cuestión. Es ahí en donde “cobran sentido y *ser* las diferencias en el grado de perfección a que han llegado las potencias esenciales de la naturaleza en diversas partes de la Tierra”. Para O’Gorman, ese desarrollo era fundamental para explicitar la “esencia común” que compartía América

³²⁹ O’Gorman aplicará para la inversión del sentido histórico en América la idea de Hegel entre *acto* y *potencia*, misma que proviene de Aristóteles y que desarrolla en sus lecciones sobre la historia de la filosofía. Véase G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Tomo I, México, FCE, 1995, p. 171; y *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Tomo II, México, FCE, 1995, pp. 256-318.

³³⁰ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente.*, p. 84.

con Europa, y sobre todo, el marco de referencia de la nueva imagen del mundo en la cual, potencia y acto, polarizaban los continentes ya aludidos³³¹. “En ese desarrollo –nos dirá O’Gorman–, estriba, pues, el sentido o ser de la historia, y el grado de su plenitud se mide por lo que se llama la *civilización* o la *cultura*”.

De lo menos a lo más perfecto, el devenir histórico propuesto por Europa en su nueva imagen del mundo, es lo que condicionará el propio devenir de América, quedando ésta por esa misma situación en una condición de posibilidad alejada de su desarrollo más pleno, es decir, alejada de Europa. “Tal civilización –nos dice O’Gorman–, asume en sí misma el sentido total de la historia: su acontecer histórico particular será, ni más ni menos, el acontecer histórico universal”.³³² Junto con la idea del universalismo occidental, se podrá explicar la preponderancia para “enjuiciar a las demás civilizaciones, pasadas y presentes”, así como la medida para “asignarles el lugar que les corresponda en la jerarquía”, lo que es lo mismo que concederles el papel de “mera potencialidad histórica”.³³³

Así es como se explicará el papel de América, y así es como O’Gorman expresará el significado de *La invención de América*. La condición de posibilidad de su existencia es su potencialidad de llegar a ser como Europa. Pero como ésta ha sido históricamente la que ocupa el modelo a seguir, es decir, el peldaño más alto de la “historia universal”, América sólo es, históricamente, semejanza de Europa, potencia, negatividad histórica, cosa inferior. No obstante, esa misma condición de potencialidad es lo que permitirá la aparición de un cambio decisivo en el acontecer histórico que el propio O’Gorman concibe en su época, y no otra cosa es lo que se desprende del subtítulo de su obra que se refiere precisamente al *Universalismo de la cultura de Occidente*³³⁴.

Pero para poder comprender el “cambio decisivo” que logra ver O’Gorman para su generación, es necesario tomar en cuenta que lo hasta acá dicho, figura como el fundamento que posibilita la modificación del devenir histórico de América. Como O’Gorman entiende la historia en su posibilidad de mutación o cambio según el *ser* con que es dotado un

³³¹ Acaso O’Gorman tiene una lectura de América codificada a partir del siglo XVIII con la que despliega su análisis en *La invención de América* y que se ven delineadas sobre todo en su concepción de la historia que de alguna forma es influida por Ortega y Hegel.

³³² Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente.*, p. 86.

³³³ *Ibid.*, p. 87.

³³⁴ Como se verá más adelante, O’Gorman abandona ese subtítulo para darle prioridad a la cuestión sobre el devenir de América en su sentido interno, es decir en la cuestión de “las dos Américas”, a saber, “la hispana” y “la sajona”.

momento o un *ente* histórico –en este caso América–, se podrá advertir que para él, la condición de América como potencia, en un sentido inmutable, no puede ser aceptable. Por eso mismo, es necesario el concepto de invención para poder explicar que, América como *ente* histórico, existe desde el momento en que se le dota con ese *ser* que la constituye –lo que coincide con su historia–, pero no como un *ser* inmutable de corte substancialista, lo que implicaría una esencia eterna y carente de movimiento. A decir de O’Gorman:

Entre los conceptos de descubrimiento y de invención la oposición es diametral: cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición, en el ámbito de la Cultura Occidental, de un *ente* ya constituido en el *ser* americano; pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un *ente* cuyo *ser* depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura. Para la tesis tradicional, pues, la aparición de América es un suceso independiente del *ser* de América; para nosotros, en cambio, el *ser* de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición.³³⁵

De ese modo el concepto de invención ha cumplido ya la tarea de enunciar el fenómeno que corresponde a la cuestión histórica y a la comprensión ontológica, como fenómenos que deben ser entendidos independientemente uno del otro. Con tal sentido su autor podrá ahora incurrir en el problema de la actualización del devenir histórico ya no como algo contingente, sino como algo “constitutivo y necesario”. Así “el transcurrir de la historia será para América un ir siendo como Europa, un actualizar poco a poco lo que tiene como potencia”.³³⁶ El movimiento será la característica principal del horizonte en el que se introduce ahora el devenir histórico de América, lo que se hace posible gracias a la concepción que de la historia tiene su autor. Dicha concepción será asimilada de acuerdo a la categoría que Ortega propone para la historia como ese *ir siendo*, que actualiza, genera una diferencia, o bien, restablece el pasado en el presente como condición vital³³⁷, de ahí la

³³⁵ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente.*, p. 91.

³³⁶ Eduardo Blanquel, *Edmundo O’Gorman y La invención de América*, en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario 1976*, México, UNAM-FFyL, 1978, p. 60.

³³⁷ “El hombre –dirá Ortega– no es, sino que «va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive”. en José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 91., O’Gorman cita esa frase en, *¿Tienen las Américas una historia común?*, en *Historiología, teoría y práctica*, Álvaro Matute (comp.), México, UNAM, 2007, p. 11., y en Edmundo O’Gorman, *Consideraciones sobre la verdad en historia* (1945), en Matute Álvaro (coord.) *Edmundo O’Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IHH-UNAM, México, 2007, p. 17.

necesidad posterior de O’Gorman por averiguar “qué es *ir siendo* América por sí misma”.³³⁸

Si recordamos lo que propone O’Gorman en la dualidad América-Europa como dos *entes* que históricamente suponen la realización de lo más perfecto y su mera potencialidad, se advertirá que la conclusión a la que llega al finalizar su ensayo, es la de ver en América, la realización de la meta que contenía en su potencialidad de llegar a ser como Europa, es decir, una inversión conceptual entre *potencia* y *acto*. Según O’Gorman, “si hoy podemos revelar cuanto aquí creemos haber revelado acerca del *ser* de América, es porque la meta se ha alcanzado”³³⁹. En la actualización de su sentido histórico y en el *ir siendo* constitutivo de la proyección que de la historia tiene O’Gorman, América es ahora la realización del *ser* europeo que tenía como potencia. Este proceso implicará que en América se “cancele del todo el dualismo” que la conectaba con Europa, ese mismo dualismo que la definía en su condición histórica. Esto quiere decir, que si se había realizado la invención histórica de América como potencia de su devenir universal, y debido a que tenía una relación con Europa –vista ésta última como acto de ese mismo devenir–, significaba que en la realización de ese *ser* constitutivo, se generaba el despliegue de la concepción universal de la historia, que sólo un *ente* o civilización –según dicha tesis– podía ocupar.

América como acto y ya no como potencia, eso era lo que quería decir O’Gorman al explicar que el *ser* de América se va diluyendo en la medida en la que se realiza, es decir, una inversión total de los conceptos. Pero ¿cómo era posible tal inversión, si se suponía que Europa como “arquetipo histórico” y “dispensadora del sentido moral de toda civilización” ocupaba el peldaño más alto? Cabe preguntar entonces, ¿cómo se hizo posible el despliegue de ese lugar que se encontraba asumido por Europa y que ahora, según O’Gorman, ocupaba América?

En primer lugar existe la condición de posibilidad que permitía tal acto en el rompimiento o disolución de la antigua imagen del mundo, y en la posibilidad que tenía América de realizar el despliegue de la “historia universal”:

Resulta, entonces, que mientras no se ofreció la oportunidad real de dotar a un *ente* extraño con su propio sentido o *ser*, Europa, albacea de la historia universal, podía continuar firme y encerrada en sí

³³⁸ Francisco Larroyo, *El ser histórico de América de Edmundo O’Gorman*, p. 46.

³³⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente.*, p. 95.

misma como isla ecuménica en el orden moral, porque la amenaza implícita en su contradicción ontológica era pura potencialidad: el *ser* europeo, bien que precario, estaba asegurado. Sin embargo, cuando, de manera que hemos descrito, surgió en el horizonte de su propia visión del mundo un *ente* vacío de sentido histórico, esa ‘cuarta parte de la Tierra’ llamada América, apareció con él la posibilidad efectiva de actualizar aquella amenaza y se desencadenó inevitablemente un proceso disolvente en dirección opuesta al que ya registramos como la esencia del devenir americano.³⁴⁰

En segundo lugar, ese acto es posible de apreciarse en la actualización que de la historia se tiene en el presente, pero no de cualquier presente, sino del presente en el que se posiciona O’Gorman:

En la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la universalización de la Cultura de Occidente como el único programa de vida histórica 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. *Y esa hora ha sonado*: los acontecimientos de las últimas décadas pueden y deben interpretarse a la luz de esta perspectiva fundamental que supera los malestares e irritaciones que siempre acompañan a *las grandes mudanzas de los tiempos*.³⁴¹

Pero quizá, lo más específico se encuentra en que la gran mudanza que O’Gorman aprecia para su época, aún a pesar de la resistencia —léase “malestares e irritaciones” — que supone un cambio tan radical, es el desenlace claro de un proceso que ve su expresión más detallada en la crisis de la civilización europea que provocó la Segunda Guerra Mundial. El universalismo de la Cultura de Occidente, como papel principal del desarrollo moral de la humanidad, era ahora interpretado por la madurez alcanzada por el *ser* americano. Con esto O’Gorman le daba cause a su ensayo, y mostraba el cambio que había posibilitado la propia invención de América:

Nos parece que la pasada Guerra Mundial se explica como el explosivo desenlace del proceso que hemos descrito, porque en su más recóndito fondo no fue sino el intento de afirmar, frente a la poderosa corriente de universalización actualizada en la madurez del *ser* americano, el europeocentrismo tradicional reducido ya al último baluarte del racismo germánico. Esa guerra, por consiguiente, traducida a nuestras ideas y terminología, indica, por igual, la liquidación de América como ese *ente* infrahistórico inventado allá a finales del siglo XV y principios del siglo XVI y la de Europa como ese *ente* privilegiado en cuyo *ser* posaba y anidaba el espíritu.³⁴²

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 98.

³⁴¹ *Ídem.* (Las cursivas son mías).

³⁴² *Ibid.*, p. 99.

O’Gorman finalizará su texto mostrando la conclusión a la que llega a través de la significación de la idea de América y la posibilidad de movimiento histórico en la condición de universalidad con la que fue inventada, es decir, a imagen y semejanza de Europa, para poder dar pie a la actualización que la experiencia y las expectativas de una época hicieron posible:

[...] si para concluir este ensayo nos preguntamos de nuevo qué es América, podemos contestar que es la instancia que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad. Su invención y su historia tienen, pues, el supremo significado de haber sido el modo como aquella Cultura creó, por virtud de su contradicción interna, la condición de posibilidad de una futura concordia humana. Otra cosa es que se alcance tan alucinante meta, porque eso depende de los hombres; no de los dioses.³⁴³

Ya se puede ver que en la tesis de las dos fases inventivas (geográfica e histórica) se encuentra implícita una forma de proceder que proviene de los mismos términos con los que se concebía a América como un *ente* descubierto –entiéndase atrasado, como potencia, menos civilizado. Hay acaso algo o mucho de Hegel en todo esto, sobre todo si se mira desde la idea que del universalismo tuvo su autor, idea que como bien se verá más adelante, abandonaría para la publicación de su segunda edición; de ahí la importancia de aclarar el panorama hasta aquí anunciado³⁴⁴. Cualquiera que haya leído las consideraciones de Hegel sobre el “Nuevo Mundo” en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, se percatará de lo que está diciendo O’Gorman al momento de enunciar la idea del universalismo occidental³⁴⁵, que es a saber, el ideal de la hegemonía política y cultural que por pura lógica interna le correspondería únicamente a un solo pueblo, o sea, “el más

³⁴³ *Ídem.*

³⁴⁴ Al respecto mencionará O’Gorman en un artículo posterior: “Pensemos, en efecto, que en la vida hay momentos en que, sin el abandono de los grandes conceptos tradicionales, éstos no por eso siguen realmente vigentes. Y no es que sus fundamentos hayan sido destruidos por razones de índole lógica, sino por un motivo mucho más profundo y poderoso, se trata, simple y sencillamente, de que las viejas creencias, sin dejar de serlo todavía, empiezan por sentirse como un estorbo aunque no como un error. Las premisas de aquellas creencias siguen estimándose como verdades; se las sigue invocando como ciertas, pero nuevas exigencias se oponen a que operen como antaño”, en Edmundo O’Gorman, *La idea antropológica del Padre Las Casas. Edad Media y Modernidad*, en Revista *Historia Mexicana*, volumen 16, no. 3, Ene-Mar 1967, México, El Colegio de México, p. 315.

³⁴⁵ O’Gorman desarrolla esa misma idea en *La idea antropológica del Padre Las Casas. Edad Media y Modernidad*, en Revista *Historia Mexicana*, volumen 16, no. 3, México, El Colegio de México, Ene-Mar 1967, pp. 309-319.

civilizado entre todos los pueblos de la tierra”, o para decirlo de otro modo –dirá O’Gorman–, “el que se auto-estime como tal”.³⁴⁶

Entre la idea de Elías acerca de la “autoconciencia de Occidente”, y la de O’Gorman sobre una “autoestimación de lo más civilizado” existe sólo un paso. Pero no por eso debe entenderse que O’Gorman esté totalmente de acuerdo con tal lógica o que comulgue del todo con ella, sólo que, es a partir de ésta que se busca invertir el sentido que está implicado en el concepto de América. De ahí se entiende que el encubrimiento realizado en la operación inventiva de América a través de las narrativas históricas, pueda ser iluminada con sus mismos términos, justo cuando esa lógica vista desde Occidente, se había agotado. Aquí retoma nuevamente su lugar la decadencia anunciada por Spengler, o el “desencanto” hacia el progreso que la Segunda Guerra mundial dejó a su paso. Acaso nada de lo que O’Gorman dijo en 1958 hubiera podido escribirse o comprenderse algunos años antes, justo cuando Europa ocupaba aún el lugar que se había construido en la historia. Recuérdese, por ejemplo, lo dicho por Ortega años antes de la inminente decadencia de Europa, cuando justificaba lo contrario y situaba a América como lugar de juventud:

Casi todos los que hablan como de un hecho indiscutible de la decadencia de Europa, o son políticos, o artistas, o aristócratas. Justamente las tres cosas que están en decadencia. [...] Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal.³⁴⁷

De hecho, fue en el mismo año en que se publica el texto de O’Gorman, cuando Hannah Arendt advertiría la imposibilidad de los progresos en la historia, de tal forma que, tanto el pasado como el presente, se esclarecían para la época actual³⁴⁸. Para Arendt, la idea de una “historia universal” ya no era suficiente para explicar el presente, coincidiendo con el hecho de que el siglo XX, “había proporcionado demasiados ejemplos de que en cualquier momento se podía regresar a la barbarie”.³⁴⁹ Esas condiciones hicieron posible una

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 315.

³⁴⁷ José Ortega y Gasset, *Revés de almanaque* (1930), en *Obras completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 725.

³⁴⁸ Hannah Arendt, *La trama de las relaciones y las historias interpretadas*, en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1974, pp. 205-215.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. XI.

reflexión como la que O’Gorman llevaría a cabo en *La invención de América*, sólo que, como hemos visto, los planteamientos con los que procede su autor, sólo se invierten, pero en estricto sentido no se eliminan.

Es aquí donde la premisa de un “relevo” civilizatorio encuentra nuevamente su cauce, no sin justificarse mediante una estructura temporal universalista. Si el problema de América quedaba resuelto en cuanto a su relación externa con Europa, como creía Hegel³⁵⁰, ahora la cuestión se presentaba desde dentro, y eso fue lo que pudo notar O’Gorman. A finales de 1958, y en el mismo año en que se publicaba en México *La invención de América*, su autor sería invitado para impartir un curso sobre ese mismo tema en la Universidad de Indiana en Bloomington, Estados Unidos³⁵¹. Dos años después se publicaría en inglés ese mismo texto, sólo que ahora modificado y ampliado³⁵². La importancia de esa segunda edición radica en dos cuestiones de suma relevancia: en primer lugar se encuentra el abandono del subtítulo acerca del *Universalismo de Occidente*, que es fundamental para su primera versión; y en segundo lugar, se tendría que mencionar el último capítulo que añade acerca de la distinción entre el problema de “las dos Américas”. Si hay algo que se

³⁵⁰ Hegel dirá: “Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. [...] Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en ese sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar. Por consiguiente, América es el país del porvenir”, en *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2001, p. 177.

³⁵¹ En el currículum de Edmundo O’Gorman se puede ver en el rubro de Distinciones académicas en página 3 su participación en la VIII Cátedra de la Patten Foundation en la Indiana University (1958). Asimismo en el rubro de “Viajes al extranjero” se puede leer en página 8: Indiana University. Bloomington. Ind. Cursillo: “The Invention of America”. Como requisito de la Patten Foundation. Nov. 12 – Dic. 17 de 1958., en AHCM, Caja 18, Expediente 19, O’Gorman Edmundo, véase Anexo I.

³⁵² La edición correría a cargo de la Universidad de Indiana y se publicaría en el año de 1961. O’Gorman en la Introducción de la misma, reconocería el apoyo que esa Universidad le brindó para la publicación de su versión corregida y aumentada. Asimismo, esa versión se publicaría en 1972 por la Greenwood Press de Westport, Connecticut. Sólo hasta 1977 se tradujo la versión en español de esa segunda edición y hasta 1984 la editorial del FCE publicaría esa edición con un tiraje de 50, 000 copias, ya que sería parte de la colección *Lecturas Mexicanas.*, AHFCE, 0600.030, Expediente de Producción, O’Gorman Edmundo, *La invención de América: El universalismo de la Cultura de Occidente*, 003010 R., y 0600.030, Expediente de Producción, O’Gorman Edmundo, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 011081R-FJ. Véase Anexo II. Véase también Edmundo O’Gorman, *The invention of America. An inquiry into de historical nature of the New World and the meaning of its history*, Bloomington, Indiana University Press, 1961, pp. 3-6; así como la nota inicial en donde se menciona: “This book is based on lectures delivered at Indiana University in November and December, 1958. The author wishes to express his gratitude to the Patten Foundation and to Indiana University for undertaking the publication of this book, thus providing new evidence of the intellectual generosity of those in charge of both institutions”.

asume en la resolución de dicho problema, es sobre todo, la posibilidad de advertir el cambio que se implementa junto con O’Gorman, en la idea y en el concepto de América.

5. Dos versiones, dos Américas

Que toda historia se reescribe no es algo de lo que tengamos duda hoy en día. Pero con qué sentido se reescribe, es algo que no siempre es del todo claro, en especial cuando se observa una modificación como la realizada por O’Gorman en *La invención de América*. Para Goethe la necesidad de esa reescritura “no nace porque se hallan descubierto entre tanto, muchos sucesos que antes no se conocían, sino porque se dan nuevas opiniones, porque se puede abarcar y juzgar el pasado de un modo nuevo”.³⁵³ Según Koselleck, una de las claves de la historia conceptual radicaría en concebir la relación temporal entre conceptos y estados de cosas, entre lenguaje y experiencia³⁵⁴. Partiendo de esa consideración, se puede decir que hay en O’Gorman una forma distinta de concebir la historia de América y su pasado en los pocos años que van de 1958 a 1961, y en la manera en la que se apropia una sociedad de ese pasado o de la idea que engloba ese pasado, dentro de un régimen de historicidad distinto. Esto sucede acaso, porque el tiempo desde donde se concebía en general la historia de América –es decir, el de la “historia universal”– se disemina ante la producción y concepción de tiempos subjetivos diversos, o de planos de inmanencia que se reconocen ajenos a cierta idea de unidad histórica o temporal. El espacio de experiencia con el que se puede situar la escritura de *La invención de América*, implica un escenario cambiante de la geografía y política internas, donde acaso fue la triunfante revolución cubana (1959), así como la posible imitación de ese logro en otras zonas de lo que se conjuntó históricamente en el concepto de Latinoamérica, lo que llevó a O’Gorman a modificar la escritura de su más importante ensayo. Ciertamente esa modificación en torno a su espacio de experiencia y a su horizonte de expectativas, sólo encontró ecos de respuesta reales hasta la publicación en español de su segunda edición³⁵⁵.

³⁵³ Citado en Reinhardt Koselleck, *Historia/historia*, p. 121.

³⁵⁴ Reinhardt Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, pp. 31-33.

³⁵⁵ Los textos en inglés que surgen en la década de los años sesenta son en su mayoría comentarios o reseñas del texto de O’Gorman, entre los cuales se encuentran los siguientes: *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* by Edmundo O’Gorman Review by: Wendell N. Calkins *Indiana Magazine of History*, Vol. 57, No. 3 (September 1961), pp. 253-254; Review *The Invention of America* by Edmundo O’Gorman Review by: Fredrick B. Pike *The Catholic Historical*

Aun creyendo que desde 1942 ya existía una diferencia explícita en O’Gorman sobre la historia de las dos Américas (hispana y sajona), su postura era ya definitiva en 1977, momento en que se publica en español la segunda edición aumentada de *La invención de América*. En ese mismo año, también se publicaría otro texto de O’Gorman en el que se expresaría cabalmente el viraje de su pensamiento, sobre todo desde una posición política. Pensado originalmente como epílogo de *La invención de América*, su ensayo titulado *México el trauma de su historia*³⁵⁶ advertiría la necesidad de repensar el pasado de México y de América como condición de posibilidad para considerar un horizonte de expectativas distinto al que hasta ese momento se había tenido. Abelardo Villegas alguna vez mencionó que en ese libro, O’Gorman “saca una consecuencia inesperada” de su idea ontológica que había aplicado por ejemplo para *La invención de América*, a saber: que “el camino de la adopción, adaptación y naturalización de las instituciones políticas norteamericanas, el anhelo de progreso, el querer la modernidad por ella misma, fueron las metas de los porfiristas. Pero al realizarse la Revolución no sólo se intentó remover las causas de la injusticia sino que también se cancelaron esos propósitos en pro de la búsqueda de un supuesto “ser nacional”.³⁵⁷ Sin embargo “esa idea –nos dice Villegas– es inaceptable porque nos propone asumir frente a Estados Unidos lo que dice que no debe uno hacer frente a Europa, una actitud meramente receptiva y hasta imitativa, de calco”.³⁵⁸

El escenario al que se aludía en tal obra, encontraba su crítica en la compartida decepción generacional hacia la revolución mexicana, pero sobre todo, en la contienda política y real en contra de la otra América, que en su tiempo Rodó caracterizó como Calibán y con la que O’Gorman ironizó su posición contraria, es decir, la de Ariel. Para O’Gorman, Estados Unidos era ahora la cultura que había asumido el papel del

Review, Vol. 47, No. 4 (Jan., 1962), pp. 555-556;) *The Invention of America. An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* by Edmundo O’Gorman Review by: Boies Penrose *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol. 86, No. 1 (Jan., 1962), pp. 91-92; *The Invention of America* by Edmundo O’Gorman Review by: William Randel *American Quarterly*, Vol. 14, No. 1 (Spring, 1962), p. 105; *The Invention of America. An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History.* by Edmundo O’Gorman Review by: Charles E. Nowell *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 42, No. 2 (May, 1962), pp. 234-236; *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* by Edmundo O’Gorman Review by: Louis E. Bumgartner, *The William and Mary Quarterly*, Vol. 19, No. 3 (Jul., 1962), pp. 464-466.

³⁵⁶ Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, 119 pp.

³⁵⁷ Abelardo Villegas, *La “invención” de Edmundo O’Gorman*, en Josefina MacGregor, *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM- FFyL, 2001, p. 125.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

universalismo y, por tanto, la cultura que ocupaba el peldaño más alto que antes había ocupado Europa en el desarrollo de la civilización. Su autor veía en Norteamérica una suerte de *ente* que tenía como fundamento principal de su *ser*, concebirse como una “creación original”, realizada plenamente a través de sus creencias, sus manifestaciones políticas, y de su desarrollo científico y tecnológico, en fin, una realización nueva de Europa, o como la llamó O’Gorman, una “segunda Europa”. En México el trauma de su historia se puede leer:

La dicotomía americana surgió, pues, por el intento, por una parte, de prolongar la vigencia de un proyecto de vida ya actualizado; por otra parte, de actualizar un proyecto de vida en potencia. Para Iberoamérica el modelo fue una entelequia; para Angloamérica, una utopía. He aquí los conceptos claves para radicar, en la entraña de su razón de ser, la diferencia en el destino histórico de las dos Américas y para comprender el porqué del colosal desequilibrio que acarreó entre ellas la marcha ascendente de la modernidad.³⁵⁹

Nadie podría negar que para ese momento, una unidad cultural como la que se había desarrollado en Norteamérica, gozaba por cuestiones políticas y económicas de unas condiciones materiales en definitiva más estables y plenas que las de otros países, por ejemplo los de Latinoamérica –que se habían nombrado como “países del Tercer Mundo”. Pero lo que hay en O’Gorman es una inversión de su idea de América, que ciertamente no compartiría si no existiera como fondo de dicha cuestión por él planteada, el problema –que ya hemos desarrollado– sobre el universalismo occidental y el proceso de la civilización. Y es que es precisamente en su segunda versión de *La invención de América*, cuando esa idea antes compartida por el mismo subtítulo, quedaba ahora implícita no tanto para no tener que repetir tales cuestiones, sino más bien para expresar un nuevo encauce en los objetivos de su ensayo. Si en la primera versión la cuestión sobre el universalismo debía de ser desarrollada para manifestar las consecuencias que se generaron con la llamada “decadencia de occidente” –que se gestó como ya hemos visto gracias al rompimiento con la antigua imagen del mundo–, en la segunda, esa cuestión quedaba ahora expresada como condición de posibilidad para determinar el devenir de América. Para O’Gorman:

³⁵⁹ Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, en *Edmundo O’Gorman: imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1985, p. 24.

El despertar que tan urgente nos parece implica, pues y sobre todo, el reconocimiento de ese universalismo y su aceptación como la circunstancia histórica fundamental de nuestro tiempo. Y así, no hay síntoma más elocuente del sueño que venimos denunciando que ese pretender eludirla, ya con la fuga a un Tercer Mundo –que no es sino negación de aquel universalismo– ya con la exorbitante y pretenciosa idea de la capacidad innata del iberoamericano de crear, según frase que por todas partes se oye, una “cultura propia que salve la humanidad”.³⁶⁰

Es ilustrativo de dicha inversión en el pensamiento o’gormiano un texto que publicó años antes, y que ciertamente no podía coincidir en lo absoluto con lo hasta acá dicho sobre *La invención de América*, especialmente en su consideración sobre la diferencia radical entre las Américas “sajona” e “hispana”, donde ésta última juega el papel de imitación y consideración mal lograda. Según lo dicho en un texto publicado en 1937 sobre Thomas More, O’Gorman planteaba que: “La historia de México que fabricó el partido liberal, esa historia oficial tan nacionalista como inexacta, echó mano, sin escrúpulo, de la “Leyenda Negra” y de la parte sombría y triste de la colonización, explotando hasta el agotamiento esa vena melodramática; pero no pudo, a pesar de sus prejuicios y de su orgullo, dejar de reconocer la huella civilizadora de la iglesia de Roma, respetando, en lo esencial, a los apóstoles de la Nueva España”.³⁶¹

En ese ensayo O’Gorman se refería a la idea que de América se había generado a partir de la Reforma en un sentido general, ya que él buscaba mostrar los signos positivos de la Contrarreforma, es decir, la “positiva visión de la evangelización americana” y de la tradición católica que evidentemente procedía de España y de Carlos V. Pero lo asombroso de esa postura en O’Gorman, es que no se volvería a mostrar nuevamente en sus escritos posteriores. Ya en 1942, en su texto sobre las dos Américas, se puede hacer alusión sobre la diferencia radical existente entre ambas entidades, mas sin embargo, aún no se expresaría la condición de negatividad de la América hispana. Más bien se hablaría de que ésta era una reproducción del “desnivel que se produjo en Europa al quedarse España por debajo de la altura de los tiempo históricos”.³⁶²

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

³⁶¹ Edmundo O’Gorman, *Santo Tomás More y la Utopía de Tomás Moro*, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (comp.), México, FCE-UNAM, 2009, p. 72., debo la cita a la lectura de Andrés Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, 2012 p. 146.

³⁶² Edmundo O’Gorman, *¿Tienes las dos Américas una historia en común? (1942)*, en Álvaro Matute, *Edmundo O’Gorman Historiología: Teoría y Práctica*, México, UNAM, 2007, p. 21-22.

Pero para 1958 (primera edición de *La invención de América*), y aún más para 1961 (segunda edición, corregida y aumentada) y 1977 (segunda edición en español y publicación de *México el trauma de su historia*), su idea de América era ya totalmente diferente en el sentido interno. No sabemos si es acaso por su relación con José Gaos y la crisis de fin de siglo en España, así como por la caída de la Segunda República por lo que se modifica su posición defensiva de la Contrareforma y de la España católica³⁶³. Tampoco sabemos si acaso esto ocurre por su fuerte desapego ante el nacionalismo mexicano que puso en su centro a la revolución mexicana, la misma con la que comulgó su hermano y la misma que puso en su panorama de la infancia un sentido negativo y desastroso³⁶⁴. Incluso se podría pensar en un cierto diálogo y confrontación con autores que compartieron un mismo espacio de experiencia pero no una misma posición política o histórica –por ejemplo hacia Latinoamérica o hacia el arielismo con los que no coincidía O’Gorman en su contraste polemicista– como sucedió con Leopoldo Zea³⁶⁵. Pero lo que sí sabemos, es que su postura ante el “mundo norteamericano” que era de un valor positivo³⁶⁶, y que según él se correspondía con el trabajo, el desarrollo científico-técnico y con la manera auténtica de generar una nueva Europa, se hacía expresa de manera manifiesta en la segunda edición de *La invención de América* y en *México, el trauma de su historia*, en donde se menciona:

Es de pensarse que, tras 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

³⁶³ Comenta al respecto María Cristina Torales Pacheco: “Un ingrediente sustantivo del maestro O’Gorman fue su código ético fundamentado en valores cristianos. De niño fue monaguillo en la iglesia de El Carmen, en San Ángel. Ya mayor, se profesaba católico, no practicante pero profundamente guadalupano. Ampliamente generoso con sus discípulos y con sus próximos, sustentaba sus acciones en el concepto de caridad cristiana adquirido en el seno familiar. Unos años antes de su muerte, dispuso que en la capilla funeraria donde habrían de ser velados sus restos se colocara un cuadro de la virgen de Guadalupe.”, en *Edmundo O’Gorman una voz en la historia*, Argelia del Carmen Montes Villalpando y Miguel Ángel Flores Gutiérrez (coords.), Toluca, UAEM, 2010, p. 62.

³⁶⁴ Para el caso relativo a la disputa que tuvo con su hermano Juan O’Gorman véase Juan O’Gorman, *Autobiografía*, México, UNAM, 2007.

³⁶⁵ Andrés Kozel propone una tesis de diálogo entre O’Gorman y Zea en torno a la idea de Latinoamericanismo con la que no comulga O’Gorman. Véase *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, 2012, 441 pp.

³⁶⁶ O’Gorman mantuvo una estrecha relación de intercambio intelectual con diversas Universidades de Estados Unidos por lo menos desde la década de los años cuarenta. Véase Anexo I, Currículum, rubros Distinciones académicas, Sociedades científicas, Viajes al extranjero, Artículos y Libros.

justificado timbre de gloria, y a ello se debe la índole ecuménica de la civilización europea o mejor dicho, euroamericana. Por ahora no hay otra.³⁶⁷

El concepto de América presentaría ya desde ese entonces una inestabilidad en su condición interna, aun a pesar de que en el sentido de la acepción universalista que la hacía dependiente de la cultura occidental se había hecho posible la inversión del concepto, mismo que ya no iba a suponerse más como un descubrimiento. De esa manera se hace explícito entonces el momento del cambio conceptual, justo cuando la realidad o la experiencia ya no se correspondían más con el lenguaje o con el concepto previo. Para el caso de América había ya demasiados indicios de que la tradicional imagen derivada de una dependencia con la idea de la “historia universal” que se expresaba en el concepto de descubrimiento no podía sostenerse más. Sin embargo, desde el espacio de experiencia en el que se encontraba O’Gorman, esos indicios encontraron su forma más acabada en la llamada “decadencia de occidente” y en el mundo de la posguerra. En la misma posibilidad de las fronteras americanas, se presentaba un nuevo desenlace que permite observar el lugar en el que se situaba O’Gorman al pensar en América. Recuérdese el polémico final³⁶⁸ de la segunda versión de *La invención de América* en donde se mencionaba que:

Fue así, pues, como se realizó la segunda nueva Europa; no nueva como réplica, sino como fruto del desarrollo de la potencialidad del pensamiento moderno, ya tan visible en la época en que Cristóbal Colón se lanzó al mar en busca de Asia. En la América anglosajona se cumplió la promesa que, desde el siglo XV, alentaba el mesianismo universalista propio a la Cultura de Occidente. La historia de esa América es, sin duda, de cepa y molde europeos, pero por todas partes y en todos los órdenes se percibe la huella de un sello personal y de la inconformidad con la mera repetición, y allí está, como imponente ejemplo, su constitución política, europea en la doctrina, pero al mismo tiempo, atrevida y original aventura de un pueblo con legítimos derechos a la autenticidad histórica. Con esa realización plena del ser americano parece obvio que ya no se debe hablar de América como el “Nuevo Mundo”, salvo por arrastre tradicional o en algún vago sentido que solo sirve para sembrar confusión o de halago a quienes quieren ver en la América Latina no se sabe qué promesa de redención humana. Más que insistir en un viejo y un nuevo mundos debe decirse que surgió una nueva entidad que puede

³⁶⁷ Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, en *Edmundo O’Gorman: imagen y obra escogida*, p. 84.

³⁶⁸ En el manuscrito original de la segunda edición de *La invención de América* se aprecia que esa parte final fue agregada con posterioridad. Véase AHFCE, 0500.020/Expediente de obra/O’Gorman Edmundo/La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir (Manuscrito original)/Foja 228.

llamarse Euro-América y respecto a la cual el Océano de la geografía antigua sufre su última transformación al quedar convertido en nuevo *Mare Nostrum*, el Mediterráneo de nuestros días.³⁶⁹

Acaso la condición más radical que muestra ese lugar, es la de su visión de la modernidad americana, en donde O’Gorman ya no puede trascender la idea que le impone su tiempo. En ello radica la afirmación que él comparte acerca de que la modernidad es exclusiva de Norteamérica. Acaso la lectura de América en O’Gorman encuentra sus límites en su propia historicidad (en una posible lectura codificada a través del siglo XVIII). Pero lo cierto es que el concepto de América, aún con la posibilidad de la inversión ya realizada por O’Gorman en el sentido de una invención, ya no podía regirse por su estructura temporal tradicional. Existía un cambio que se estaba gestando al tiempo que el autor de *La invención de América* se situaba ya desde un mirador que privilegiaba la situación de Norteamérica³⁷⁰. Por esa razón el concepto de *invención*, como veremos, fue ganando terreno independientemente de lo que pudiera pensar su autor en los textos citados o en sus consideraciones posteriores. Es decir, que el concepto que concebía su génesis con O’Gorman, desbordará los propios límites con los que éste lo pudo pensar y formalizar. Como consecuencia, el horizonte mismo de O’Gorman y las posibilidades de América como *ente* histórico, se distancian. Y es así que, en los términos del propio historiador-filósofo, es necesario pensar que aún “sin el abandono de los grandes conceptos tradicionales, éstos no por eso siguen realmente vigentes”³⁷¹. De tal manera, las viejas creencias aunque siguen estimándose como verdades y a pesar de que se les invoque como ciertas, son las nuevas exigencias las que sencillamente se imponen, y son esas mismas exigencias las que impiden que las anteriores creencias operen como antaño.

³⁶⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (1977), pp. 158-159.

³⁷⁰ Para la crítica que sostiene O’Gorman en contra la idea del panamericanismo puede verse: *Hegel y el Moderno panamericanismo*, en *Revista Letras de México*, no. 8, volumen 2, 15 de agosto de 1939, pp. 104-105.

³⁷¹ Edmundo O’Gorman, *La idea antropológica del Padre Las Casas*, p. 315.

5

Desplazamientos de un paradigma conceptual

Cuando explicamos algo, ese algo desaparece. Si algo tiene valor, lo ideal sería que fuera indescriptible.

–EDWARD GOREY

En sentido estricto no existen conceptos aislados, éstos siempre se encuentran relacionados con otros conceptos. A decir de Gilles Deleuze, “no hay concepto simple”. Todo concepto, por más que se piense como unívoco, “tiene componentes, y se define por ellos”. Esto implicaría aceptar que todo concepto viene siempre acompañado de otros conceptos que demarcan su perímetro y que le otorgan sentido. Se acompañan y están relacionados siempre. Por ello, pensar en América es pensar siempre más allá de América. “¿En qué condiciones –nos preguntaríamos con Deleuze– un concepto es primero, no de modo absoluto sino con relación a otro?”.³⁷² ¿En qué condiciones el concepto de América sería primero en relación a otro, por ejemplo, al de invención?

Dado a conocer hasta el año de 1965, el texto intitulado *Historia de la invención de las Indias* se presentaba como un gran hallazgo de las historias españolas del siglo XVI referente al “descubrimiento” del nuevo continente. Era por lo demás el primero en su tipo debido al idioma en el que se escribía, que al sustituir al latín, la obra se redactaba en el idioma de origen de su autor, que fue a saber el idioma castellano. Registrado y datado en 1528³⁷³ y hallado hasta 1943 por Leonardo Olschki, el texto aludido sólo se publicaría veintidós años después de su aparición (1965³⁷⁴). Para aquel entonces ya había sido publicada *La invención de América* de O’Gorman (1958), lo que suscita cierta reflexión en torno al mismo tema: ¿Como era posible que dos textos separados por prácticamente cuatro

³⁷² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 21.

³⁷³ Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, Introd. y notas de Juan José Arrom, México, Siglo XXI editores, Colección América Nuestra, 1991, p. 13.

³⁷⁴ *Historia de la invención de las Yndias*, transcripción y corrección de Miguél Andúgar Miñarro a partir de: Pérez de Oliva Fernán, Ed. de J. J. Arrom, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1965.

siglos tuvieran un título tan parecido y se refirieran a dos cosas totalmente distintas y prácticamente contrarias? La controversia es relevante si se considera el contenido de las dos obras en cuestión. El concepto de invención para ambos casos no es el mismo, y en esto radica la importancia de su comparación.

Cualquier referencia etimológica del idioma español advertirá el significado y sentido del concepto de invención (*inventio*) para el siglo XVI, siendo éste totalmente distinto al que O’Gorman quiso impregnarle a su texto, es decir, el de *descubrimiento*³⁷⁵. Como tal, un *inventio* aludía a la acción de encontrar o descubrir algo, lo que puede corroborarse con la lectura de otros textos de la época que refieren a la misma acción y que remiten al mismo espacio de experiencia. Algunos cronistas del siglo XVI dieron cuenta de ello³⁷⁶. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas comenta, refiriéndose a Colón en su *Historia de las Indias*: “La honra y gloria que se debe a quien Dios había elegido y eligió para que con tan grandes trabajos descubriese, haciendo nuevo inventor deste orbe”; Juan de Castellanos en las *Elegías de varones ilustres de Indias* menciona refiriéndose poéticamente a las carabelas en las que navegó Colón en 1492: “Al occidente van encaminadas / las naves inventoras de regiones”. Otro ejemplo más se encuentra en Andrés Bernaldez, quien describe en su *Historia de los reyes católicos* a Cristóbal Colón como el “inventor de las Indias”.³⁷⁷

Más alejado de la retórica³⁷⁸, el concepto de *inventio* en el siglo XVI tenía una clara significación que refería a las acciones que la Corona Española emprendió en búsqueda de otras tierras en el orbe ya conocido (*Ecumene*), y en el no conocido, como el “Nuevo mundo” o “Indias”. Eso significa que el texto de Hernán Pérez de Oliva hacía referencia con su título precisamente al llamado “descubrimiento” que Colón realizó de un “continente nuevo”. No hay nada novedoso en ello, mucho menos si en la propia lectura del texto alguien se percatara de que Colón es para Pérez de Oliva, un “instrumento del designio

³⁷⁵ El diccionario etimológico latín-inglés de Oxford menciona lo siguiente: 1 The action of finding, discovery. b the finding out, discovery (of facts). 2 The action of devising or planning, invention. b (rhet) the devising (of arguments, etc.); (esp. absol.) the devising of the subject-matter of a speech. 3 A thing discovered or devised, invention; a plan, stratagem., *Oxford Latin Dictionary*, New York, 1997, p. 958 (2126 pp.). También puede verse *Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Prólogo de Don Vicente García de Diego, Barcelona, RAE, 1978, pp. 260-261 (715 pp.).

³⁷⁶ Con las referencias anteriores y el desarrollo del concepto de invención no se trata mas que de ofrecer un referente conceptual, sin embargo aún queda por realizarse una historia del concepto de invención.

³⁷⁷ Debo las referencias a la edición de Juan José Arrom del texto ya citado sobre Oliva, p. 41.

³⁷⁸ Véase Cicerón, *De la partición oratoria*, México, UNAM, varias ediciones, 318 pp.

divino” en la acción de llevar a cabo aquel “descubrimiento”.³⁷⁹ Según Oliva al darle apertura a su escrito, “Cristóbal Colón, genovés, natural de Saona, fue hombre de alto ánimo, *escogido de Dios* para que diese pasada a su santa ley, por el mar Océano, a otras gentes que nunca la conocieron o la tenían ya olvidada”.³⁸⁰ El vocablo *inventio*, por tanto, es sólo la forma latina –y que se escribe ahora en castellano– de referirse, para el caso que atañe a Oliva, a un descubrimiento o a la acción de descubrir algo, idea que, por razones muy particulares, era propia de la época.

Para el siglo XVI, era algo sabido por todos que la naturaleza se encontraba establecida en el sentido de su relación con el ser humano como una realidad inmutable. Éste, en rigor, sólo podía imitar o reproducir la forma de la naturaleza, más no apropiársela ni mucho menos generar una realidad distinta a ella, como sucederá de manera expresa a finales del siglo XVIII³⁸¹. Era casi imposible pensar que el “descubrimiento” de las Indias o del “Nuevo Mundo”, había sido producto de la técnica o de la destreza humana en su cabalidad, como así puede pensarse ahora desde una visión retrospectiva. Más bien, lo que se tiene como justificación –a pesar de que no se niega la ventaja que propiciaron instrumentos y objetos generados por el ser humano– es la idea de que Colón funge sólo como el instrumento de un designio divino³⁸². Por eso el concepto de *inventio* –en el sentido del siglo XVI– sólo puede ser entendido como un descubrimiento, es decir, como la posibilidad de ver o encontrar algo que no había sido revelado a los ojos del ser humano, pero que, sin embargo, siempre estuvo ahí. De estos planteamientos proviene la idea posterior según la cual América sólo necesitaba ser encontrada o descubierta, cosa con la que ironizará O’Gorman en uno de los epígrafes de *La invención de América*³⁸³.

³⁷⁹ Menciona Juan José Arrom: “El descubrimiento de América era, pues, resultado de un designio divino, y Colón el instrumento escogido. Este papel mesiánico no aparece en el libro de Anglería. En Oliva, por el contrario, constituye hilo luminoso que vincula partes de la obra y confiere unidad de propósito y sentido trascendental”, *op. cit.*, p. 35.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 41-42. (Las cursivas son mías).

³⁸¹ El caso más representativo es el de Francis Bacon. Koselleck menciona: “Bacon tenía la expectativa y la esperanza de que las invenciones se produjesen en intervalos de tiempo cada vez más cortos con el fin de poder dominar cada vez mejor la naturaleza”, en *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 140.

³⁸² Véase el análisis que realiza O’Gorman acerca de la historiografía sobre Colón, en *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1951.

³⁸³ Claro está, en el primer epígrafe de la segunda edición: “¡Hasta que, por fin, vino alguien a descubrirme! Entrada del 12 de octubre de 1492 en un imaginario –Diario íntimo de América”, en *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (1977), p. 15.

La estructura del concepto de *inventio* comienza a distanciarse de su forma original sólo hasta el siglo XVIII cuando se somete a su relación con el concepto de propiedad³⁸⁴. Dicho distanciamiento surge gracias a la noción que el ser humano tendrá de la naturaleza como objeto de apropiación. Sin embargo, esa relación con la naturaleza ya no fungirá como una imitación, sino como un arte humano que es único. Siguiendo a Blumenberg:

La concepción del invento como una propiedad protegible, referida no a una cosa, sino a la idea de una cosa, tiene una serie de presupuestos de orden intelectual e histórico en que se hacen cuestionables las concepciones tradicionales sobre la realidad y el ser humano. Aquí aparece por primera vez en el horizonte de la posibilidad el que pueda haber propiamente objetos que antes no estaban aún en la naturaleza y para los cuales ya no valía la definición aristotélica de las capacidades humanas como una imitación de la naturaleza.³⁸⁵

De ahí que el concepto de *invención* se encuentre estrechamente relacionado en su cambio de significación en el siglo XVIII a la noción de *idea* como capacidad u ocurrencia humanas. Aquí se puede hacer la aclaración de que la idea “en su primitivo significado platónico, sólo valía para los modelos primigenios de todo aquello que se encuentra en la naturaleza, que es una suma de reproducciones”.³⁸⁶ Por eso mismo el concepto de idea adquiere un sentido de creación que estará muy estrechamente relacionado con un sentido estético, como un arte que sólo puede hacer surgir el ser humano.

Entre una invención y una idea ya no existe mucha diferencia para el siglo XVIII, y con la técnica y el surgimiento de la mecánica, la cuestión creativa e inventiva del hombre se encontrará del todo diferenciada de la naturaleza. Considérese que el Estado, las naciones y la ciencia modernas son acaso producto de esa separación ontológica respecto al mundo del ser humano con su entorno. Pero la cuestión aún no se resuelve del todo si se piensa en la capacidad imaginativa que un concepto como el de invención pudo adquirir a lo largo de los tres siglos que van del XVIII al XX, sobre todo en la idea del tiempo o de la escritura.

Como un proyecto crítico de la modernidad, el romanticismo fungió en torno a la poesía como una posibilidad de resistir ante la razón que asediaba el pensamiento humano y la forma de concebir el mundo ilustrados. La imaginación aparecía también como una forma

³⁸⁴ Esta relación se establece sobre todo con la llamada Patente, que da cuenta de una relación entre sujeto y objeto, entre inventor e invento (descubrimiento).

³⁸⁵ Hans Blumenberg, *Historia del espíritu de la técnica*, Valencia, Pre-textos, 2013, p. 16.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

de relacionar el pasado con el presente y de expresarse en la escritura. No otro es el sentido que le impregna un personaje como Hölderlin a su poesía a finales del siglo XVIII, en la cual integra ambas cuestiones: ¡Olvidemos el tiempo que huye, y no contemos los días! ¿Qué son los siglos, comparados a ese instante en que dos seres se adivinan y se acercan?³⁸⁷. Como menciona Rüdiger Safranski, “de acuerdo con la nueva teoría, lo épico, lo lírico y lo dramático se mezclan; y el pensamiento discursivo, la crítica, la reflexión y la ciencia, que normalmente se define al margen de lo poético e incluso contra lo poético, se asumen en la obra de arte”.³⁸⁸

El cambio de significación era ya casi decisivo, “si antes se decía: ‘configura artista, no hables’, ahora hay que atenerse a lo contrario: el artista tiene que poetizar, pensar y hablar sobre cualquier tema. Ha de representar algo y reflexionar sobre lo representado. Eso es lo que Schlegel llama ‘poesía de la poesía’, indicando con esta expresión que el tema no sólo se cifra en los mundos inventados, sino también en la invención de mundos”.³⁸⁹ El concepto de invención iba adquiriendo por tanto dos significaciones que se alejaban del sentido etimológico (descubrimiento): por un lado se mostraba adepto con la imaginación y capacidad de creación que el arte, la escritura o la poesía podían realizar; y por otro, se expresaba de una forma relacionada a la propiedad y a la técnica que daban como resultado lo que hoy podríamos denominar como inventos o creaciones científicas. Una referencia un tanto polémica puede aclarar el panorama mencionado, cuando en la persona de Goebbels, en pleno inicio de la segunda guerra mundial (1939), se mencionaba aludiendo al romanticismo que: “Vivimos en una época que es a la vez romántica y acerada, que no ha perdido su profundidad de ánimo, pero que, por otra parte, ha descubierto un nuevo Romanticismo en los resultados de las invenciones y de la técnica en la modernidad”.³⁹⁰

Regresando al caso de América, se puede pensar que la cuestión de una invención como un concepto propuesto en el siglo XX, ya no tiene más la relación con el sentido etimológico que por ejemplo se le otorgó a Colón en el siglo XVI y que se ejemplifica en el texto de Oliva, es decir, que el cambio era ya evidente. Para Koselleck en ese sentido, es claro que los conceptos adquieren desplazamientos y significados nuevos debido a que

³⁸⁷ Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, México, Ediciones Coyoacán, 2004, p. 55.

³⁸⁸ Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2012, p. 63

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁹⁰ Citado en Safranski, *Ibid.*, p. 320.

ningún concepto es del todo estable. Algunos pueden cambiar más rápido que otros, y de ello dependerá la temporalidad o la capacidad que tenga el lenguaje de apropiarse de la realidad³⁹¹. Remitiendo nuevamente al señalamiento de Heiner Schultze que nos recuerda el propio Koselleck, el concepto de invención (en su relación con América), ya no se corresponde con un estado de cosas determinado (el descubrimiento), lo que permitió que ese mismo concepto deviniera en la posibilidad de expresar para O’Gorman un fenómeno distinto al de un descubrimiento. La paradoja conceptual es clara y se puede remitir a la pregunta con la que iniciamos el capítulo: ¿Cómo era posible que dos textos (Oliva y O’Gorman) separados por prácticamente cuatro siglos tuvieran un título tan parecido y se refirieran a dos cosas totalmente distintas y prácticamente contrarias?

1. Poesía y creación: el sentido de la invención

Emparentados con el desplazamiento del concepto de invención, resta ahora advertir el sentido que le atribuye O’Gorman a su obra más significativa que nos atañe, es decir a *La invención de América*. El epígrafe con el que da inicio a dicha obra (1958) –en la segunda edición lo hace en la segunda parte– se acerca con mayor precisión al sentido poético que hemos advertido arriba. Atribuido a Heidegger, el epígrafe reza de la siguiente manera: “Sólo lo que se idea es lo que se ve; mas lo que se idea es lo que se inventa”.³⁹² La referencia de O’Gorman es el texto que lleva por título *Aus der Erfahrung des Dekens*, y que Heidegger había terminado de escribir en 1947. Con una serie de aforismos y poemas el texto del filósofo alemán precisa el momento en el que éste tiende hacia un decir y pensar poéticos, surgidos a partir de su reflexión sobre el *ser* y el lenguaje posteriores a *Saind und Zeit*, justo cuando se refugia en su cabaña en Todtnauberg³⁹³.

Es evidente que la referencia de O’Gorman no es una reproducción fiel del texto de Heidegger, aunque el acercamiento no puede ser menospreciado. En una de sus estrofas, se puede leer: “Sólo la bien formada imagen preserva en verdad el aspecto, la vista de algo.

³⁹¹ Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, p. 31.

³⁹² Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, FCE, 1958, p. 19, en la segunda edición se puede leer: “Sólo lo que se idea es lo que se ve; pero lo que se idea es lo que se inventa” (1977), México, FCE, 1977, p. 79.

³⁹³ Para un estudio introductorio de esta obra véase la traducción de Claudio César Calabrese, en Martin Heidegger, *Desde la experiencia del Pensar*, Buenos Aires, Vórtice, 2014, 94 pp.

Pero la bien formada imagen se basa en el poema”.³⁹⁴ Existen dos cuestiones que nos pueden acercar al sentido con el cual O’Gorman utiliza el epígrafe que de alguna manera modifica para poder expresar el problema que él ve en América, y que son a saber, la imagen y el poema. En primer lugar se debe tener en cuenta la expresión acerca del poema, ya que es éste el que anuncia la forma, la imagen que se tiene del mundo. En relación a su texto sobre la poesía de Hölderlin, en Heidegger se puede leer lo siguiente: “...y para esto le ha sido dado al hombre el más peligroso de todos los bienes, el lenguaje”, siendo así el lenguaje “el peligro de todos los peligros”.³⁹⁵ Esto es manifestado por Heidegger debido a que el lenguaje puede expresar el *ser* del *ente*, pero al mismo tiempo –y esta es la cuestión fundamental–, también puede ocultarlo. Es por esta razón por la que Heidegger recurre al poeta como aquel que tiene la posibilidad, a través del lenguaje, de expresar las cosas en su *ser*:

El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste simplemente en proveer de un nombre a una cosa ya conocida de antemano, sino que cuando el poeta dice la palabra esencial, en virtud de esta nominación, el *ente* es nombrado por primera vez a lo que es. De este modo es conocido como *ente*. La poesía es fundación del *Ser* por la palabra.³⁹⁶

El poema se presenta entonces como lo que expresa el auténtico *ser* de las cosas, y es precisamente esa expresión la que puede manifestar la (bien formada) imagen que se tiene del mundo. Es decir que la imagen se expresa a través del poema. La invención en O’Gorman como concepto, es posibilidad para develar el verdadero *ser* de las cosas, el encubrimiento que se expresa en el *ente* a través del lenguaje. Es cierto que O’Gorman modifica el sentido de la estrofa de Heidegger, pero a él recurre para poder expresar el concepto de invención con el que funcionará su texto sobre América. La diferencia se puede precisar de la siguiente manera: mientras para Heidegger el poema expresa el verdadero *ser* de las cosas –es decir que no lo encubre, sino que lo des-cubre³⁹⁷–, para

³⁹⁴ Existen varias traducciones del mismo texto. Nosotros hacemos alusión a la edición realizada por Félix Duque, en Martin Heidegger, *Desde la experiencia del Pensar*, Madrid, Abada, 2005, p 21.

³⁹⁵ Citado en Eustaquio Barjau, *Heidegger: Hölderlin y la esencia de la poesía*, en Revista *Convivium*, No. 21, 1966, p. 55.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁹⁷ La diferencia se encuentra en la ambigüedad que puede expresar el concepto en Heidegger, descubrir, y estado de descubierto. Véase *El Ser y El Tiempo*, México, FCE, p. 240 y Escudero Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 72.

O’Gorman la invención es aquello que encubre el *ser* de las cosas, aquello que dota de *ser* un *ente*, pero que al mismo tiempo hace posible su develación.

Sin embargo, por más que se pueda interpretar el epígrafe de O’Gorman en su relación con Heidegger, lo cierto es que el concepto de invención ya estaba pensado antes de que se publicara *Aus der Erfahrung des Dekens*, es decir, antes de 1954. En un ensayo publicado en 1951 por la revista *Historia Mexicana*, José Gaos realizaba una reseña acerca de *La idea del descubrimiento de América* que había escrito O’Gorman y que se había publicado ese mismo año. Casi al final, se puede leer aquella posibilidad que O’Gorman ya veía, acerca de sustituir el concepto de descubrimiento como un hecho *en sí* mismo histórico:

Porque si la arribada *no* fue un descubrimiento *de América*, *ni* siquiera un *descubrimiento*, el *descubrimiento de América* ¿será un *hecho* o no se reducirá, más bien, a una simple *idea*? . . . El *hecho* del *descubrimiento de América* bien puede conceptuarse o concebirse, pues, muy de otra manera: la simple *idea* del *descubrimiento de América*, un concepto que quizá debiera sustituirse por el del *hecho* de la *invención* históricamente paulatina de una entidad la concepción de la cual como *América* sería el meollo mismo de la invención.³⁹⁸

Al término de este fragmento, Gaos introduce una nota al pie que se refiere precisamente al concepto de invención, como aquel que puede sustituir al de descubrimiento a partir de la propuesta de O’Gorman. En la nota menciona: “Que es lo que creo saber piensa O’Gorman y será el tema del libro prometido por el actual como su complemento”.³⁹⁹ Es decir, que ya se sabía que O’Gorman utilizaría el concepto de invención para sustituir al de descubrimiento desde antes de que fuera publicado el texto de Heidegger, del cual se supone que se toma el epígrafe que hemos mencionado (1954)⁴⁰⁰.

O’Gorman llega al concepto de invención por distintas direcciones que se infieren menos del epígrafe de Heidegger –o acaso de su obra– que de las referencias intelectuales más cercanas a su vida, como códigos de un horizonte epistémico-cultural al que él pertenece. Con Ortega y Gasset, esa cercanía es aún más factible si se considera el uso del

³⁹⁸ José Gaos, *O’Gorman y la idea del descubrimiento de América*, en Revista *Historia Mexicana*, v. 1, No. 3, México, El Colegio de México, Ene-Mar 1952, p. 483.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 493, en el Archivo Gaos la referencia se encuentra en Fondo 1, Carpeta 35, Folio 05569.

⁴⁰⁰ En *El arco y la lira de Octavio Paz*, publicado en 1956 también se puede leer una cuestión similar: “En un libro, que es modelo en su género, Edmundo O’Gorman ha demostrado que nuestro continente nunca fue descubierto. En efecto, no es posible descubrir algo inexistente y América, antes de su llamado “descubrimiento”, no existía. Más que el descubrimiento de América, habría que hablar de su invención. Si América es una creación, el espíritu europeo, empieza a perfilarse entre la niebla del mar siglos antes de los viajes de Colón. Y lo que descubren los europeos cuando tocan estas tierras es su propio sueño histórico”.

concepto de invención que se establece en textos conocidos por O'Gorman y referidos a lo largo de su obra. En *Historia como sistema*, por ejemplo, se puede leer que las ideas “representan dos papeles muy distintos, en la vida humana: unas veces son *meras ideas* (y en otras son *creencias*). El hombre se da cuenta de que, a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, éstos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación –es una invención”.⁴⁰¹ Para Ortega esto significa que las ideas como invenciones no pueden ser parte del mundo que se expresa como razón y verdad, es decir como creencia y revelación.

Las ideas son expresadas en Ortega en un doble sentido que puede referir a los pensamientos y a las creencias, siendo éstas últimas en las que habitamos, en las que confiamos. El problema surge cuando esas creencias se ponen en duda en el momento en que no son suficientes para expresar el mundo que se habita, lo que al mismo tiempo implica la posibilidad de generar vacíos, huecos de ese mismo sistema de creencias⁴⁰². De ahí el surgimiento de las ideas que sustituyen el espacio vacío de la duda, es decir, la posibilidad de sustituir una creencia. “¿Cómo se logra esto? –se preguntará Ortega– fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. 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”.⁴⁰³

Para Ortega, la razón, la ciencia, como la creencia en la que estamos y habitamos, surgió de la misma manera que cualquier otra creencia, sólo que, por el mismo hecho de ser creencia, es poco probable que se dude de ella. Es sólo cuando la ambigüedad se hace presente, que el pensamiento, la idea, puede rescatar la duda, o por el contrario re-crearla:

Mas no entenderá bien el lector lo que algo nos es, cuando nos es sólo idea y no realidad, si no le invito a que repare en su actitud frente a lo que se llama "fantasías, imaginaciones". Pero el mundo de la fantasía, de la imaginación, es la poesía. Bien, no me arredro; por el contrario, a esto quería llegar. Para hacerse bien cargo de lo que nos son las ideas, de su papel primario en la vida, es preciso tener el valor de acercar la ciencia a la poesía mucho más de lo que hasta aquí se ha osado. Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin

⁴⁰¹ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p. 97.

⁴⁰² José Ortega y Gasset, *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia* (1945), en *Obras completas*, Tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 720-722.

⁴⁰³ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, versión en línea, Biblioteca Virtual Omegalfa, p 14.

duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario.⁴⁰⁴

En esa dirección, es Ortega quien le otorga al concepto de invención un sentido imaginativo y poético desde el mundo de las ideas. Si tenemos presente dicha noción de Ortega, advertiremos ahora lo que quiso decir O’Gorman cuando veía el problema del “sujeto occidental” al “topar” con un *ente* que no le es legible y que no se constata por medio de la tradición epistémica. Pensémoslo de esta manera, ese “sujeto occidental”, tiene que llenar los vacíos que se generan por la experiencia, los cambios, la duda misma al topar con algo nuevo. De ahí que se ponga a pensar, a inventar en otras posibilidades, en otros mundos. Así fue como se hizo posible pensar en América.

Esto significa que a pesar de la referencia a Heidegger, la propuesta de O’Gorman se expresa de forma distinta debido al propio lenguaje. No era posible que O’Gorman siguiera ocupando el concepto de descubrimiento –aun en el sentido heideggeriano de descubrir, expresar el *ser* de las cosas–, debido a que el concepto de descubrimiento era el que se había utilizado para expresar algo *a posteriori*, y que para O’Gorman no coincidía con la autenticidad de América⁴⁰⁵. Claro que, para que O’Gorman pudiera rechazar el concepto de descubrimiento tuvo que anteponer a éste el sentido de intencionalidad. Por eso mismo el epígrafe sólo puede entenderse en el sentido estructural de la obra de Heidegger, pero ya no en la utilidad o sentido de los conceptos. Mientras para Heidegger descubrir expresa la posibilidad de des-encubrir las cosas, de develar su *ser*, para O’Gorman el descubrimiento histórica y conceptualmente era el encubrimiento del fenómeno americano expresado por Occidente. Mientras que Heidegger propone el descubrimiento como ese des-encubrimiento, O’Gorman no podía utilizar el mismo concepto o re-significarlo, por eso tuvo que proponer el de invención⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁴⁰⁵ Hay que tener presente nuevamente lo dicho por O’Gorman sobre el concepto de descubrimiento en *La invención de América*: “Preguntamos, recuérdese, si la idea de que el continente americano fue descubierto era o no aceptable como modo satisfactorio de explicar la aparición de dicho continente en el ámbito de la cultura de occidente”, en *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (2006), p. 64.

⁴⁰⁶ Para ahondar más al respecto sobre los conceptos de verdad, encubrimiento y des-encubrimiento puede verse Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, en Martin Heidegger, *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, pp. 151-171.

Continuando con el sentido otorgado por O’Gorman al concepto de invención, podríamos también mencionar la cercanía que un autor como Alfonso Reyes le confiere a ese mismo concepto, pero ahora en su relación expresa con América. Reyes hace la diferencia de restituir el pasado en el presente (de generar la diferencia) a partir de la imagen que de América se podía tener en un sentido poético. Por eso mismo alude al famoso texto de Séneca sobre la tragedia de Medea⁴⁰⁷, donde se menciona cabalmente la importancia de la imaginación y las ideas en la posibilidad de crear o generar algo nuevo, cuando mencionaba que:

Antes de ser descubierta, *América era ya presentida en los sueños de la poesía y en los atisbos de la ciencia*⁴⁰⁸. A la necesidad de completar la figura geográfica, respondía la necesidad de completar la figura política de la tierra. El rey de la fábula poseía la moneda rota: le faltaba el otro fragmento para descifrar la leyenda de sus destinos. Ora se hablaba, como en Atlántida de Platón, de un continente desaparecido en el vórtice de los océanos; ora, como en la Última Tule de Séneca, de un continente por aparecer más allá de los horizontes marinos. *Antes de dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia.*⁴⁰⁹

Aunque nada tuviera que ver el poema de Séneca con América, lo cierto era que, con el sentido restituido por Reyes, se resignificaba la idea de una invención en el sentido poético e imaginativo: “*América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladería de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites. Llega la hora en que el presagio se lee en todas las frentes, brilla en los ojos de los navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña*”.⁴¹⁰ Si la invención quedaba muy cercana a la poesía, era porque de esa manera el concepto no se supeditaría a una sola dimensión humana en tanto tuviera, no una relación directa con la adecuación de la naturaleza, sino con la capacidad de representarse y crearse un mundo dentro del terreno que comprendía el entorno total del ser humano.

⁴⁰⁷ Menciona Joseph de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*: Tras largos años vendrá Un siglo nuevo y dichoso, Que al océano anchuroso Sus límites pasará. Descubrirán grande tierra, Verán otro nuevo Mundo, Navegando el gran profundo, Que ahora el paso nos cierra. La Thule tan afamada Como del mundo postrera, Quedará en esta carrera Por muy cercana contada, Madrid, Pantaleón Aznar, 1792, pp. 35-36.

⁴⁰⁸ Está claro que una referencia de ese tipo sólo se puede hacer en relación del presente al pasado, ya que Séneca no está pensando en otro continente.

⁴⁰⁹ Alfonso Reyes, *Última Tule*, en *Obras Completas*, No. XI, México, FCE, 1997, p. 61.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

El concepto de invención formulado por O’Gorman, expresa por tanto un problema que acaso Heidegger no hubiera podido pensar dentro de su horizonte epistémico, es decir, el problema del encubrimiento del *ser* de América. En ese sentido el concepto de invención en O’Gorman remite a la posibilidad de creación expresada en la poesía, que como hemos visto, fue posible de concebir a partir del siglo XVIII y separada de la idea de descubrimiento que pudo significar en el siglo XVI. De esa manera el sentido que O’Gorman le atribuye al concepto de invención incluye ya la posibilidad de creación (poesía) y la posibilidad de dotar de *ser* un *ente*. América es ahora una invención que puede ser expresada, sí, a partir de la estructura teórica de Heidegger, pero conceptualmente desde otros ángulos, más allá de Heidegger.

2. América y sus temporalidades

Una vez que se comprende el sentido que le atribuye O’Gorman al concepto de América como invención, será pertinente analizar ahora la capacidad de adecuación y asimilación de su propuesta. Aquí será necesario tener presente una vez más la asimilación del llamado “descubrimiento de América” planteada en el segundo capítulo: la celebración encabezada en 1892 por el presidente Díaz en la estación de Buena Vista del “cuarto centenario del descubrimiento de América”, la Celebración del día de la Raza que se expandía a todos los territorios de México e “Hispanoamérica”, sus símbolos, su bandera, su himno y sus poemas; la enseñanza histórica que veía en Colón al “descubridor de América” y que propagó Justo Sierra a principios del siglo XX en los libros de texto de enseñanza primaria; o la defensa de una hispanidad promovida por Vasconcelos tanto en México como Estados Unidos; en fin, todas las manifestaciones y formas mediante las cuales el “descubrimiento de América” era justificado.

Como hemos mencionado a partir de Koselleck, un concepto en un momento determinado, puede ya no corresponder a un estado de cosas en donde anteriormente podía ser evidente su desplazamiento. América en ese sentido no fue la excepción. El descubrimiento de América como explicación de un fenómeno histórico, comenzó a perder fuerza desde mediados del siglo XX, a la par que se desarraigaba de la cotidianidad y del imaginario propio del continente. Diversas expresiones político-culturales manifestaron ese cambio. Por ejemplo, el “Día de la Raza” dejó de ser un evento oficial, cuando a mediados

de los años setenta dejó de ocupar el espacio público del que antes gozaba. Es decir, que la oficialidad de ese evento se agotó, perdiendo la fuerza que acaso tuvo en la primera mitad del siglo XX tanto en México como en “Hispanoamérica”.

Aunado a dicha situación, la idea de raza se puso en sospecha debido a la función con la que ese concepto se empleó particularmente en la Segunda guerra mundial. Una institución como la Unesco, siendo específica en ese punto, manifestó la incongruencia de su uso desde la década de los cincuenta. Con la ayuda de algunas ramas del conocimiento como la biología, la genética o la antropología, la concepción o la idea sobre la existencia de distintas razas fue negada definitivamente. El discurso más explícito se presentó acaso en 1978 en la Conferencia General que tuvo lugar en París, al declarar oficialmente que: “El prejuicio racial, históricamente vinculado a las desigualdades de poder, que tiende a agudizarse a causa de las diferencias económicas y sociales entre los individuos y los grupos humanos y a justificar, todavía hoy, esas desigualdades, está totalmente desprovisto de fundamento”⁴¹¹. Justamente entre 1971 y 1973 se situaban en México “los últimos festejos del “Día de la Raza” con sus rasgos más característicos, que fueron a saber la “colaboración del Ayuntamiento”, y el “desfile de los alumnos en el espacio local, con escenificación alegórica y discursos alusivos”⁴¹².

El tema de la hispanidad, o de la propaganda de una América hispana fue perdiendo terreno justo cuando el día de la Raza se desvinculaba de la cotidianidad en el continente. Sin embargo, nunca se perdió de vista la posibilidad de desvincular culturalmente a las llamadas “dos Américas”, es decir, la hispana y la sajona. Así surgían también los programas que continuaron impulsando el panamericanismo, propuesto éste principalmente por EEUU, y el de una América Latina, desarraigado de la tendencia imperialista de ese mismo país. Los movimientos de una configuración geopolítica en América fueron más que evidentes debido al triunfo de la Revolución cubana de 1959, teniendo tras de sí el escenario de la guerra fría. Éste le daba impulso a una nueva posibilidad de concebir el continente en su estructura histórico-cultural y política, lo que implicaba una cuestión particular que tenía que ver con el “origen” de América. Fue así como la idea de América comenzó a ponerse en tela de juicio, y con ella el concepto que le daba fundamento.

⁴¹¹ Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales en el portal digital de la UNESCO: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁴¹² Miguel Rodríguez, *Celebración de la Raza*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 172.

Teniendo en cuenta que la primera edición de *La invención de América* (1958) no tuvo demasiados ecos como una lectura concurrida, se puede decir que el panorama descrito, posterior a la Segunda Guerra mundial –incluyendo la cuestión del concepto de raza y los programas políticos en torno a América–, fueron el escenario más adecuado para pensar en una recepción más consistente y ampliada del texto de O’Gorman y de la idea que justifica una invención de América, lo que es lo mismo que la crítica al concepto de descubrimiento. A mediados de los años ochenta se publicaría una reedición de *La invención de América* con un tiraje de 50,000 copias, lo que sugiere de alguna manera, una recepción más amplia y más razonada de dicha obra⁴¹³. Es de hecho desde la década de los ochenta, que el tema de América entra nuevamente en conflicto y polémica, debido sobre todo, al anuncio de la celebración del “Quinto centenario del descubrimiento de América”, sólo que en éste las cosas serían totalmente diferentes.

Desde 1983 se crearon en España las comisiones respectivas para organizar dicha conmemoración. México ingresó a ellas a partir de 1984 en la primera “Reunión de Comisiones Nacionales del V Centenario del Descubrimiento de América”, teniendo como interlocutor a Miguel León Portilla –que acaso se nombró de forma arbitraria– quien fungió en todo el proceso como el representante y posteriormente como el Coordinador general en México⁴¹⁴. Fue precisamente en 1984, cuando se aprobó la incorporación del concepto “encuentro de dos Mundos” además de la idea ya pre-concebida del llamado Descubrimiento de América. Así fue como “la comisión española optó por la denominación: *Quinto Centenario del Descubrimiento de América y Encuentro de Dos Mundos*”⁴¹⁵.

Más allá de los preparativos, las formas de celebración, o las instancias que iban a participar en dicho acto, lo que quizá tenga más importancia para nuestro estudio, es la reacción con la cual se postularon varios pensadores, quienes veían en aquella conmemoración y en el nombramiento de la misma, una especie de olvido en torno a los cambios políticos y culturales que históricamente se habían presenciado en el continente americano y en el orbe. El acento, claro está, se encontraba en la postura acrítica que un

⁴¹³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE-SEP, Lecturas Mexicanas, 1984, 193 pp. , Véase Anexo II.

⁴¹⁴ Isabel Quiñones, *En torno al Quinto Centenario: Ideas, contrapuntos*, INAH, México, 2001, p. 18.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

concepto como el de “encuentro”, pudiera expresar. De ahí el surgimiento de ensayos, ponencias o artículos que diversificaron la idea que se podía tener sobre América. En ellos se plasmaron los pensamientos de personajes como Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Lewis Hanke, Silvio Zavala o del propio Edmundo O’Gorman.

Las cuestiones más relevantes se encontraban sujetas al concepto con el cual se podía pensar el “origen” de América: un descubrimiento, un encuentro, una invasión o una invención –por mencionar algunos. El problema era evidente, si en 1892, en la llamada celebración del Cuarto Centenario del descubrimiento de América todos –o por lo menos la mayoría– estaban de acuerdo en la significación del “acto descubridor” de Colón, para 1992 y aún antes de esa fecha, las cosas habían cambiado. Da cuenta de ello un personaje como Eduardo Subirats, cuando, en el Seminario Internacional nombrado “Amerindia hacia el tercer milenio”⁴¹⁶ –celebrado en San Cristóbal de las Casas en junio de 1991–, denunció la retórica empleada por Miguel León Portilla, al mostrar que ésta, sólo equivalía a una posición ideológica que evadía la crítica de lo que se expresaba mediante el colonialismo y la destrucción o el olvido histórico que se perpetraban hasta la fecha en las profundidades del país:

El discurso de León-Portilla citaba los viejos y persistentes dilemas de la destrucción, la violencia, la explotación y marginación de las culturas históricas americanas. Pero soslayaba, al mismo tiempo, la confrontación con el centro sagrado de la cuestión: el proceso colonizador, la destrucción de la memoria histórica, la cristianización violenta como sistema de eliminación de las formas de vida socialmente definidas, y con ellas, sus medios de expresión artísticos y religiosos. [...] Mucho menos planteaba lo que constituye la condición lógica de la constitución de una identidad moderna: la supresión de formas de vida, el vaciamiento de la memoria histórica y la violencia colonizadora y epistemológica que define este proceso negativo. Su punto de vista era radicalmente eurocéntrico. Y su objetivo lo constituía aquel mismo doctrinario de identidad en el que se fundaron los nacionalismos europeos del siglo XIX y sus secuelas. Una identidad sustantivada a espaldas y contra la memoria histórica. Y una identidad que a la postre era la de un poder exterior a sus formas de vida.⁴¹⁷

De hecho uno de los ejemplos más relevantes para hacer notar las nuevas posiciones ante América y ante su modificación conceptual, fue el de los libros de texto gratuito que, desde por lo menos la década de los años ochenta, ya mencionaban un proceso distinto que

⁴¹⁶ Para ver la declaración oficial y los participantes puede verse: *Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio*, en *Revista IIDH*, Vol. 15, Enero-Junio 1992, pp. 209-302.

⁴¹⁷ Eduardo Subirats, *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994, P. 21.

no podía imaginarse acaso un siglo después⁴¹⁸. Así la “hazaña de Colón” abandonaba su sentido previo:

El 3 de agosto de 1492, las naves de Colón (la Niña, la Pinta y la Santa María) zarparon del puerto de Palos. El 12 de octubre llegaron a una isla en las Bahamas. Colón la nombró San Salvador. En ese viaje llegaron también a Cuba y a las Isla de Haití, que Colón llamó La Española. [...] Colón *creyó que había llegado al Asia*. Quizá nunca sospechó que había logrado el *encuentro de dos mundos*: el antiguo (Europa, África y Asia) y el nuevo, que se *llamaría América*.

El “encuentro de dos mundos”, impulsado por Portilla, se impuso en la oficialidad a través de los libros de educación primaria y de los eventos conmemorativos, en donde se abandona el concepto de descubrimiento y se territorializa una distinta forma de concebir un proceso histórico que antes parecía evidente. Sin embargo, en la externalidad, o podría decirse, desde un plano de pensamiento más crítico, el concepto de invención fue el que logró incorporarse como el más pertinente para hacer inteligible un fenómeno que iba más allá de una postura pedagógica emanada de la relación entre escritura de la historia y práctica de gobierno⁴¹⁹.

Algunas de las condiciones que hicieron posible ese cambio ya se han mencionado en los capítulos anteriores, pero resta mencionar lo que podía estructurar tales hechos a partir de la idea de una América descubierta, es decir, lo que permitía que no se pusiera en duda un encubrimiento de tales magnitudes y que subyace al concepto mismo de descubrimiento: la temporalidad con la que se produce.

En sentido estricto todo concepto contiene una estructura temporal y toda historia conceptual parte de ese supuesto. Chladenius mencionaba que “la estructura temporal de

⁴¹⁸ Desde las ediciones de 1988, los *Libros de texto gratuito* de la Secretaría de Educación Pública en la materia de Historia hablan de un “Encuentro”, véase Anexo III.

⁴¹⁹ El mismo O’Gorman mencionará en un texto: “...en el caso de la narrativa historiográfica, si se pretende que un suceso es el efecto de otro anterior, se presupone la necesidad de ese vínculo, porque solamente así se trataría propiamente hablando de un efecto. [...] Tomemos como ejemplo el de una tesis hoy muy traída y llevada, según la cual el hallazgo de una pequeña isla por Cristóbal Colón el día 12 de octubre de 1492 causo como efecto el “encuentro del Antiguo y el Nuevo mundos. Pues bien, de haber sido así, no se ve la razón en detener en ese “encuentro” la secuencia causal, puesto que tendría que comprender en su totalidad la desde entonces acontecida historia de América y la por acontecer”, en Edmundo O’Gorman, *Fantasmas de la narrativa historiográfica*, p. 955.

la historia depende de la posición que yo ocupó de ella”.⁴²⁰ Esto le permite al observador analizar las historias a partir de la forma de concebir el tiempo que se tiene como creencia en determinada época, aun a pesar de que exista o no conciencia de ella. En ese sentido y al igual que las historias, las imágenes son siempre imágenes del presente que responden a una temporalidad establecida. Con dicha temporalidad se debe tener siempre en cuenta la ambivalencia latente entre lo real y ficticio: ¿quién está en el mundo de quién, la imagen en el mundo del que la mira o el que la mira en el mundo de la imagen?⁴²¹

Cuando la imagen de Garnelo que analizamos en el segundo capítulo fue presentada en la exposición de Madrid de 1892, ésta decepcionó a las autoridades que calificaron su cuadro, debido a que no respondía a las necesidades de una España por ese entonces en decadencia, por lo que para la exposición de Chicago de 1893, se hicieron modificaciones que ahora tenían un objetivo que quizá no se tenía claro unos meses antes: responder a la actualidad de los tiempos. Para una “nación” como EEUU, dicha obra tenía total sentido en la medida en la que se adecuaba a las ideas históricas vigentes: Colón descubrió la que en ese entonces (1893) era la promesa del mundo occidental, la autodenominada América. Esa idea implicaba dos cuestiones esenciales, la primera, la justificación metafísica e histórica de un tiempo que asediaba el mundo occidental, es decir, la idea de una “historia universal”, y, en segundo lugar, la justificación de esa actualidad, a saber, la idea de un relevo de la cultura occidental europea.

En resumen fueron tres las modificaciones que realizó Garnelo respecto de su primera pintura. En primer lugar se encuentra la modificación de un papagayo en el que se había basado Garnelo según lo que se puede leer del diario de Colón⁴²², al sustituirlo por un recién nacido, lo cual como hemos mencionado en el segundo capítulo, implica una idea de ofrecimiento, como si ya se supiera que las tierras habitadas por aquellos pueblos originarios estaban próximas a ser conquistadas. En segundo lugar y con base en las críticas que recibe en Madrid, el paisaje fue modificado al naturalizarse en mayor medida, es decir, al modificar la forma compacta que hacía ver a la pintura menos suelta o con menos vitalidad,

⁴²⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 182.

⁴²¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, UNAM/ERA, 2000, p. 215.

⁴²² En el diario de Colón se dice que le trajeron “papagayos e hilo de algodón”, en *Diario de Colón*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1972, pp. 25-27.

por lo que el pintor agregó “algunos toques de vegetación sobre el suelo, obteniendo así una mayor sensación de verosimilitud”.⁴²³

En esa misma línea y al buscar romper con la teatralidad de la obra, Garnelo opta por el dinamismo que ciertas figuras le conceden, como el sujeto que arrastra la barca, o las demás carabelas que motivan el paisaje abierto y en movimiento. No obstante, la tercera modificación contiene una mayor intensidad que le otorgaría a Garnelo el primer lugar en la exposición de Chicago de 1893.



“Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón”. Óleo/lienzo, 86 x 168 cm. Boceto realizado durante su estancia en la Academia Española de Bellas Artes de Roma. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.

En los *Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón* subyace la simultaneidad de lo no simultáneo⁴²⁴, como si los personajes del cuadro se convirtieran en ese momento en ciudadanos de una nueva nación. No hay una conquista expresada en la pintura sino ofrecimiento, no hay rigidez sino naturalidad en el paisaje y en cada una de las posiciones de los personajes que contiene el cuadro, pero sobre todo, no es la corona española, ni los

⁴²³ Daniel Ortiz Pradas, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón de José Garnelo*, p. 26.

⁴²⁴ Ocupo la idea de la “simultaneidad de lo no simultáneo” en el sentido que le otorga Koselleck: “Otra secuela de la modernidad entendida como un tiempo febril y desprovisto de retrovisores es la simultaneidad cronológica de lo que no es simultáneo culturalmente, lo que desencadena situaciones conflictivas”, en Reinhart Koselleck, *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 26., y también: “Los conceptos nos informan no sólo de la singularidad de los significados pasados (para nosotros), sino que contienen posibilidades estructurales, tematizan la simultaneidad de lo anacrónico, que no puede reducirse a una pura serie temporal de la historia”., en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 151.

hermanos Pinzón, ni las influencias españolas que ayudaron a Colón en aquel “descubrimiento” las que ocupan el centro del cuadro, no son ellos en rigor los “descubridores” de América, sino Colón, es decir, un personaje histórico que, en la época de Garnelo, y que en un sitio como EEUU, representaba la posibilidad de ese relevo que se supeditaba a la idea de una “historia universal”, y que tuvo en Europa también el anuncio y la aceptación de tal proceso.

De hecho, en esa tercera modificación –y la más relevante– que lleva a cabo Garnelo y que se puede apreciar inmediatamente, se integra una extensa cruz que se encuentra a las espaldas de Colón y que no apareció en la exposición de Madrid⁴²⁵. Tal modificación implica la complementación precisa del discurso de origen de una nación como la estadounidense, es decir, la idea en el origen entre Colón y la providencia⁴²⁶, y no hay acaso nada más ilustrativo para expresar la auto-denominación histórica que emprende la nación norteamericana de ello, que la imagen de Garnelo.



“Primeros homenajes en el Nuevo Mundo a Colón” (versión A), presentado en la Exposición Nacional de Madrid 1892.

⁴²⁵ Véase en el segundo capítulo la imagen de la versión definitiva presentada en Chicago en donde aparecen las modificaciones mencionadas.

⁴²⁶ Una de las corrientes más críticas sobre la génesis de la nación estadounidense –incluyendo su idea de la providencia– se encuentra en la llamada Escuela de Wisconsin en donde se puede situar a historiadores como William Appleman Williams, Lloyd Gardner, Walter LaFeber, Thomas McCormick o Patrick Hearden.

Como en dicha imagen, el descubrimiento de América era la condición que hacía posible el presente de aquella exposición de Chicago. El concepto de descubrimiento dependía de la “historia universal”, se arraigaba en ella. Así su temporalidad estaba condicionada por la idea de futuro que en ese momento regía el tiempo. Quizá quien primero había augurado dicho proceso que envolvía las dos justificaciones fue la persona de Tocqueville, quien al final de su ensayo sobre *La democracia en América*⁴²⁷, auguraba el futuro del orbe y de su acomodo político, el cual resume perfectamente un personaje como Carl Schmitt:

El pronóstico de Tocqueville augura que la humanidad ha de seguir, en forma inevitable e irresistible, el camino hacia la centralización y democratización que emprendió hace mucho tiempo. Pero el providente historiador no se contenta con señalar una tendencia general de la evolución. Designa sencilla y claramente las fuerzas históricas concretas que han de soportar e imponer esta evolución: América y Rusia. Por muy distintas y opuestas que sean, por caminos diferentes –la una con formas liberales de organización, la otra con formas dictatoriales- llegan al mismo resultado de una humanidad centralizada y democratizada.⁴²⁸

Tocqueville no fue el único que puedo ver en “América” (Norteamérica) el futuro que hoy conocemos. Flaubert por ejemplo lo hizo en su novela *Bouvard y Pécuchet*⁴²⁹ cuando se afirmaba ante la decadencia de Europa que un futuro “América conquistará el mundo”.⁴³⁰ Pero lo que nos interesa mas allá del acierto de dichos pronósticos, es entender que tal posición respecto al viraje político que acaso sucedería en Norteamérica, se encontraba sujeta a la idea misma de la filosofía de la historia –arraigada ésta en la Ilustración–, que se iniciaba con Voltaire y que encontró su forma más desarrollada en Hegel⁴³¹. Pero como toda temporalidad es relativa y responde sólo a un cierto orden de

⁴²⁷ Tocqueville al final del primer tomo de *La democracia en América* decía lo siguiente: “Pienso que las naciones, como los hombres, indican casi siempre desde su primera edad los principales rasgos de su destino. Cuando veo con qué espíritu conducen los angloamericanos el comercio, las facilidades que encuentran en hacerlo, el éxito que obtienen de él, no puedo evitar creer que se convertirán un día en la primera potencia marítima del globo. Son empujados a apoderarse de los mares como los romanos lo fueron a la conquista del mundo”; y en la conclusión menciona sobre los rusos y los americanos que: “Su punto de partida es diferente, sus caminos son distintos. Sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo“. Madrid, Aguilar, 1989, pp. 384-385 y p. 390.

⁴²⁸ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*, Madrid, Trotta, 2010, p. 39.

⁴²⁹ Gustav Flaubert, *Bouvard y Pécuchet*, Buenos Aires, Losada, 2008, 348 pp.

⁴³⁰ Citado en Karl Löwit, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 109.

⁴³¹ Para una posición más crítica respecto a la conformación y desarrollo de la filosofía de la historia ilustrada puede verse Johannes Rohbeck, *Filosofía de la historia-Historicismo-Posthistoire. Una propuesta de Síntesis*,

cultura, la idea de la “historia universal” proyectada en la Ilustración no pudo sostenerse para siempre. Karl Löwit fue uno de los primeros estudiosos del tema que determinaron las reglas de aquella línea de tiempo, de aquella genealogía que encontraba su sentido en el cristianismo y que veía su mayor evolución en el “progreso de la humanidad”.⁴³²

Pero con el progreso mismo, la barbarie se hizo presente y esa idea teleológica y lineal se puso cada vez más en entredicho. Lo que interesa mencionar es el hecho de que América no podía ser la excepción en esa crítica. Precisamente la manifestación más importante que se ha presentado hasta el momento es la de O’Gorman y la inversión conceptual que realizó en *La Invención de América*. Con el concepto de invención no sólo se resuelven los objetivos presentes del autor, sino también los futuros, que ya no le pertenecen. El concepto de invención permite una suspensión de la historia que muestra el problema de cualquier relato, que es a saber, el de la cuestión sobre donde inicia, su origen. Como lo muestra Koselleck “cada concepto indica estabilidad o cambio, ya que la división entre pasado y futuro está internamente contenida en el mismo, porque la mudanza o evolución conceptual significa naturalmente la pérdida de una parte de la carga de pasado que cada concepto internamente conlleva y el aumento correlativo de sus expectativas de futuro”.⁴³³

La historia de América en ese sentido debía ser reescrita desde una posición crítica y su mudanza conceptual así lo permitía. El concepto de invención posibilitó esa reescritura como una suspensión temporal, y como una forma de vislumbrar otras expectativas. En términos generales, la teoría de Koselleck remite a la comprensión de la modernidad como el momento en el cual el tiempo deviene en una relación entre experiencia y expectativas,

México, UAM-A, 2004, 64 pp., y Johannes Rohbeck, Tres posturas de la filosofía en torno al “progreso”, en *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, Silvia Pappe (coord.), México, UAM-A, 2004, pp. 53-106.

⁴³² El estudio de Löwit es de suma importancia debido a su anticipación en la reflexión acerca del sentido de la “historia universal” que se renueva en las filosofías de la historia de la Ilustración. La crítica de Löwit permite esclarecer ese sentido como una construcción humana que tiene su punto de referencia principalmente en el futuro, en las expectativas que articulan tanto el pasado como el presente. Así como en la secularización de la historia impulsada por la Ilustración, devino una segunda forma de religiosidad que proyectó a través del futuro, el progreso ilimitado del hombre a partir de la razón. Löwit menciona: “La interpretación moderna de la historia de Occidente es cristiana por derivación, puesto que arranca del substrato bíblico, y anticristiana por consecuencia, ya que su eje está constituido por la laica noción de progreso. Pero, en realidad, lo que tal interpretación hace es secularizar un patrón teológico: transformar la fe original en la salvación por una creencia en el progreso, en un progreso siempre creciente, mediante el cual se supone que la Historia se redime a sí misma”, en Karl Löwit, *op. cit.*, p. XII.

⁴³³ *Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck*, Javier Fernández de Sebastián, en *Revista de libros*, No. 111, marzo de 2006, versión disponible en línea en:

<http://www.revistadelibros.com/articulos/historia-conceptual-memoria-e-identidad-i-entrevista-a-reinhart-koselleck>

donde una de las categorías temporales entre pasado, presente o futuro determina a las otras. Con el “descubrimiento” de América como punto de origen, se tenía la posibilidad de considerar el desarrollo y progreso de América del Norte como un *ente* propicio para propagar la “libertad” y la “democracia”, lo que bien coincide con la idea del “relevo universal” de la historia. Pero con la invención de América esas expectativas se suspenden. El terreno futuro cede ante el pasado que debe ser nuevamente cuestionado. Ahora la idea de futuro, las expectativas y esperanzas, no se someten únicamente al régimen de historicidad occidental, que acaso se mantenía en ese presente. Como posibilidad, surgen otras categorías que construyen distintas expectativas para América, donde se hacen notar las voces por ejemplo de grupos originarios, de proyectos que fueron posibles antes de la Ilustración o antes de la modernidad capitalista, de los excluidos en la historia⁴³⁴, en fin, de la multiplicidad de las culturas y de la complejidad de los tiempos.

3. Descentramiento y nuevos horizontes

Si analizamos las historias que se han escrito sobre América en la segunda mitad del siglo XX y los inicios del siglo XXI, observaremos las implicaciones que hemos mencionado, es decir, el desplazamiento de un concepto como el de invención. Si en los momentos previos del llamado “Encuentro de dos mundos” ya se hacían notar algunos indicios de ese desplazamiento, será hasta finales del siglo XX que el concepto fungirá como punto de partida de historias que ya no aceptan la teleología universalista del tiempo occidental.

Silvio Zavala, a quien O’Gorman le dedicó muchas de sus líneas en diversas polémicas, escribió en 1987 un ensayo que se refería precisamente a la conmemoración del llamado

⁴³⁴ No hay contradicciones entre una posición teórica de corte histórico conceptual como la *Begriffsgeschichte* y una historia de los excluidos o de los oprimidos, al respecto Koselleck menciona: “Aquellos que celebran a los vencedores silencian a los vencidos, y aquellos que rememoran a los vencidos omiten a los vencedores. Lo cual plantea, por supuesto, un problema moral. Así pues, la relación de silencio y manifestación en el lenguaje y/o en los símbolos reproduce una y otra vez un problema perenne que implica siempre preguntarnos por los conceptos políticos silenciados, que según esto serían aquellos que *no* se consideran conceptos fundamentales (los «no *Grundbegriffe*»). No veo, por tanto, ninguna dificultad en ocuparnos de este problema, en la línea preconizada por Walter Benjamin, quien reivindicaba la conmemoración de los derrotados e invitaba a ver las cosas también desde el punto de vista de los vencidos. Así que, por qué no, la historia de los conceptos debería estar siempre obligada a conmemorar a los excluidos.”, en *Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck*, Javier Fernández de Sebastián, en *Revista de libros*, No. 111, marzo de 2006, versión disponible en línea en: <http://www.revistadelibros.com/articulos/historia-conceptual-memoria-e-identidad-i-entrevista-a-reinhart-koselleck>

“encuentro de dos mundos”, haciendo un estudio sobre los significados de los conceptos que se habían utilizado para nombrar el acto de Colón al topar con tierra firme. La idea de Zavala era justificar que el concepto de “encuentro” no era el adecuado para nombrar dicha conmemoración. Sin embargo y como era de esperarse, llegará a la conclusión de que el concepto más pertinente es el de descubrimiento, como se había venido haciendo hasta el momento. Según el autor:

En anterior "Examen del título de la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América", llegué por razones históricas a la conclusión de que la sustitución del término del descubrimiento por el de encuentro no era apta ni convincente. Ahora, por consideraciones lingüísticas, llego a la misma conclusión, pareciéndome que el peso de una tradición favorable al uso explicado del término "descubrimiento", bien establecida durante quinientos años, debe prevalecer sobre la apresurada propuesta del cambio al encuentro de dos mundos, que puede tener ecos populistas, pero no descansa sobre una base histórica y lingüística suficiente para justificar su implantación en el uso culto o en el de la escuela en lugar del que pretende desplazar.⁴³⁵

En el desarrollo de su trabajo, se puede notar que Zavala no puede percibir la diferencia conceptual entre los siglos XV o XVI y el siglo XX para el caso de una invención, ya que olvida la concepción filosófica del horizonte histórico en el que se sitúa Colón y los personajes que escriben sobre el “descubrimiento”. En ese horizonte cabe recordar que en primer lugar se le tiene a Colón como “designio divino” del acto descubridor, y esto es así en segundo lugar, porque la naturaleza sólo puede ser imitada por el ser humano, más no puede ser modificada o transformada. Así Colón sólo tenía que llegar a descubrir algo que ya se encontraba ahí, pero que hasta ese momento no se le había develado al *ser* occidental-cristiano, es decir, el “ser humano por antonomasia”.

Cierto es que Zavala desarrolla en su ensayo la cuestión jurídica de un descubrimiento en el caso del siglo XVI, en el sentido de la apropiación de tierras, pero eso no modifica ni resuelve el problema conceptual que desarrolla O’Gorman en *La invención de América*. También se podría argüir que Zavala se refiere a la posibilidad del cambio conceptual entre invención y descubrimiento (hallar) cuando cita el *Panegírico Funeral* que Fray Hortencio Paravicino le dedica a la Reyna de España Margarita de Austria en 1628, pero aún en ese

⁴³⁵ Silvio Zavala, *Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. 35, No 1, México, El Colegio de México, 1987, p. 280.

caso no se trata sólo de las palabras anunciadas, sino de lo que subyace a los conceptos en la forma de expresar una forma de concebir el mundo. Para Zavala:

[...] en medio de la abundancia del lenguaje barroco, diría fray Hortensio Félix Paravicino, en la dedicatoria del sermón Panegírico funeral a la reina Margarita de Austria (1628): "No fue temeridad y soberbia, sino curiosidad y ánimo el de Colón. Ni inventó nuevos climas, hallólos..." *De suerte que, cien años después de haberse escrito la obra de Oliva, ya se distinguen y contraponen los dos términos: "inventar" y "hallar"*, como lo hemos seguido haciendo con las salvedades explicadas.⁴³⁶

Para la concepción histórica del siglo XVII, Colón no puede ser otra cosa más que un instrumento de la providencia que pudo descubrir unas tierras que se encontraban en condición de ser conquistadas y evangelizadas. Por eso mismo aunque se contrapongan inmediatamente las palabras de inventar y hallar, eso no significa que su condición conceptual haya cambiado, planteamientos que ya O’Gorman había desarrollado en *La idea del descubrimiento de América*, y que se enmarcan principalmente en el horizonte de las tesis “imperialista” y “providencialista” de Colón como el descubridor de América⁴³⁷.

Pero Zavala sólo expresa una de las cuestiones que se buscan resolver en torno al concepto de invención propuesto por O’Gorman y a la temporalidad que subyace al mismo. En ese sentido se puede decir que es precisamente después de 1992 –y justo con la aparición previa de ensayos y textos que fueron motivo de polémicas en torno al “Quinto Centenario”– cuando surgen diversas genealogías históricas que parten ya no de un descubrimiento incuestionable, sino de una invención en el sentido o’gormaniano. De lo que se trata es de hacer notar la asimilación del concepto de invención a partir de, y más allá del propio O’Gorman. Es justamente en el periodo posterior a 1977, que la recepción del concepto de invención es más notable, no así como en el periodo que va de 1958 a 1976 en que aún no era publicada la segunda edición en español de *La invención de América*. De hecho, en ese periodo sólo se hacen notar algunas reseñas que se mantienen dentro de la lógica del universalismo o que no advierten una crítica hacia el propio O’Gorman⁴³⁸. Pero

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 279.

⁴³⁷ Véase *La idea del descubrimiento de América*, capítulos 2 al 5, en donde se resuelven las tesis imperialista (Oviedo), descubridora (Fernando Colón) y providencialista (Las Casas) de la historiografía de América, México, UNAM, 1951.

⁴³⁸ Las escasas reseñas realizadas sobre la primera edición de *La invención de América* (y para el caso de Zoraida también de la segunda edición en inglés), pasan por alto la idea de la universalidad que O’Gorman concibe desde una visión eurocéntrica o la asimilan para mostrar la originalidad de la América Sajona de la

desde los años previos al llamado “Encuentro de dos mundos” o conmemoración del “Quinto centenario del descubrimiento de América”, las cosas son totalmente diferentes, el panorama conceptual y temporal cambia por completo.

Zavala es una expresión de ello, pero no es la única ni la más relevante. En 1993 el historiador José Rabasa publicaría en Estados Unidos un texto que precisamente exploraría “campos de investigación, pertenecientes a la semiótica y a la deconstrucción” acerca de los textos del Nuevo Mundo, con el cual buscaba ampliar “la estrecha definición de O’Gorman de invención como algo opuesto a descubrimiento”. Es decir, que el texto de Rabasa aunque parte de la obra de O’Gorman y del concepto de invención, éste ya no se supedita a una idea universalista de la historia, ni tampoco a una dicotomía descubrimiento/invención como posibilidad de comprensión del fenómeno americano.

Con el nombre *De la invención de América*, el texto de Rabasa contiene elementos de importante relevancia debido a que considera posiciones alternativas que por motivos historiográficos no habían sido tomados en cuenta con anterioridad⁴³⁹. La posibilidad de ampliar la comprensión de tales cuestiones radica en considerar la modernidad y la colonialidad como elementos clave de la construcción de un discurso que obtiene su intensidad a través de la escritura. De tal manera que los elementos eurocéntricos de una lógica discursiva no estructuren la comprensión de América como un fenómeno ya

que dice O’Gorman que no es “imitación” como la hispano-latina. Véase en orden cronológico: Josefina Zoraida Vázquez, reseña bibliográfica sobre Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, en Revista *Filosofía y Letras* T. XXXI, núms. 63-64-65, México, UNAM, 1958, pp. 335-338., Josefina Zoraida Vázquez, *Una nueva invención de América*, en Revista *Historia Mexicana*, v. 11, No 2 (42), México, El Colegio de México, Oct-Dic 1961, pp. 273-276., Francisco Larroyo, *El ser histórico de América de Edmundo O’Gorman*, en *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, Juan Ortega y Medina (editor), México, UNAM, 1968, pp. 41-47., Abelardo Villegas, *El significado político del pensamiento de Edmundo O’Gorman*, *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, Juan Ortega y Medina (editor), México, UNAM, 1968, pp. 73-85., Juan Ortega y Medina, *Edmundo O’Gorman y su idea de la historia*, en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario*, 1976, México, UNAM, 1978, pp. 41-49., Eduardo Blanquel, *Edmundo O’Gorman y La invención de América*, en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario*, 1976, México, UNAM, 1978, pp. 51-62.

⁴³⁹ En una tesis de maestría que sustentó Ricardo Nava en la Universidad Iberoamericana, se puede apreciar un análisis que retoma algunas lecturas de *La invención de América* en situaciones “fuera de contexto” y considerando los “cambios de códigos de lectura” de autores posteriores a O’Gorman. Aunque su planteamiento parte de una postura teórica basada en Jacques Derrida, coincido en el planteamiento de la diseminación de sentidos que despliega la obra de O’Gorman. Es evidente que al compartir el análisis de algunos autores, también se comparten coordenadas desde donde se mira a O’Gorman y desde donde se puede analizar la idea de temporalidad que subyace a su obra. Véase Nava Ricardo, *Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O’Gorman y La invención de América*, Tesis que para obtener el título de Maestro en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2004, PP. 141-172.

constituido. Así por ejemplo para Rabasa, es Colón quien “ejemplifica la escritura bajo el modo de un discurso maestro: la escritura como empresa conquistadora y capitalista”.⁴⁴⁰

Cabe señalar que la genealogía que construye Rabasa, implica la crítica de América como un ente histórico supeditado a la “historia universal” que se expresa en calidad de relevo de Europa. En ese sentido es esencial el hecho de generar un discurso con tales consideraciones desde un lugar de enunciación que bien podría, por motivos ideológicos, negar en definitiva el origen como invención. No obstante su posición para enunciar tales reflexiones, Rabasa asimila la ficcionalidad de la escritura y de la temporalidad con la que se había establecido la propia imagen histórica de América en su dimensión cultural y en cuanto a la condición de los actores que residían en ella. La propia reflexión historiográfica y la crítica de las filosofías de la historia del siglo XVIII permite ahora un nuevo discurso:

Para bien o para mal, el conocimiento de América presupuesto por los estudios tradicionales constituye un elemento integral de lo que podríamos llamar siguiendo al filósofo Karl-Otto Apel, nuestras ficciones institucionales. Al considerar el descubrimiento del Nuevo Mundo, tales ficciones resultan particularmente difíciles de superar; no sólo América está en cuestión, sino también la universalidad de la historia y la subjetividad europeas.⁴⁴¹

La postura de Rabasa se inserta entonces en un ámbito que supera la tradición historiográfica al considerar el concepto de invención, sí desde O’Gorman, pero buscando desbordar su propia temporalidad. Así América es para el autor una posibilidad de constantes construcciones históricas que se inventan y reinventan al postular su propia subjetividad. El concepto de invención aquí se encuentra ya desplazado en diferentes planos de inmanencia que implican la comprensión no de una, sino de muchas temporalidades posibles y que encuentran su punto de anclaje en las vastas geografías y culturas que reclaman también su identidad. Sin embargo, la suspensión histórica vista a través de la invención de América como punto de partida de otras genealogías, no es única de Rabasa.

Otro de los autores que parten de la idea que busca superar la estructura temporal del concepto de invención en O’Gorman, es el filósofo Enrique Dussel, quien participó además en los debates previos a la conmemoración del Quinto Centenario del descubrimiento de

⁴⁴⁰ José Rabasa, *De la invención de América*, México, Universidad Iberoamericana-Fractal, 2009, p. 97.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

América⁴⁴². En su ensayo intitulado *1492 El encubrimiento del Otro*⁴⁴³, Dussel plantea el problema de América como un problema ético, que introduce el análisis del *sí mismo* europeo y de la otredad como un fenómeno que se ha concebido históricamente fuera de la lógica occidental. La tesis que plantea Dussel radica en pensar el inicio de la modernidad precisamente en 1492 como un mito europeo que toma la forma de encubrimiento⁴⁴⁴. En palabras de su autor:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo.⁴⁴⁵

Dussel desarticula el discurso eurocéntrico que ve en el *Otro* una mera posibilidad de ser como Europa. Desde Colón y Oviedo hasta Habermas y Appel, pasando por Hegel, Kant y la escuela de Frankfurt, el autor plantea una nueva genealogía de la historia que parte de la invención de América, pero que no se queda en ella en el sentido de la experiencia histórica. Dussel busca con el concepto de invención superar la temporalidad con la cual O'Gorman despliega un discurso que no puede trascender la idea de la "historia universal". Para el filósofo nacido en Argentina, es pertinente utilizar el concepto de invención como punto de partida para comprender el fenómeno de la modernidad europea, pero sólo como posibilidad del *ser* asiático que se propone en *La invención de América*. Así se realiza el proceso inventivo en un espacio temporal reducido que va de 1492 a 1507, año en el que aparece el nombre de América en el Mapa de Waldseemüller. Por tanto, según Dussel, el concepto de invención es posible de utilizar sólo como "invención del *ser* asiático" que ya

⁴⁴² Enrique Dussel, *Otra visión del Descubrimiento, el camino hacia un desagravio histórico*. El V Centenario, en Quiñones Isabel, *op. cit.*, pp. 120-128.

⁴⁴³ Además en su versión en inglés Dussel titula su texto como *The invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, New York, Continuum, 1995, 224 pp.

⁴⁴⁴ Véase también Enrique Dussel, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 24-33.

⁴⁴⁵ Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural/UMSA, 1994, p. 8. Existe una primera versión en español publicada en 1992: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992., por lo que respecta a las referencias hechas en la presente investigación nos remitiremos a la edición de 1994.

no corresponde con la genealogía histórica de O’Gorman, para quien América es posibilidad de llegar a ser como Europa:

O’Gorman, con una tesis completamente eurocéntrica, entiende por "invención de América" el hecho por el que "América no aparece con otro *ser* que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano, y por eso [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa". En estas conferencias, en cambio, deseamos indicar por "invención" a la experiencia existencial colombina de prestar un "ser-asiático" a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El "ser-asiático" -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto".⁴⁴⁶

De esa manera en el texto mencionado, se buscará desarrollar el análisis de los conceptos de descubrimiento, conquista y colonización como figuras históricas que sucedieron al fenómeno de la invención del *ser* asiático. Eso le permite a su autor plantear una genealogía que reconstruye “el proceso de constitución de la ‘subjetividad’ moderna, del ‘ego’ que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el ego cogito en el Discurso del Método), recorre el primer momento de la ‘constitución histórica’ de la Modernidad”⁴⁴⁷. Por eso mismo Dussel criticará a O’Gorman en cuanto al referente de sentido que éste le otorga a América y al concepto de invención como figuras de una misma temporalidad:

O’Gorman describe así el cómo Europa, particularidad, porta en su seno la cultura occidental, universalidad. Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha cultura occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad es sólo la "imposición" violenta a otras particularidades (América Latina, África y Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. La definición perfecta de "eurocentrismo". ¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo *ser*, al menos de sus élites dominantes desde Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el *ser* del dominador.⁴⁴⁸

Sin embargo Dussel no se queda en el proceso constitutivo de América, sino que busca a partir de la crítica a la idea ilustrada de la historia, la posibilidad de concebir otra

⁴⁴⁶ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

genealogía histórica no sólo de América sino más allá del “paradigma eurocéntrico” moderno que no concibe a ésta última dentro de sus planes. Lo interesante se plantea cuando surge en su discurso un plano de expectativas diferente que tiene como posibilidad futura un programa de “liberación”.⁴⁴⁹

En tales planteamientos se puede concebir ya una idea de trascender el plano temporal que se había arraigado en el eurocentrismo como forma de concebir el pasado y el futuro. Es decir que ahora el concepto de invención no sólo sirve como punto de partida del fenómeno moderno iniciado según Dussel en 1492, sino que además funge como categoría para trascender esa propia lógica. Aquí ya toman presencia los diagnósticos temporales que coinciden con la propia reflexión de la modernidad en la búsqueda de su trascendencia, es decir, la puesta en escena de un “umbral de época”⁴⁵⁰ que toma distancia de la propia modernidad, pero del que no se conoce aún el camino, ni hacia dónde conduce. La metáfora de Chateaubriand es pertinente en este punto como un síntoma compartido que acaso se arraiga tangiblemente sólo hasta al mundo de la posguerra: “Yo me reencontré entre dos siglos, como la confluencia de dos ríos; me sumergí en aguas turbulentas, alejándome con una pena de la vieja orilla donde nací, nadando con esperanza hacia una ribera desconocida”.⁴⁵¹

El propio Dussel en concordancia con lo dicho, fijará su análisis para los puntos periféricos que tradicionalmente habían sido excluidos de los sistemas de comunicación, y que tomaban forma en la concepción del *Otro* como un *sí mismo*. Por ese motivo la propuesta de su texto se cifra en un concepto que se encuentra entre dos épocas –como la mirada de Jano–, al recurrir a la categoría de *Transmodernidad*. La lectura de Dussel en ese sentido concuerda con los síntomas de una crisis del tiempo que se anuncia de diversas maneras, ya sea como un lento presente⁴⁵², un tiempo en ruptura⁴⁵³, o como un tiempo de

⁴⁴⁹ Véase Anexo IV.

⁴⁵⁰ Véase Javier Fernández de Sebastián (coord.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons, 2012, p. 21.

⁴⁵¹ Citado en François Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 90.

⁴⁵² La categoría es tomada de Hans Ulrich Gumbrecht, quien desarrolla el tema en el texto que lleva por título: *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010, 181 pp., y en: *Después de 1945. La latencia como origen del presente*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, 220 pp., donde analiza el tema de la temporalidad posterior a la Segunda Guerra Mundial que introduce en la idea de “latencia”.

⁴⁵³ Véase Rüssen Jörn, *Tiempo en ruptura*, México, UAM-A, 2014, pp. 383.

transición hacia otro lugar⁴⁵⁴. No sólo eso, su construcción genealógica genera la diferencia entre la aún vigente idea occidental eurocentrista en forma de proyecto posible para Occidente –y para los mismos excluidos–, y la propuesta de “Liberación” que trasciende las estructuras tradicionales de la forma de concebir el mundo y con él, el propio tiempo.

Sin embargo, años después de ser publicado el texto de Dussel, el filósofo mexicano con mayor vinculación a la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría, nos recordaba a partir del análisis del *ethos barroco*, la posibilidad de considerar la multiplicidad de los proyectos que le daban una mayor complejidad a la modernidad, como algo que no era esencial o inmutable para la historia de Occidente. “En efecto –nos dice Bolívar–, por modernidad debe entenderse no sólo la esencia del proyecto moderno de reubicación del ser humano en la naturaleza y de recomposición radical de sí mismo, sino esa misma esencia, pero bajo el modo en que ella debió realizarse en la historia concreta, es decir, tal como fue materializada, encarnada o dotada de cuerpo por las fuerzas económicas y sociales reales que la reconocieron y la impulsaron cuando ella apenas se esbozaba como posibilidad”.⁴⁵⁵ Con la “posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa”, el aporte de Bolívar es doble: por una lado se plantean diversos programas de lo que él llama el *ethos* moderno – siendo la modernidad capitalista sólo una de sus posibilidades–, y por el otro, se sitúa a América en una condición de experiencia única de la modernidad que no debe de concebirse necesariamente supeditada al programa europeo. Bolívar propone cuatro tipos de programas o de modalidades como *ethos* que interiorizan de diferente manera el capitalismo inherente a la modernidad: realista, romántico, clásico y barroco. De ahí que el *ethos barroco* sea el que se resista a aceptar la modernidad capitalista –programa que se instauró frente a los demás– y modificando su lógica, pretendiendo “convertir en bueno el lado malo por el que, según Hegel, avanza la historia”.⁴⁵⁶

Partiendo también de *La invención de América*, Echeverría trata de mostrar que el programa moderno capitalista, el cual triunfó sobre los demás, “no fue en el pasado la única (forma) posible, ni lo es en el presente”. El *ethos barroco* permite en ese caso pensar en otras posibilidades de tiempos y espacios distintos al que se concebía como arquetipo

⁴⁵⁴ Para el análisis del “presentismo” y la idea de transición temporal puede verse François Hartog, *Regímenes de Historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 pp.

⁴⁵⁵ Bolívar Echeverría, *Modernidad y antimodernidad en México*, México, 2008, versión en línea disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx>, p. 4.

⁴⁵⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 40.

europeo, haciendo de América un *ente* distinto a Europa, es decir, una construcción distinta a lo ya existente. Este es el nodo del asunto en cuanto que se toma como punto de partida la invención de América como posibilidad de reinención:

La tesis que defiende, retomada en sus rasgos generales de la obra de Edmundo O'Gorman, afirma que la ambigüedad en cuestión proviene del hecho de que el "proyecto" histórico espontáneo que inspiraba de manera dominante la vida social en la América Latina del siglo XVII no era el de prolongar (continuar y expandir) la historia europea, sino un proyecto del todo diferente: re-comenzar (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización. [...]El proceso histórico que tenía lugar allí no sería una variación dentro del mismo esquema de ... sino una metamorfosis completa, una redefinición de la "elección civilizatoria" occidental; no habría sido sólo un proceso de repetición modificada de lo mismo sobre un territorio vacío (espontáneamente o por haber sido vaciado a la fuerza) -un traslado y extensión, una ampliación del radio de vigencia de la vida social europea (como sí lo será más tarde el que se dé en las colonias británicas)-, sino un proceso de re-creación completa de lo mismo, al ejercerse como transformación de un Mundo pre-existente.⁴⁵⁷

Si con O'Gorman el proceso americano en su construcción ontológica se supedita a una temporalidad y a un programa modernos –aun a pesar de considerar la originalidad de América–, para Echeverría, esa unicidad es sólo la forma en la que se expresa el programa establecido que no necesariamente debe aceptarse, al tiempo que permite considerar otras formas y programas que se alejan del que predomina para establecer otros mundos posibles. Aquí ya se puede ver que la condicionalidad occidental del programa moderno capitalista –supeditado a la “historia universal”–, radica en la nulidad de las otras posibilidades de formación de mundos de vida. En el sentido de Spinoza que le atribuye Echeverría al proyecto capitalista, “la afirmación de una posibilidad implica la negación de las demás”⁴⁵⁸, así lo que hace Europa sistemáticamente desde el siglo XVI (acaso desde el XV, o antes) es negar la otredad, la complejidad, la totalidad que se percibe en el universo del ser humano y que se expresa en sus palabras en “vivir otro mundo dentro de ese mundo”.⁴⁵⁹ En ese sentido la operación ontológica moderna que acaso surge con América en el proyecto inventivo europeo de dotar de *ser* algo que se piensa como propio, dice más acerca de la misma operación en acto, es decir, dice más del encubrimiento que de la originalidad o de la verdadera experiencia que se sitúa en lo que no es como Europa.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 176.

Por tales razones Echeverría utiliza el concepto de ethos para recordar aquello por medio de lo cual se había configurado la historia de América, es decir, su invención. “El concepto de ethos –nos dice Bolívar– se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. *Un ethos es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad*”⁴⁶⁰. Por eso debieron de inventarse otras formas de vida que no podían asimilarse a una adecuación formal que se imponía como única. Por eso es que se reinventó América, como aquello que resistió a la modernidad capitalista, y como aquello que, producto de esa resistencia, se transforma en algo totalmente distinto. Ese algo que ya no es la homologación de la modernidad capitalista, tiene sus manifestaciones en lo barroco, en su arte, en su imaginación, en su resistencia y en su posición ante el mundo y ante la vida.

No obstante, la posibilidad inventiva que le fue concedida al ser humano para enmendarse a cualquier programa de vida que eligiera, ésta se sustrajo a la exclusividad de la modernidad capitalista que, al llenarla con un contenido negativo, aplazó su salida y su desplazamiento. El concepto de invención ya debelado desde el romanticismo y pensado en la dimensión de la historia moderna desde Nietzsche, es utilizado por el programa triunfante de la llamada modernidad capitalista precisamente para poder inventar ella misma su pasado y su futuro, es decir, su temporalidad vivida. Pero al mismo tiempo dicha capacidad inventiva, que antes era condición necesaria del ser humano, en su mística, religiosidad y ocupación del mito para explicar su lugar en el mundo, es desplazada hacia fuera para ser despreciada y olvidada. Es decir, que se emprende una inversión y una apropiación de esa capacidad, con el objetivo de monopolizarla.

Pero lo cierto es que, a pesar de dicha apropiación, en el plano de la experiencia real, en la cotidianidad de los cuerpos, las imágenes y las prácticas que le dan forma a la vida, el ethos barroco pudo expresarse, aun impidiendo que éste fuera visto o reconocido. Inclusive, el propio Bolívar denuncia la caricaturesca denominación que se hace de ese concepto de barroco, que encubre aquella experiencia real que hoy se nos presenta nuevamente como

⁴⁶⁰ Bolívar Echeverría, *La clave Barroca de América Latina*, Quito, 2002, p. 5. (Las cursivas son mías).

posible en términos históricos y actuales, y que Bolívar, con su reflexión, ilumina y hace evidente.

Pero Echeverría aún se mantiene en el plano del sujeto criollo que puede manifestar a partir de lo barroco su propio proyecto de modernidad en América, es decir, de un sujeto político que se reinventa fuera de Europa. Todavía más agudo puede ser el análisis que Walter Mignolo desarrolla a través de *La idea de América Latina* para incorporar en la producción histórica americana las identidades que no fueron reconocidas durante cinco siglos. El objetivo de Mignolo surge de una postura “decolonial”, con la que pretende presentar una “transformación en el terreno de la historia”. La idea es clara, concebir a América como una invención “forjada durante el proceso de la historia colonial europea” que funja como punto de partida para el desarrollo de la idea crítica de América Latina como una segunda invención:

Hay dos maneras distintas pero complementarias de leer este ensayo, según se esté al tanto de los debates académicos sobre el tema o no. En el segundo caso, la atención puede dirigirse a la teoría de que no hubo un descubrimiento sino una invención de América, y a partir de ahí, puede tomarse el camino que ha hecho de «América Latina» una extensión de la invención imperial/colonial. En cambio, quienes estén familiarizados con esos debates verán en mi razonamiento un intento por transformar la geografía, y la geopolítica del conocimiento, de la teoría crítica (elaborada en el marco de la Escuela de Frankfurt en la década de 1930), para llevarla a un nuevo terreno de decolonialidad.⁴⁶¹

Para Mignolo, América fue el proyecto histórico europeo mediante el cual el continente pudo integrarse en el imaginario eurocristiano que no consideró más que su propia visión del mundo. El marco general de ese proyecto sería para el autor el de la modernidad europea, ya sea considerando su inicio con el llamado “descubrimiento de América” o por el contrario con la “Ilustración europea”. Pero para Mignolo existe otra perspectiva que introduce en el problema a las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, en donde la idea principal radica en considerar la modernidad y la Colonialidad como dos caras de una misma moneda. Según su posición respecto a esas dos visiones, el origen de cada una se cifraría en los conceptos de descubrimiento e invención. Así para cada uno de ellos, existiría la correspondencia con dos paradigmas distintos, siendo el de la invención

⁴⁶¹ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 24.

de América el punto de partida que hizo posible las reflexiones referentes a la Modernidad/Colonialidad:

La teoría de la «invención de América» propuesta por O’Gorman fue un punto de inflexión que puso sobre el tapete una perspectiva que no existía antes o no era reconocida en los relatos imperiales de Europa. O’Gorman sacó a la luz una dimensión de la historia ocluida por los relatos parciales del «descubrimiento», lo que sirve de ejemplo para comprender cómo se ven las circunstancias desde las diversas experiencias de la colonialidad.⁴⁶²

Con el concepto de invención propuesto por O’Gorman, se realiza una operación que separa los hechos de la dimensión historiográfica, los cuales coincidían desde que surgió la idea de América y su concepto. Y es con dicha reflexión que hay una posibilidad de suspender esa lógica para re-escribir o re-inventar América pero desde otros ángulos o posiciones que no son ya los de la “historia universal” occidental. A decir de Mignolo, “América se convierte en un «nodo conceptual» en el que entran en conflicto distintas interpretaciones dentro de un mismo paradigma, pero también –y eso resulta aun más radical (y me refiero a las raíces de los principios epistémicos sobre los que se apoyan distintas nociones del conocimiento y la interpretación)– en ese nodo compiten múltiples paradigmas que se encuentran en el otro extremo de la diferencia colonial”.⁴⁶³

A partir de tales reflexiones, Mignolo conduce su análisis hacia la crítica de la idea de América Latina, en la que ve una continuación de los proyectos europeos –principalmente de origen francés– de resistir a la expansión estadounidense del siglo XIX. Con eso puede además criticar a las elites criollas que aprovecharon los beneficios y privilegios que como consecuencia les pudo generar el asimilar dicho proyecto. Esto quiere decir que en la idea de América Latina aún no se encuentra una posibilidad de emancipación o liberación de todos los sujetos que estuvieron regidos por el colonialismo europeo que se expandió por todas las colonias españolas y portuguesas por más de tres siglos.

Refiriéndose a las élites criollas que asumieron el poder político en dicho territorio, Mignolo direcciona su crítica precisamente a la continuación de un proyecto que tenía sus raíces en Occidente y en su condición política moderna de operar fuera de sí, cuando menciona que: “En lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo, eligieron emular

⁴⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 72

a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo bajo la alfombra”.⁴⁶⁴ El problema entonces era el de pensar América Latina como una esencialidad histórica que continuaba reproduciendo la misma lógica temporal de Europa y del universalismo de Occidente. De ahí que el autor proponga una salida doble para América en la búsqueda de la liberación colonial aún presente: por una lado concebir una genealogía emancipatoria en América Latina que encuentra sus puntos nodales en pensadores como José Martí, José Carlos Mariátegui, Franz Fanón o el propio Enrique Dussel; y por el otro, la posibilidad de pensar América Latina más allá de lo territorial –pensando en la población que geográficamente no vive ahí– en el sentido de buscar una liberación que supere la idea de una partición geográfica basada en continentes o “subcontinentes”.⁴⁶⁵

La colonialidad en ese sentido, así como las formas imperiales de dominio, se encontrarían más allá de los límites territoriales latinoamericanos. Por tal motivo el autor busca pensar en aquellos que no necesariamente se localizan en esos territorios, pero que también buscan una “liberación” a través de la diversidad de formas de vida, de organización, y de la relación con el *Otro* y con el mundo. La consecuencia acaso es más profunda de lo que parece, ya que, las luchas y los actores políticos pueden moverse en ese sentido sobre otros planos de inmanencia que no estén sujetos a los aparatos de Estado, a la burocracia político-económica o a las viejas prácticas políticas que se encuentran arraigadas a la lógica de la soberanía tradicional moderna.

Con Mignolo se hace más claro el desplazamiento que tuvo el concepto de invención al desarticular el referente de sentido que funcionaba con O’Gorman en *La invención de América*. La temporalidad ya no es la misma y las expectativas han cambiado. Sin embargo

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶⁵ “Sin embargo, en la misma década del siglo XIX, el escritor, activista e ideólogo cubano José Martí, que vivió buena parte de su vida en Nueva York, defendió una nueva versión de la «latinidad» -mucho más abierta, por cierto- en su manifiesto «Nuestra América». El programa de Martí se contraponía al de Torres Caicedo y Alberdi, da la espalda a Francia y Grecia como bases de la historia europea, y se centra en cambio en las civilizaciones de Mesoamérica y América del Sur -mayas, aztecas e incas- como bases emblemáticas de la historia de «nuestra América». Después de Martí, y después del intelectual, ensayista y político peruano José Carlos Mariátegui (cuya producción más fuerte es de la década de 1920), la idea de América Latina dio un vuelco que el filósofo Enrique Dussel captó en su teoría de la liberación y la dependencia en la década de 1960. En la misma década, Fanón describió el colonialismo cambiando los términos del diálogo con los que los diseños imperiales de Francia habían modelado la idea de «latinidad». Así, la idea de «América Latina» que surgió durante la Guerra Fría de la perspectiva histórica de la colonialidad se desvinculaba de la «latinidad» francesa”, *Ibid.*, p. 113.

su uso no sólo se diversifica en la propia América. El impacto del concepto de invención rompe las fronteras⁴⁶⁶ de su primera temática para poder expresarse en otras circunstancias históricas que hubieran sido acaso imposibles de imaginar hace tan sólo cien años⁴⁶⁷. Uno de los casos más ejemplares lo tenemos al otro lado del Atlántico, donde se publicarían una serie de ensayos que refieren precisamente a *El precio de la invención de América* y sus implicaciones en Europa. Reconociendo la importancia de O’Gorman en cuanto a la novedosa propuesta de hablar de una invención europea de América, se puede leer en la introducción de Reyes Mate, la identificación de que América “es el precipitado no sólo de diversas culturas sino, sobre todo, de distintas miradas: a veces reproducción de Europa, a veces invento de Europa y, al final, autodescubrimiento de Europa”.⁴⁶⁸

La reflexión de los textos es de suma importancia debido a que parten del reconocimiento de otras miradas y de otros sujetos, pero sobre todo, parten del hecho de que en el proceso inventivo de América se daba simultáneamente una reinvencción de la misma Europa. Esto implica por supuesto, reconocer que no hay un solo punto de observación posible para pensar América, y específicamente, para pensar también Europa. De ahí el giro de las propuestas historiográficas más recientes⁴⁶⁹ –y que en su mayoría parten del concepto de invención– que fijan su horizonte más allá del eurocentrismo, y que en la insistencia de más de cinco siglos de ver al *Otro* como *sí mismo*, se presenta la posibilidad de reconocerse en el encubrimiento histórico, y de reconocer al *Otro* como

⁴⁶⁶ A esto habrá que añadir que la publicación de *La invención de América* gozó de varias traducciones que dieron lugar directa o indirectamente al propio desplazamiento del concepto de invención. Entre ellas están las traducciones al japonés por Nihon Keizai Hyoron Sha, al inglés por la Indiana University Press y por Greenwood Press, al francés por Presses de l’Université Laval y al Portugués por Editora UNESP. Debo la información al Departamento de Venta de Derechos del Fondo de Cultura Económica.

⁴⁶⁷ Perla Chinchilla menciona al respecto: “El propio concepto de ‘invención’ se ha vuelto clave para desentrañar cómo Occidente se ha inventado a sí mismo. Algunos de los textos más interesantes producidos en los últimos años parten de esta perspectiva: de Marcel Detienne. *La invención de la mitología* (1981), de Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (1980), de Christian Delacampagne, *La invención del racismo* (1983), de José Rabasa, *Inventando América* (1993), de Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición* (1991) y de Nicole Loraux, *La invención de Atenas* (1993) son ilustres ejemplos”, en *O’Gorman: Actualidad de su pensamiento teórico*, en *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, Josefina MacGregor coordinadora, México, FFYL-UNAM, 2001, p. 149.

⁴⁶⁸ Manuel Reyes Mate y Friedrich Niewöhner (Eds.), *El precio de la “invención” de América*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 7.

⁴⁶⁹ Véanse por ejemplo los siguientes textos: Montserrat Galceran Huguet, *La bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la decolonialidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016, 380 pp., Tomás Pérez Vejo, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2015, 616 pp.; François Hartog, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, 246 pp., Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race: Racial Oppression and Social Control*, Londres, Verso, 1994, 2 vol.

*Otro*⁴⁷⁰, es decir, la posibilidad simultánea de “mirar a América para descubrir Europa”.⁴⁷¹ Surge entonces un nuevo encuentro con lo que no aparecía o que era invisible, pero también, con la idea sistemática de definir lo que no era América y que se corresponde con lo siguiente: la definición de una colectividad de acuerdo con lo que no es, dice más de quien lo define, que de la misma colectividad.

Es así que el concepto de invención se desplaza y al mismo tiempo se pone en movimiento el horizonte desde donde se mira América, superando así las coordenadas de la temporalidad que irrumpieron en un principio en el plano de lo real, y superando la lógica de la “libertad”, la “democracia” o el “progreso” que acaso se encontraba en la vieja imagen de Garmelo. Pero en el desplazamiento se concibe la condicionalidad del concepto de invención como un *paradigma*, en el sentido que le otorga Giorgio Agamben. En principio, –dirá el autor– el paradigma “es un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye”.⁴⁷² Sin embargo, lo que hace posible un paradigma es que a éste no se le concibe como *causa* de una totalidad inteligible. Por el contrario, el paradigma mismo “es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir”.⁴⁷³ El concepto de invención de O’Gorman, en ese sentido, genera ese paradigma que sólo es concebible como posibilidad de un nuevo conjunto de inteligibilidad para América. Así, lo que surge de ese concepto, es la posibilidad de reafirmar el paradigma al mostrar su ejemplaridad.

El caso de América, como se ha visto, al ser re-conceptualizada en torno a la noción de una invención, deviene en la exposición del paradigma en diversos casos como los que se han mostrado. Todos esos casos singulares, muestran su totalidad como paradigma, porque

⁴⁷⁰ Es pertinente hacer mención de la propuesta ética de un pensador como Emmanuel Levinas que coincide con la ruptura de la lógica Occidental del *Otro* y que anuncia con un aparato categorial distinto, un más allá ético que ve en el Otro ya no una amenaza –como acaso vio el mismo Sartre– sino un miembro de la comunidad humana que supone siempre a un tercero en la posibilidad de la comunicación. En ese mismo sentido tanto el yo como el prójimo se encuentran en las mismas condiciones de igualdad ética que superan la condición de subjetividad de la modernidad occidental. Véase Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2012, 352 pp., y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 269 pp.

⁴⁷¹ Manuel Reyes Mate y Friedrich Niewöhner (Eds.), *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷² Giorgio Agamben, *¿Qué es un paradigma?*, en Revista *Fractal*, No 53-54, Abril-Septiembre de 2009.

⁴⁷³ *Ibid.*

ya no requieren de otra racionalidad más que de la que parten. Así, cada una de esas particularidades –mostradas en casos como los de Dussel, Rabasa, Echeverría, Mignolo, Reyes Mate, etc.–, son los paradigmas de una América inventada, y esa América inventada que hace surgir O’Gorman, es el paradigma de los casos particulares. De esa manera no hay necesidad de regirse por un tiempo precedente, o por una lógica que determine el paradigma, cumpliéndose acaso el objetivo que asume el mismo Agamben –en su postura desde la arqueología de Foucault– para plantear que en la investigación histórica, se “vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto”.⁴⁷⁴

El descentramiento de América se hace evidente tanto en su temporalidad como en su territorialización, sus usos, y la forma en la que se puede observar algo que se define desde el lugar que se apropia del mismo concepto. Finalmente, junto con Maurice Blanchot, podemos decir que la obra de América como obra inventada “es el movimiento que nos conduce hacia el punto puro de la inspiración de la que proviene y que parece que no pueda alcanzar más que desapareciendo”⁴⁷⁵. Entre el descubrimiento y la invención, la imagen de América aun está por realizarse.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ Maurice Blanchot, *El libro por venir*, Madrid, Trotta, p. 237.

Conclusiones

Es cierto que las obras no se terminan, sino que éstas sólo se abandonan. Pero el abandono advierte también el reconocimiento de que con lo escrito adviene la experiencia de aquello de lo que se ha escrito. Chladenius decía que la imagen original de la historia se ha transformado ya durante la elaboración en una narración⁴⁷⁶, lo que hacía dimensionar al presente como la posición desde la cual se escribía la historia. Al respecto, Koselleck menciona que “todas las historias son historias del tiempo presente” y que, “preguntados por sus dimensiones temporales, respondemos que toda historia se refiere a un presente que, o incluye todas las dimensiones o sólo puede ser entendido por relación al pasado y al futuro en el que todo presente se disuelve”.⁴⁷⁷

La historia de América, como historia que responde a las posibilidades con las que se mira, no escapa a esa cuestión. Por esa razón, se planteó de inicio la posibilidad de hacer explícita la posición desde la cual se estaba tratando de observar un fenómeno como el cual nos propusimos investigar. En esa medida, y gracias a la propia condicionalidad de la investigación, se trató de responder a la pregunta acerca del cambio conceptual que sufrió América en un periodo relativamente corto de tiempo. Esa pregunta se tradujo en resolver los problemas que se efectuaron en torno a aquello que determinaba la actualidad del concepto de América para cada momento histórico: su fuerza, sus usos, sus desplazamientos y el régimen de verdad desde el cual operaba. Deleuze advierte al respecto que todo concepto “siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación”.⁴⁷⁸ Ahí, en esas condiciones, es donde se juega la posibilidad de todo concepto para afectar el espacio de experiencia en el que es referido y para expresar la subjetividad y el plano de inmanencia que le es inherente. Ya lo hemos visto “no hay conceptos sin experiencia ni experiencia sin conceptos”. Las consideraciones iniciales dieron cuenta de la forma en la que América se suponía en el concepto de descubrimiento, de ahí la necesidad de hacer presentes las imágenes, las metáforas, los usos, y las manifestaciones que se presentifican y que surgen a partir de esa suposición.

⁴⁷⁶ Citado en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 182

⁴⁷⁷ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, p. 18.

⁴⁷⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 32.

Pero como todo concepto, el de América no podía regirse desde un sólo momento histórico o desde un plano de inmanencia único. Esto permite reconocer de alguna manera el plano temporal que subyace en la totalidad de cualquier momento en el que se emplea un concepto, así como el espacio de experiencia y horizonte de expectativas que lo delimitan desde su presente. De ahí la posibilidad de comprender el cambio que se origina a mediados del siglo XX, y que dejó de suponer a América como un ente descubierto. Cambio que, como hemos visto, tiene su personificación en O’Gorman a través de su obra, y específicamente, a través del texto que lleva por nombre *La invención de América*.

En ese sentido, la advertencia de Deleuze esclarece nuestros objetivos: “los conceptos no existen ya confeccionados, no se pasean por el cielo, no son estrellas, ni se les contempla”. Los conceptos muy en cambio, “hay que fabricarlos”, se construyen en función de problemas que nos competen. Por eso no se les puede esperar ya acuñados. De esa forma, el concepto que irrumpe con O’Gorman, y que subvierte los espacios que ocupaba la suposición de que América fuera entendida a través de un descubrimiento, responde a un problema que es claro para el momento en el que se le da lugar, y que es como ya se sabe, el de invención. Dicho concepto es el que permite revertir la condición de comprender la historia como una forma “esencial”, en donde América sería ya desde siempre un *ente* dotado de un *ser* fijo y atribuido por la cultura de occidente. Por ello la necesidad que tuvo O’Gorman para fundamentar su posición historiográfica, como primer fundamento para reconsiderar las narrativas históricas que hasta ese momento se habían realizado y que giraban en torno a América. “Por supuesto –dirá Deleuze–, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires”.⁴⁷⁹

Acorde a dicha situación, el concepto de invención con el cual se buscaba resolver un problema histórico, se constituía por la necesidad de ajustarse a la experiencia vivida y a los problemas que se cifraban dentro de un horizonte histórico preciso. Es, en ese sentido, que el cuestionamiento por una tradición se hizo evidente ya en la obra de O’Gorman, aunque los indicios de esa crítica ya eran bastante claros. Tanto en la forma de concebir la historia, como en la forma de entender la racionalidad de occidente, la propuesta de O’Gorman comprende un paradigma que se cifra en el concepto de América como invención, o, en

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

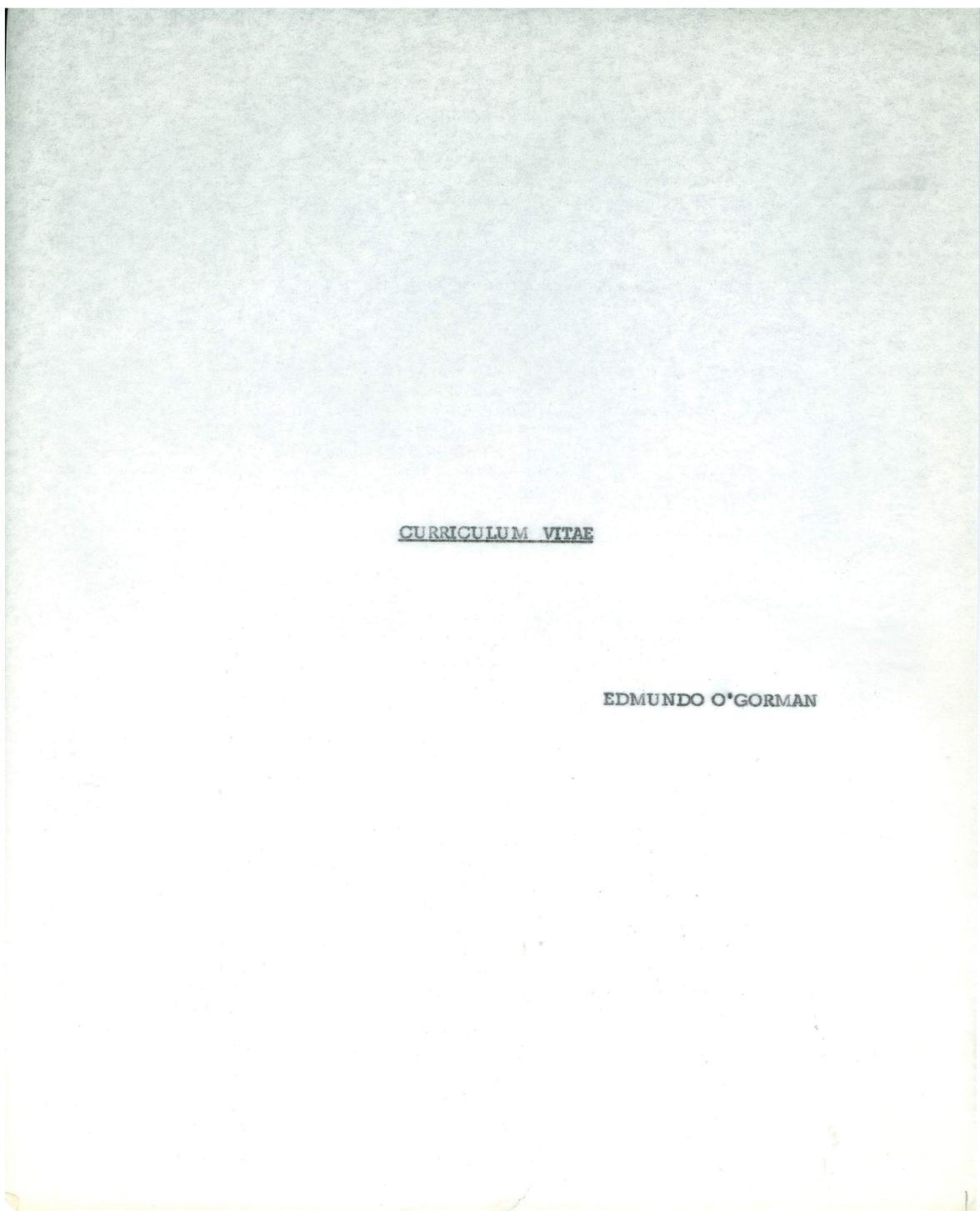
otras palabras, el cambio conceptual no hubiera sido posible sin antes realizar la crítica de lo que fundamentaba ese concepto. Sin embargo, el paradigma que genera O’Gorman en esa conceptualización no encuentra su anclaje sólo en su persona, sino que, al desplazarse el concepto, se hace evidente el desplazamiento también del horizonte de sentido con el que se comprende América⁴⁸⁰. Esto es así porque O’Gorman se encuentra en el límite de una temporalidad que comprende a la modernidad como algo de suyo dado, como un tiempo inamovible que se instala y que tiene acaso su manifestación más ejemplar en la idea de una historia universal que encuentra un relevo en la América no hispana.

Sin embargo, la posibilidad de reconsiderar no sólo América, sino la concepción del tiempo a partir de la decadencia de occidente (entiéndase de sus valores), se hizo posible gracias a la barbarie que constituyó la segunda guerra mundial y la idea de un progreso acumulativo y lineal que acaso se contienen en el concepto de civilización. Es así que se hace posible una nueva forma de comprender América a partir del descentramiento del sentido que le daba forma, a saber, su temporalidad. Debido a tales cuestiones, el concepto que irrumpe con O’Gorman, y que considera pensar América como producto de una invención, se torna vigente, pero sólo trascendiendo el horizonte que antes le daba sentido.

Ya vimos la exposición de esas particularidades que surgen del paradigma que se crea con O’Gorman. Las expectativas y las experiencias se modifican y América deviene en una imagen aún no acabada. Así se puede pensar en otro orden del tiempo, en otras modernidades, en otra Europa o, por el contrario, en otra América posible. Así también se iluminaron los síntomas de una forma distinta de comprender nuevas genealogías históricas y de considerar el curso del tiempo más allá de una formalidad unitaria que era desbordada por lo no simultáneo. Regresando a lo dicho por Chladenius desde el siglo XVIII, debemos reconocer que sólo en nuestro enfrentar el presente, es en donde nuestra idea de lo que nombramos como América puede conformar una experiencia de vivencia real. No hay una América realizada, al final, la historia es sólo la imagen que se tiene de ella.

⁴⁸⁰ Recordemos solamente que para O’Gorman no existen rasgos de modernidad en la “América hispana”, dentro de su concepción de la separación entre las “dos Américas” en la cual se concebían raíces históricas diferentes. Además –recuérdese– en su visión histórica, una de esas “dos Américas”, se posicionaba como el relevo de Europa, o como una “nueva Europa”.

Anexo I. Currículum de Edmundo O'Gorman⁴⁸¹



⁴⁸¹ AHCM, Caja 18, Expediente 19, O'Gorman Edmundo.

Nombre: Edmundo O'Gorman y O'Gorman, Crawford, Moreno.

Nacimiento: Coyoacán, D. F., 24 de noviembre de 1906.

Educación escolar, preparatoria y profesional:

1. Primaria. Colegio particular en San Angel a cargo del profesor Abraham Gómez (padre del conocido bibliófilo Federico Gómez de Orozco). 1912-1915.
2. Preparatoria. Colegio Franco-Inglés. Calzada de la Verónica, México, D. F. Exámenes anuales en la Escuela Nacional Preparatoria. 1916-1921.
3. Profesional.
 - A. Escuela Libre de Derecho. México, D. F. Abogado. 1922-1927. Examen profesional: 18 mayo 1928.
 - B. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Cursos 1939-1943.

La UNAM revalidó los estudios de abogado y computó los cursos tomados en la Facultad de Filosofía y Letras y los servicios docentes prestados desde 1940. Acordó que el interesado pudiera optar a los grados mediante las tesis y exámenes respectivos.

Grados:

1. Abogado. Escuela Libre de Derecho. 18 de mayo de 1928.
2. Maestro en Filosofía en la especialidad de historia. Maone cum laude, 14 de mayo 1948.
3. Doctor en Filosofía en la especialidad de historia. Summa cum laude. 12 de septiembre 1951.

Distinciones académicas:

1. Miembro honorario del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, desde 1940.
2. University of Minnesota, Diploma. 19 noviembre 1941.
3. Becario del Centro de Estudios Filosóficos, UNAM 1946-1949.

4. Princeton University. Benjamin Shreeve Fellow. 1950-1951.
5. Guggenheim Memorial Foundation. Becado 1951-1952.
6. Universidad de Guanajuato. Profesor honorario Facultad de Filosofía y Letras. 1955.
7. Indiana University. Cátedra VIII Patten Foundation. 1958.
8. University of Arizona. Medalla "Award of Merit" 30 diciembre 1960.
9. Presidente de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid. Tomó posesión el 27 de noviembre de 1972.
10. Premio Nacional, 1974. Discurso de aceptación "Del amor del historiador por su patria". México, CEHM. Condumex, 1974.

Sociedades científicas

1. John Carter Brown Library, Friend of 1943.
2. Academia Mexicana de la Historia correspondiente a la Real de Madrid. Miembro corresponsal, noviembre de 1943; Miembro de número, 3 de septiembre de 1964.
3. Academia Nacional de Historia y Geografía de México, 1944.
4. Sociedad Mexicana de Bibliografía, 1946.
5. Sociedad Mexicana de Estudios Cortesianos, 1946.
6. Insigne y Nacional Colegio de Abogados, 1946.
7. The Society of American Historians, 1946.
8. Instituto Anglo-Mexicano de Cultura. Miembro fundador.
9. The Academy of Political Science, 1951.
10. The International Society for the History of Ideas, 1959.
11. Instituto Mexicano-Yugoslavo de Relaciones Culturales. Miembro honorario, 1960.
12. Sociedad Iberoamericana de Filosofía, 1960.
13. Academia Mexicana correspondiente a la Española. Miembro de número. Julio 24 de 1970.

Cargos desempeñados. (Ejerció la profesión de abogado desde 1928-1937)

1. Archivo General de la Nación.
Historiador y Jefe de la Sección de Historia. 1938-1952.
2. Instituto Anglo/Mexicano de Cultura. Miembro fundador y de su primera Junta Directiva.
3. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Delegado de México a la VI Asamblea General. 21 de julio de 1955.
4. Secretaría de Relaciones Exteriores de México.
5. Universidad Nacional Autónoma de México.
 - A. Miembro de la Comisión Editorial.
 - B. Consejero Suplente al Consejo Universitario por la Facultad de Filosofía y Letras. 1950.
 - C. Presidente de la Comisión de Difusión Cultural del H. Consejo Universitario. 1950.
 - D. Miembro de las Comisiones Distaminadoras de la Facultad de Filosofía y Letras y de los Institutos de Investigaciones Históricas y Estéticas.
 - E. Miembro de las Comisiones de Reglamento de la Facultad de Filosofía y Letras y del Profesorado de Tiempo Completo. 1954-1958.
 - F. Presidente del Colegio de Profesores de Tiempo Completo.
 - G. Miembro de la H. Junta de Gobierno de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.
 - H. Presidente de la Comisión Regularizadora de profesores de historia. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
 - I. Miembro del Consejo Honorífico de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
 - J. Presidente de las Comisiones de Regularización del profesorado. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
6. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A.
Miembro fundador y miembro del Consejo Consultivo y de la Comisión Técnica y de Adquisiciones, desde 1968 a la fecha.

Docencia

1. Universidad Nacional Autónoma de México.
 - A. Escuela de Verano. Profesor de historia. 1940-1953.
 - B. Facultad de Filosofía y Letras.
 - a) Profesor ordinario de historia. 1940-1952.
 - b) Profesor de Carrera de historia. 1952-1954.
 - c) Profesor de tiempo completo. La más alta categoría. 1954-1967.
 - d) Profesor extraordinario de historia en los Cursos de Invierno. 1942, 1948, 1954, 1969.
 - e) Profesor emérito. Sesión del Consejo Universitario, 18 de mayo de 1967.
 - f) Director del Seminario de historia de México. 1967 a la fecha.
2. México City College.
Profesor de historia. 1947-1952.
3. Universidad Iberoamericana.
Seminario de historia de México. 1971 a la fecha.
4. Universidades de provincia. Vid Cursos.
5. Universidades extranjeras. Vid Viajes al extranjero.

Cursos

1. Universidad de Nuevo León, Monterrey. Cursos 1946, 1955, 1957.
2. Universidad de San Luis Potosí. Cursos 1950, 1951, 1959.
3. Universidad de San Nicolás, Morelia. Curso 1953.
4. Universidad Veracruzana. Cursos, 1958, 1960, 1962, 1963.
5. Universidad de Guanajuato. Curso 1964.
6. Escuela de Verano, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Cursillos 1958, 1965, 1966, 1967.
7. Universidad Iberoamericana. México. Cursillo 1963.
 8. Instituto Mexicano Norteamericano de Cultura. Cursillo 1970.
 9. Cursillos en universidades extranjeras. Vid Viajes al extranjero.

Viajes al extranjero

1. 1940 - 1941

Profesor visitante Carnegie.

Cursos de historia de México en Claremont College, California.

University of Washington, Seattle.

University of Minnesota, Minn.

Grinnell College, Io.

University of Vanderbilt, Tenn.

Catholic University of Washington.
2. 1942 - 1943

Profesor visitante en Brown University, Providence, Rhode Island.

Investigador en la John Carter Brown Library.

Conferencias y cursillos en:

Rochester University.

University of Boston.

University of Pennsylvania.

Vassar College.

Mount Holyoke College.

Philosophy Center, Brown University.

John Carter Brown Library.

Commencement Luncheon, Brown University.

Joint Committee on Latin-American Affairs Miembro, Inter-American.
Conference of Philosophy. Yale University.

Miembro, Inter-American Conference of Politics. Boston University.

3. 1946

Misión cultural mexicana. Los Angeles, California. Cursos de historia de México.

Organizados por la Secretaría de Educación Pública.

23 Agosto 1946.

4. 1946

Seminario The Humanities in the Century Ahead. Princeton University.

Commemoración del segundo centenario de su fundación. Invitado para asistir al seminario como miembro activo. Se celebró en la Univ. Princeton octubre 16-18 de 1946.

5. 1947

Comisionado por la Secretaría de Relaciones Exteriores, para hacer estudios en varias bibliotecas de California, para rendir dictamen sobre la historia de las islas adyacentes a la costa de California.

6. 1947

Viaje de estudio a invitación del British Council. Londres, Oxford, Cambridge, Edimburgo.

Más tarde por mi cuenta: Francia e Italia.

7. 1949

Universidad de Texas. Austin. Cursillo de Geografía histórica de México.

8. 1950

Universidad de Princeton.

Cursillo de historia de México. Requisito de la beca Benjamin Shreeve que le fue otorgada.

9. 1950

Primera Reunión de Archivos. Habana, Cuba. Asistió con la representación oficial del Instituto de Geografía e Historia.

10. 1952

Universidad de Virginia. Woodrow Wilson Scholl of Foreign Affairs.

Curso de historia de México.

Conferencias en:

William and Mery College.

Westhampton College.

11. 1953

Occidental College, Los Angeles, California. Participante en la Conference on Mexican-United States Intellectual Cooperation. Marzo de 1953.

12. 1954

Town Hall de New York, 16 marzo. Conferencia sobre México en su historia.

13. 1954

Occidental College, Los Angeles, California. Participante en la Conference en Mexican United States Intellectual Cooperation. 9-10 abril.

14. 1957

Universidad de Texas. Austin, Texas. Reunión preparatoria para el Congreso de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos. 20-22 junio 1957.

15. 1958

University of Michigan. Symposium on Mexican Art and Cultural

History. 17-21 abril 1958.

16. 1958
1. Universidad de Texas. Austin 2o. Congreso de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos. 4 a 6 Nov. 1958.
Intervención en las deliberaciones y Discurso oficial en la cena final.
 2. Indiana University. Bloomington. Ind. Cursillo: "The Invention of America". Como requisito de la Patten Foundation. Nov. 12 - Dic. 17 de 1958.
 3. Conferencia a las Fraternidades Kappa-Alpha-Theta y Alpha-Lambda-Delta. Dic. 7 de 1958.
 4. Conferencia en el Discussion Club de profesores de la Universidad de Indiana. 14 de Dic. 1958.
17. 1960
- University of Arizona. Tucson. Invitado a celebración de aniversario para recibir el "Award of Merit". Discurso sobre "Desarrollo político de México". 13 Dic. 1960.
- Ponencia en el Seminario sobre historiografía mexicana.
18. 1961
- University of Texas. Austin. Biblioteca. Seminario del Dr. MacGann. 8 Feb. 1961.
19. 1961
- Agricultural and Mechanical College of Texas. Congreso SCONA. Director de una de las secciones del Congreso.
20. 1962
- Estados Unidos de Norte América; Inglaterra, Francia y España. Estudios de consulta en archivos.
21. 1964
- Alemania. Invitado por el gobierno de la República Federal Alemana.

Viaje de estudio a Bonn, Hamburgo, Frankfurt, Stuttgart, Munich, Berlín, Colonia.

22. 1967
Universidad de Puerto Rico. Cursillo.
23. 1969.
Universidad de Puerto Rico. Reunión sobre reformas a los estudios de historia.
24. 1971.
Estados Unidos, Inglaterra, Holanda y España. Comisionado por el Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A., para establecer contacto con instituciones de cultura, y librerías.
25. 1973
Invitado para participar en la serie de las conferencias Doubleday organizadas por la Smithsonian Institution de Washington.
26. 1975
Discurso en sesión de clausura de la 21 Reunión anual de Pacific Coast Council Latin American Studies. 25 de octubre.

Congresos.

1. Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación. Delegado del Archivo General de la Nación. 1938.
2. Cuarto Congreso Nacional de Historia. Morelia. Delegado del Archivo General de la Nación. 1940.
3. Primera Reunión de Archivos. Habana, Cuba. Delegado del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 1950.
4. Congreso Mundial de Universidades. Ciudad Universitaria. México. Delegado de las Secciones I y II. 1960.
5. Primero, segundo y tercer Congresos de Historiadores Mexicanos-Norteamericanos. Monterrey, Nuevo León, 1949; Austin, Texas,

1958; Huastepc, Morelos, 1969.

6. Coloquio Mexicano de historia de la ciencia. Ponencia, septiembre 2; presidencia, septiembre 4, 1963.

Conferencias

A lo largo de su carrera académica el doctor O'Gorman ha sustentado numerosas conferencias en la Ciudad de México, en las provincias y en el extranjero. Entre ellas pueden recordarse sus discursos de ingreso a las Academias de Historia y de la Lengua, 1964 y 1970 y la conferencia sustentada en la Mesa Redonda organizada por la Escuela Nacional de Arquitectura de la UNAM sobre el problema de la restauración o demolición del altar del Perdón de la Catedral metropolitana. 23 de octubre de 1967.

Publicaciones

I Libros

1. Santo Tomás Moro y la Utopía de Tomás Moro en la Nueva España. Alcanza, México, 1937.
2. Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México. XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación. México, 1938. Reproducido en Seis estudios, etc. Vid aquí infra. núm. 7 y en Boletín del Archivo General de la Nación, Tomo IX, núm. 4, 1938.
3. Fundamentos de la historia de América. Imprenta Universitaria, UNAM, México, 1942.
4. Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Imprenta Universitaria, UNAM, México, 1947.
5. La idea del descubrimiento de América. Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México. Imprenta Universitaria, UNAM, México, 1951.
6. La invención de América. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958. Vid número 8.
7. Seis estudios históricos de tema mexicano. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Veracruzana, Xalapa México, 1960. Recoge trabajos publicados con anterioridad, salvo el último.
8. The Invention of America. Indiana University Press, Bloomington, 1961. Edición inglesa del número 6 ampliada y corregida.

9. La supervivencia política Novo-hispana. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A. México, 1969. Vid Infra, II, 8. 2a. Edición: México. Universidad Latinoamericana, 1974.
10. Meditaciones sobre el criollismo. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A. México, 1970.
11. Cuatro historiadores de Indias. Sep Setentas. Secretaría de Educación Pública, México, 1972. Reproduce cuatro prólogos. Vid Infra V, 1, 5, 15, 18.

II Contribuciones en obras colectivas

1. "Breve historia de las divisiones territoriales", en vol. II de Trabajos jurídicos de homenaje a la Escuela Libre de Derecho, XXV Aniversario. Polis, México, 1937. Sobretiro de 150 ejemplares. Segunda Edición, Biblioteca Enciclopédica Popular. Secretaría de Educación Pública, México, 1948. Tercera edición, Sepan cuantos... Porrúa, México, 1966.
2. "La conciencia histórica en la Edad Media" en Del Cristianismo y la Edad Media. Colegio de México, México, 1943.
3. "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla" en Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario. Imprenta Universitaria, UNAM, 1954. Se reprodujo en Seis estudios, etc. Vid Supra, I, 7.
4. Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la "Idea del descubrimiento de América". Polémica Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman. Imprenta Universitaria, UNAM, México, 1955.
5. "La historiografía", en México: cincuenta años de revolución. Fondo de Cultura Económica, México 1960-1962, vol. 4, p. 191-203. Se reprodujo en Seis estudios, etc. Vid Supra, I, 7.
6. "La historia nacional. México como responsabilidad", en Cuarenta siglos de plástica mexicana. Editorial Herrero, México, 1971. El trabajo es de marzo de 1961.
7. "América", en Estudios de historia de la filosofía en México. Imprenta Universitaria, UNAM, 1963. Traducción inglesa "América" en Major Trends in Mexican Philosophy. University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1966.
8. "Epílogo. El triunfo de la República en el horizonte de su historia", en A cien años del triunfo de la República. Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1967, p. 333-431. Corregido y publicado como libro independiente de 1969. Vid Supra, I, 9.

9. "History, Technology, and the pursuit of happiness" in Technology and the Frontiers of Knowledge. Doubleday, 1973-1975. Se prepara una nueva edición.

III Artículos

1. (The) American Historical Review
 - a. Nota sobre Rox Crawford, A Century of Latin American Thought. Vol. I, núm. 3, 1945.
 - b. Nota sobre George P. Howard. Religions Liberty in Latin America. Vol. I, núm. 3, 1945.
2. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas. México, UNAM.
 - a. "Una estampa del siglo XVI". Vol. I, Núm. 4, 1939.
3. Anuario de Historia. Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM.
 - a. "Tres etapas de la historiografía mexicana". No. 2, 1964.
 - b. "Respuesta en el banquete de homenaje ofrecido a Edmundo O'Gorman por su ingreso a la Academia". No. 5, 1965.
4. Arquitectos de México
 - a. "La Catedral de México. Renovación o reparación. Análisis del debate". México, enero de 1968.
5. Cuadernos Americanos. México.
 - a. "Sobre un libro de Ramón Iglesias". No. 4, 1942.
 - b. "El ciclo de Cortés". No. 4, 1942.
 - c. "Carta sobre los Norteamericanos". No. 1, 1947.
 - d. "¿Lucha pro justicia?" No. 5, 1949.
 - e. "Carta sobre la paz". No. 6, 1949.
 - f. "El método histórico de Lewis Hanke. Réplica a una sorpresa". No. 3, 1953.

6. (El) Dfa. México
 - a. "La historiografía en México". 23 de noviembre de 1969.
7. Diánoia. Anuario de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. México, UNAM.
 - a. "Historia y Vida". Año II, No. 2, 1956.
8. Diario de Yucatán
 - a. "El caso México". Julio de 1944. Vid. Excélsior.
9. Diccionario Porrúa. México, 1964.

Artículos "México, ciudad de (siglo XVI)"; "Acosta Joseph de";
"Las Casas, Bartolomé de".
10. Educación Nacional. Secretaría de Educación Pública.
 - a. Intervención de Edmundo O'Gorman en la Primera Conferencia de Mesa Redonda para el estudio de los problemas de la enseñanza de la historia. No. 5, junio de 1944.
11. Epoca. México.
 - a. "La traza de la ciudad de México". Mayo de 1965, núm. 1.
 - b. "Fray Bartolomé de Las Casas". Septiembre de 1965, núm. 5.
12. Estudios de historia novohispana. Instituto de Investigaciones Históricas. México, UNAM.
 - a. "Comentarios a un nuevo libro sobre el padre Las Casas". Vol. IV, p. 163-168, 1971.
 - b. "Fray Bartolomé de Las Casas en la Historia universal Siglo XXI". Vol. V, 1972. Publicado primero en la Revista de la Universidad de México. Vid infra. 32.
13. Excelsior. México.
 - a. "El caso México". Julio 31; agosto 1, 2, 3, 4, 8 de 1944.

Publicado primero en el Diario de Yucatán. Vid infra.

- b. "Carta a Agustín Yáñez". Suplemento: Diorama de la cultura. 25 de agosto de 1963.
 - c. "De la quijada de Cain al Apolo 12". Suplemento: Diorama de la Cultura. 16 de noviembre de 1969.
14. Gaceta Universitaria. México, UNAM.
- a. Discurso en la inauguración de cursos. Marzo de 1956.
 - b. Discurso en la ceremonia de entrega de diplomas a los profesores. 15 de mayo de 1968.
15. (El) Hijo Pródigo.
- a. Nota, Ramón Iglesias. El hombre Colón y otros ensayos. Vol. VI, No. 21.
 - b. Nota, J. M. Vergés y Hugo Díaz-Thomé.
Escritos inéditos de Fr. Servando Teresa de Mier. Vol. III, No. 25, 1945.
 - c. "Carta de un autor agradeciendo un elogio". Vol. VIII, No. 25, 1945.
 - d. Nota, J. M. Miguel I Vergés. Mina el español frente a España. Vol. IX, No. 28, 1945.
 - e. Nota Modardo Vitiór. El ensayo americano. Vol. X, No. 31, 1945.
16. (The) Hispanic American Historical Review.
- 1. Artículo "Lewis Hanke en the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America". Vol. XXIX, No. 4, 1949.
17. Letras de México. México.
- a. "Sobre Justino Fernández". Vol. I, No. 18, 1937.
 - b. "Sobre un libro de Rafael García Granados". Vol. I, No. 19, 1937.

- c. "Sobre la obra de Luis González Obregón". Vol. I, No. 31, 1938.
 - d. "Sobre la Dominación española de Orozco y Berra". Vol. II, No. 1, 1939.
 - e. "Una carta de Colón y la Universidad de México". Vol. II, No. 12, 1939.
 - f. "Sobre dos trabajos de Ramón Iglesias". Vol. II, No. 17, 1940.
 - g. "Hegel y el moderno panamericanismo". Vol. II, No. 8 (Pub. antes en Revista de la Universidad de la Habana. 1939).
18. Memorias de la Academia Mexicana de la Historia. México.
- a. "Hidalgo en la historia" Discurso de ingreso. Tomo XXIII, núm. 3, julio-septiembre de 1964.
 - b. "Luis González Obregón, historiador". Tomo XXIV, núm. 3, julio-septiembre de 1965.
 - c. "Respuesta al académico don Francisco de la Maza". Tomo XXIV, núm. 4, 1965.
19. Memoria del Segundo Congreso Mexicano de Ciencias Sociales. México.
- a. Intervención de Edmundo O'Gorman en la discusión de la ponencia del Sr. Luis Sánchez Pontón. Oct. 1945.
- 19 bis. Memorias del primer coloquio mexicano de historia de la ciencia. México, 1964.
- a. "El padre Joseph de Acosta y su visión científica del mundo americano".
20. Mexican Art and Life. México.
- a. "An early Mexican Xilograph". No. 7, 1939.
21. (The) New Catholic Encyclopedia.
- a. Artículo: "Acosta, José". Washington, 1963.

22. Novedades. México.
- a. "Carta a Emilio Uranga". Suplemento "México en la Cultura". 13 de septiembre de 1964.
 - b. "A propósito de la autobiografía de Juan O'Gorman". Suplemento México en la Cultura, 11 de abril de 1971.
23. Ovaciones. México.
- a. "Discurso de Ingreso a la Academia de la Historia". Suplemento, 13 de septiembre de 1964.
- 23 bis. Plural. México
- a. "La Historia como búsqueda del bienestar", No. 36, sept. 1974.
24. Política. Caracas, Venezuela.
- a. "La historia y la libertad de pensamiento". No. 3, noviembre 1959.
25. Proceedings of the Second International Congress of Historians of the United States and Mexico. Universidad de Texas.
- a. "Comentario a las ponencias sobre la tarea del historiador". 1958.
26. (The) Providence Sunday Journal. Rhode Island.
- a. Paul Keleman. Medieval American Art. Julio 25 de 1943.
27. Revista Iberoamericana. México.
- a. Nota. Julio Jiménez Rueda. Herejías y supersticiones en la Nueva España. México, marzo, 1946.
 - b. Nota. Cedulario de la Universidad. México, abril, 1946.
28. Revista de Investigaciones Históricas. México.
- a. "Sobre la Historia de Orozco y Berra". T. I. Nos. 2 y 3, 1939.

29. Revista de Literatura Mexicana. México.
- a. "Dos documentos de nuestra historia literaria". México, Año 1, No. 2, 1940.
30. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. México, UNAM.
- a. "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". Núms. 1 y 2, 1941.
- b. "¿Tienen las Américas una historia común? Núm. 6, 1942.
- c. "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría". Núm. 17, 1945.
- d. "Cinco años de historia en México". No. 20, 1945.
- e. Ponencia en la Junta convocada por la Sociedad de Historia. No. 20, 1945.
- f. "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Nacional de México", Núms. 33 y 34, 1949. (Se hizo un sobretiro, 1950). (Se reprodujo en Seis estudios históricos de tema mexicano. Vid supra, I, 7.
31. Revista de la Universidad de la Habana, Cuba.
- a. "Hegel y el moderno panamericanismo". No. 22, 1939. (Reproducido en Letras de México Vol. II, No. 8).
32. Revista de la Universidad de México. México
- a. "Alejandro von Humboldt y la Calumnia de América". Vol. VIII, No. 12. Agosto de 1959.
- b. "La Apologética historia", junio de 1966.
- c. "Fray Bartolomé de Las Casas en la Historia Universal Siglo XXI". Vol. XXVI, No. 12, agosto de 1972.
33. Revista de las Indias. Sevilla.
- a. "¿Tienen las Américas una historia común?" No. 37, Epoca 2, 1942.
34. Tiempo. Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Letras. México.
- a. "El arte o de la monstruosidad. Ensayo de crítica artística

precortesiana", No. 3, 1940.

(Se publicó, además, en Seis estudios históricos de tema mexicano. Vid supra I, 7.

35. Tiempo. Seminario de la vida y la verdad. México.
 a. "La nueva inquisición". (Fragmento) Enero 4 de 1946.
36. Trimestre Económico. México.
 a. Nota. Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España. Vol. II, No. 3, 1939.
 b. Nota. Comercio y navegación entre España y las Indias. Vol. VI, No. 4, 1939.
37. Universidad Nacional. México.
 a. "El engaño de la historiografía". No. 4, 1947.

IV Colaboración en el

Boletín del Archivo General de la Nación, México.

1938. Tomo IX.
 Núm. 1.
1. Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad.
 2. Información sobre solicitud de encomiendas.
 3. Méritos y servicios del Gobernador y Capitán General D. Francisco de Montejo.
- Núm. 2.
1. Parecer de los frailes franciscanos sobre repartimientos de indios.
 2. Probanza con motivo del incidente que provocó la llegada de Cristóbal de Tapia. 1522.
 3. Memorial sobre las misiones de Sonora. 1772.

Núm. 3

1. Juicio seguido por Hernán Cortés contra los Lios. Matienzo y Delgadillo.
2. El sitio de Cuautla.
3. Incorporación a la Real Corona de las encomiendas de la Provincia de Yucatán. Distritos de las Reales Cajas de Mérida y Campeche.

3. Breve compendio de la historia de Texas por D. Antonio de Bonilla.
4. D. Benito Juárez y los Tedéums oficiales.
5. Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México.

1939. Tomo X.

Núm. 1.

1. Vecinos y pueblos de Colima en 1532.
2. Noticias para la historia del antiguo Colegio de San Nicolás de Michoacán.

Núm. 2.

1. Mandamientos del Virrey D. Antonio de Mendoza.
2. Dos documentos relativos al Nayarit.
3. Nota aclaratoria.

Núm. 3.

1. Descripción geográfica del distrito del Obispado de Tlaxcala. Medidos del siglo XVI.
2. Libros de Bautismos y Casamientos de la Iglesia de Nuestra Señora de las Nieves. 1586-1892.

Núm. 4.

1. Bibliotecas y Librerías Coloniales.

1940. Tomo XI.

Núm. 1.

1. Mandamientos sobre indios en los obrajes. 1579-1633.
2. El trabajo industrial en la Nueva España a mediados del siglo XVII.
3. Breve descripción del Obispado de Michoacán. Finales del siglo XVIII.

Núm. 2.

1. Una ordenanza para gobierno de los indios.
2. Tributos de pueblos de indios. Virreinato de la Nueva España. 1560.
3. La enseñanza primaria en la Nueva España.
4. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 3.

1. Yucatán. Papeles relativos a la visita del Oidor doctor Diego García de Palacio. 1583.
2. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 4.

1. Dos documentos de nuestra historia literaria. Siglo XVI.
2. Índice del Ramo de Ordenanzas.

1941. Tomo XII.

Núm. 1.

1. Crónica mexicana de los religiosos hospitalarios Belemitas, escrita por un hermano del Instituto, por los años de 1688 y 1689.

2. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 2.

1. Proceso inquisitorial contra una india curandera. 1538.
2. Noticia sobre los indios de la Provincia de Pánuco. 1er. tercio Siglo XVII.
3. Catálogo de pobladores de Nueva España. Siglo XVI y XVII.
4. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 3.

1. La filosofía en la Nueva España. Denuncia del Compendio filosófico del Dr. Juan Benito Díaz de Gamara.
2. Catálogo de pobladores de la Nueva España.
3. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 4.

1. Efemérides de Mérida, por Ceferino Gutiérrez. 1798-1822.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.
3. Índice del Ramo de Ordenanzas.

1942. Tomo XIII.

Núm. 1.

1. Reglamento de la Secretaría de Cámara y Archivo del Virreinato.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.
3. Índice del Ramo de Ordenanzas.

Núm. 2.

1. Archivo de la Secretaría Municipal de Puebla. Guía para la consulta. W. Borah.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.

Núm. 3.

1. Papeles de D. Benito Díaz de Gamarra.
2. Archivo de la Secretaría Municipal de Puebla.
3. Catálogo de pobladores de Nueva España.

Núm. 4.

1. La nobleza colonial. Ultimo tercio del siglo XVIII.
2. La superstición en el siglo XVIII.
3. Catálogo de pobladores de Nueva España.

1943. Tomo XIV.

Núm. 2.

1. La nobleza colonial. Ultimo tercio del siglo XVIII.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.

Núm. 3.

1. La nobleza colonial. Ultimo tercio del siglo XVIII.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.

Núm. 4.

1. La vida en la Colonia. Cuaderno de apuntes de un ministro del Santo Oficio.
2. Catálogo de pobladores de Nueva España.

1944. Tomo XV.

Núm. 1.

1. Edicto de Obispo Zumárraga.
2. Licencia para imprimir libros.
3. Catálogo de pobladores de Nueva España.

Núm. 3.

1. Honras fúnebres a una perra.

Núm. 4.

1. Secuestro de bienes del Marqués del Valle. Siglo XVI.
2. Datos sobre D. Carlos de Sigüenza y Góngora. 1669-1677.

1945. Tomo XVI.

Núm. 1.

1. Diligencias practicadas por el Obispo Zumárraga.
2. Documentos para la historia de la geografía en México. 1550-1551.

Núm. 2.

1. Relación de la provincia de Nta. Señora de Sinaloa. 1601.

1946. Tomo XVII.

Núm. 1.

1. Nuevos datos sobre el Dr. Diego García de Palacio.

Núm. 2.

1. Enseñanza del castellano como factor político-colonial.

Núm. 3.

1. Hidalgo litigante.

1947. Tomo XVIII.

Núm. 1.

1. El catolicismo ilustrado en la Nueva España. Principios del Siglo XIX.

1950.

Tomo

Núm. 1.

Nota sobre la Historia de la cultura en México por Julio Jiménez Rueda.

V Ediciones y prólogos

1. Joseph de Acosta. Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del ciclo, y elementos, metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los Indios. Fondo de Cultura Económica. México, 1940. Primera edición mexicana. Preparada por Edmundo O'Gorman, "Estudio preliminar", apéndices e índice por él mismo.
(Se imprimió y sobretiró del "Estudio Preliminar" y de los apéndices, como contribución al IV Congreso Nacional de Historia. 400 ejemplares. Portada especial).
2. Catálogo de pobladores de la Nueva España. Registro de informes de la Real Audiencia. Último tercio del siglo XVI. Principios del siglo XVII. Arreglo, introducción e índices por Edmundo O'Gorman. Archivo General de la Nación. México, 1941.
(Recoge en forma de libro independiente las entregas parciales previamente publicadas en el Boletín del Archivo General de la Nación).
3. Fray Servando Teresa de Mier. Antología del pensamiento político americano. Selección, notas y prólogo de Edmundo O'Gorman. Imprenta Universitaria. UNAM, México. 1945.
(El prólogo se reprodujo en Seis estudios históricos de tema mexicano. Vid supra, I, 7).
4. Fray Servando Teresa de Mier. Escritos y memorias. Prólogo y selección de Edmundo O'Gorman. "Biblioteca del Estudiante Universitario". Universidad Nacional Autónoma de México. México 1945.
5. Gonzalo Fernández de Oviedo. Sucesos y Diálogos de la Nueva España. Prólogo y selección de Edmundo O'Gorman. "Biblioteca del Estudiante Universitario". Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1946.
6. Justo Sierra. Evolución política del pueblo mexicano. Edición establecida y anotada por Edmundo O'Gorman, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. "Obras completas del Maestro Justo Sierra. Tomo XII". Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1948. Vid infra núm. 21.

7. Justo Sierra. Historia de la Antigüedad. Edición establecida y anotada por Edmundo O'Gorman, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. "Obras completas del Maestro Justo Sierra. Tomo X". Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948.
8. Libro primero de votos de la Inquisición de México. 1573-1600. Advertencia de Julio Jiménez Rueda y una Introducción por Edmundo O'Gorman. Archivo General de la Nación y Universidad Nacional Autónoma de México. Imprenta Universitaria. México, 1949.
9. Navegaciones Colombinas. Selección y prólogo de Edmundo O'Gorman.. "Biblioteca Enciclopédica Popular. Tercera Epoca". No. 209. Secretaría de Educación Pública. México, 1949.
10. Documentos para la historia de la litografía en México. Recopilados por Edmundo O'Gorman, con un estudio por Justino Fernández. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. México, 1955.
11. Antonio Pélaez. 21 mujeres de México. Prólogo de Edmundo O'Gorman. Editorial Fournier. México, 1956.
12. Sergio Fernández. Los signos perdidos. (Novela) Cfa. General de Ediciones, S. A. México, 1958.
(Carta prólogo por Edmundo O'Gorman, impresa sólo en parte en la solapa).
13. P. Joseph de Acosta. Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del ciclo y elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un prólogo, tres apéndices y un índice de materias. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1962.
14. Francisco Cervantes de Salazar. México en 1554 y Tímulo Imperial. Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. Sepan cuantos... núm. 25, Porrúa, México, 1963.
15. Pedro Martir de Anglería. Décadas del Nuevo Mundo. José Porrúa e Hijo, Sucs. México, 1964-1965.
16. Fray Bartolomé de Las Casas. Los indios de México y Nueva España. Antología. Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, con la colaboración de Jorge Alberto Manrique. Sepan cuantos... núm. 57. Porrúa, México, 1966.
17. Gufa bibliográfica de Carlos María de Bustamante. Trabajo realizado por el Seminario de historiografía de la Facultad de Filosofía y Letras, bajo la dirección del Doctor Edmundo O'Gorman. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A. 1967.

18. Fray Bartolomé de Las Casas. Apologética historia Sumaria. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar y un índice de materias. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1967.
19. Antonio de Solís y Rivadeneira. Historia de la conquista de México. Prólogo y apéndices de Edmundo O'Gorman. Notas de José Valero Silva. Sepan cuantos... núm. 89, Porrúa, México, 1968.
20. Fray Toribio de Benavente o Motolinía. Historia de los indios de la Nueva España. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. Sepan cuantos... núm. 129, Porrúa, México, 1969.
21. Justo Sierra. The Political Elevation of the Mexican People. With notes and a new Introduction by Edmundo O'Gorman. Prologue by Alfonso Reyes. Translated by Charles Ramsdell. University of Texas Press. Austin-London, 1969.
22. Guía de las notas de cabildo de la ciudad de México. Siglo XVI. Trabajo realizado en el Seminario de Historiografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por Edmundo O'Gorman, con la colaboración del cronista de la ciudad, Salvador Novo. Departamento del Distrito Federal. Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
23. Fray Toribio de Benavente o Motolinía. Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1971. 1971.
24. Herodoto. Los nueve libros de la historia. Introducción de Edmundo O'Gorman. Sepan cuantos... núm. 176. Porrúa, México, 1971.
25. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Nezahualcoyotl Acolisistli. Selección de textos y prólogo por Edmundo O'Gorman. Gobierno del Estado de México, 1972.
26. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Obras históricas. 2 vols. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. 1976-1977.
27. Thomas Gago. The English American. En preparación la primera edición completa española de esa obra. Trabajo realizado en el Seminario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
28. Otras ediciones, Vid infra, VII, 16, 17, 20, 21.

VI Traducciones

1. Hernando Cortés. Marqués del Valle. Postrera voluntad y testamento. Introducción y notas por G.R.G. Conway. Versión española de Edmundo O'Gorman. Editorial Pedro Robredo, México, 1940.
2. Adam Smith. Teoría de los sentimientos morales. Introducción de Eduardo Nicol. Traducción de Edmundo O'Gorman. El Colegio de México, México, 1941.
3. John N. Figgis. El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales. Versión española de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
4. Irwin Edman. "William James y la filosofía en el Nuevo Mundo". Traducción de Edmundo O'Gorman. En Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad N. de México, Tomo III. Número 6. Abril-Junio de 1942. Imprenta Universitaria, México, 1942.
5. David Hume. Diálogo sobre religión natural. Traducción de Edmundo O'Gorman. Prólogo de Eduardo Nicol. El Colegio de México, México, 1942.
6. Edgar Sheffield Brightman. Una filosofía de los ideales. Traducción de Edmundo O'Gorman. Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, 1945.
7. F.S.C. Northrop. "El sentido de la civilización occidental". Traducción de Edmundo O'Gorman. En Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad N. de México. Tomo IX. Número 17. Enero-Marzo de 1945.
8. Patrick Romanelli. La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico. Versión española de Edmundo O'Gorman. "Jornadas" Núm. 56. Centro de Estudios Sociales. El Colegio de México, México, 1946.
9. R.G. Collingwood. Idea de la Historia. Traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires. 1952.
(Trad. de E.O.G.: La Introducción y la Ia. y IIa. partes).
10. F. J. Turner. El significado de las fronteras en la historia de los Estados Unidos.
(El Ms. fue entregado a Leopoldo Zea para su publicación; pero no se ha hecho). 1952.

11. Patrick Romanell. La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950. Presentación de José Gaos. Traducción de Edmundo O'Gorman. El Colegio de México, México, 1954.
12. Arnold Toynbes. "Singularidad y repetición en la historia". Traducción de Edmundo O'Gorman. En Diancia. Anuario de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México. Año II. Núm. 2. 1956. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
13. John Locko. Ensayo sobre el entendimiento humano. Traducción directa de Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
14. David Thomson. Historia Mundial desde 1914 hasta 1950. Versión española de Edmundo O'Gorman. "Breviarios" Núm. 142. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959.

VII Ediciones de "Alcancía"

1. Gerardo Diego. Fábula de equis y seta. Alcancía, México, marzo de 1932. 50 ejemplares.
2. Renato Leduc. Unos cuantos sonetos que su autor Renato Leduc tiene el gusto de dedicar a las amigas y amigos que adentro se verá. Alcancía, México, abril de 1932. 50 ejemplares.
3. Miguel N. Lira. Corrido de Domingo Arenas. Alcancía, México, mayo de 1932. 100 ejemplares.
4. Rubén Salazar Mallén. Dos cuentos. Alcancía, México, junio-julio de 1932. 53 ejemplares.
5. Justino Fernández. Aportación a la monografía de Acapulco. Alcancía, México, D. F. Último día de septiembre de 1932. 100 ejemplares.
6. Gerardo Diego. Poemas Adrede. 1926-1931. Alcancía, México, D. F. 12 de diciembre de 1932. 100 ejemplares.
7. Alcancía. Cuadernos de poesía. 5 números. Enero-Mayo de 1933. Alcancía, México, 1933. Cada número 100 ejemplares.
8. Porfirio Barba-Jacob. Canciones y elegías. Edición de homenaje al poeta. Alcancía, México, D. F., 5 de febrero de 1933. 400 ejemplares.

9. Renato Leduc. Algunos poemas deliberadamente románticos y un prólogo en cierto modo innecesario. Los escribió Renato Leduc para Amalia Fernández Castillón. Alcanfá, México, D. F. 11 de marzo de 1933. 135 ejemplares.
10. Anselmo Mena. Adioses. Alcanfá, México, D. F. 10. julio de 1933. 50 ejemplares.
11. Federico García Lorca. Oda a Walt Whitman. Alcanfá, México, 15 de agosto de 1933. 50 ejemplares.
12. Juan Larrea. Oscuro dominio. 1926-1927. Alcanfá, México, 5 de julio de 1934. 50 ejemplares.
13. Anselmo Mena. Poesías. Alcanfá, México, 30 de noviembre de 1934. 100 ejemplares.
14. Credo de Juan Sadaler según Martín de Vos. Con una nota preliminar de Edmundo O'Gorman. Alcanfá, México, 14 de marzo de 1937.. Un ejemplar.
15. Edmundo O'Gorman. Santo Tomás Moro y la "Utopía de Tomás Moro en la Nueva España". Con una "Semblanza de Vasco de Quiroga" por Justino Fernández. Alcanfá, México, 14 de abril de 1937. 400 ejemplares. (Impreso. Imprenta Artes Gráficas, S. A.)
16. Manuscrito número 266 bis de la Biblioteca Nacional de París Colección Goupil. Alcanfá, México, 24 Nov. 1937. (Es la relación del asalto de Veracruz por el pirata Lorencillo en 1683. Introducción por Federico Gómez de Orozco). Edición de 50 ejemplares.
17. Anónimo. El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán Mexico. Escrita por un compañero de Hernán Cortés. Alcanfá, México, Feb. 1938. (Edición de 100 ejemplares. Preámbulo de Edmundo O'Gorman).
18. Manuel Toussaint. Portrait and Landscape as Shown in the works of Cecil Crawford O'Gorman. Alcanfá, México, Sixth of April, 1938. 100 copias.
19. Manuel Toussaint. Retrato y Paisaje en la obra de Cecil Crawford O'Gorman. Alcanfá, México, 6 de abril de 1938. 100 ejemplares.
20. Francisco Cervantes de Salazar. Túmulo imperial de la gran ciudad de México, impreso por Antonio de Espinosa en 1560. Publícalo Justino Fernández y Edmundo O'Gorman, precedido de un prólogo por Federico Gómez de Orozco. Edición facsimilar del ejemplar que se conserva en la Henry E. Huntington Library and Art Gallery. Homenaje a la imprenta en América con motivo del IV centenario de su establecimiento. Alcanfá, México, 20 abril, 1939. Edición de 100 ejemplares.

21. Heráclito. Los fragmentos. Traducción de José Gaos. Alcanfa, México, 21 de octubre de 1939. 100 ejemplares.
22. Renato Leduc. El corsario beige. Novela. Alcanfa, México, 31 de octubre de 1940. 250 ejemplares.
23. Renato Leduc. Versos y poemas. Con un prólogo de Edmundo O'Gorman. Alcanfa, México, 30 de noviembre de 1940. 500 ejemplares.
24. Guadalupe Amor. Yo soy mi casa. Alcanfa, México, 16 de septiembre de 1946. 150 ejemplares.
25. Guadalupe Amor. Puerta obstinada. Alcanfa, México, 14 de abril de 1947. 250 ejemplares.
26. Edmundo O'Gorman, María Luisa Laoy, Justino Fernández, Gloria Cándano, José Gaos. Cena de los aforismos. Con una "Nota" de Luis Barragán. Alcanfa, México, 10 de julio de 1959. 100 ejemplares. Los aforismos de O'Gorman se reprodujeron en la revista Diálogos, Vol. 8, número 1, enero-febrero 1972. El Colegio de México, México.

ADDENDA

Cursillos

10. Academia Mexicana de la Historia. "Cronistas Novo-hispanos". Lección sobre la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. 2 de marzo de 1976.

Viajes al extranjero

26. Fresno, California. Discurso en la sesión de clausura de la XXI Reunión Anual del Pacific Coast Council of Latin American Studies. 25 Oct. 1975.

Discurso: History: Apocalypse and Gospel.

Pub. Trad. española en Diálogos, El Colegio de México, Vol. 12 No. 4. Julio-Agosto, 1976. México.

27. San Juan de Puerto Rico. Conferencia en las celebraciones del Centenario del Ateneo.

Conferencia: "Actualidad del pensamiento histórico de Tucídides."

Congresos

7. Coloquio en Zacatecas, Mex. "El arte culto y el arte popular". Agosto de 1975. Contestación a la ponencia del Dr. George Kubler.
8. Congreso Internacional de Higiene y Medicina Escolar y Universitaria. Centro Médico. México, D. F.
Conferencia: "Riesgo y ventura del novohispano." Nov. 26, 1975.
9. Coloquio de Mesa Redonda, Bicentenario de la Independencia de los E.U.
Ponencia: "La aparición histórica de la Nación Mexicana." 29 de enero de 1976.
10. Coloquio en Oaxtepec, Mor. México. "El manierismo en el arte de Latinoamérica."
Ponencia: "El manierismo en el pensamiento histórico de Alva Ixtlilxóchitl." Julio de 1976.

Publicaciones

I Libros

12. The Invention of America. Segunda edición. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1972.
13. La Invención de América. Segunda edición aumentada y corregida. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
14. La idea del descubrimiento de América. Segunda edición. UNAM, México, 1977.
15. El trauma de su historia. México, UNAM, 1977.

Contribución en obras colectivas

9. "History, Technology, and the pursuit of happiness" en Technology and the Frontiers of Knowledge. Doubleday, New York, 1975. Texto de una de las conferencias Frank Nelson Doubleday Lectures. Pronunciada en el Museo de Historia y Tecnología en Washington, Smithsonian Institution. Pub. Trad. española: "La historia como búsqueda del bienestar" en Plural, No. 36. Sept. 1974, México.

Ediciones

29. Tucídides. La guerra del Peloponeso, con un estudio preliminar de Edmundo O'Gorman. Porrúa, México, 1975.
30. Alonso de Zorita. Relación. La obra grande de Zorita que permanece inédita. Edición en preparación.
31. Un documento inédito de Cristóbal Colón. Estudio histórico de Edmundo O'Gorman. Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S. A., México, 1977.

Discurso De Ave Fenix. Contestación al discurso de ingreso del doctor Juan A. Ortega y Medina a la Academia de la Historia. 5 de octubre de 1976.

Anexo II. Publicaciones de *La invención de América* por el Fondo de Cultura Económica⁴⁸²

Edición o reimpresión	Año	Edición	Ejemplares
Primera edición	1958	Historia	3,000
Segunda edición	1977		5,000
Primera edición Lecturas mexicanas	1984	Lecturas mexicanas. SEP FCE	50,000
Primera reimpresión (Segunda edición)	1986	Tierra Firme	3,000
Segunda reimpresión (Segunda edición)	1991	Tierra Firme	1,000
Tercera reimpresión (Segunda edición)	1993	Tierra Firme	2,000
Cuarta reimpresión (Segunda edición)	1995	Tierra Firme	2,000
Quinta reimpresión (Segunda edición)	1996	Tierra Firme	3,000
Sexta reimpresión (Segunda edición)	1999	Tierra Firme	1,500
Séptima reimpresión (Segunda edición)	2001	Tierra Firme	1,000
Octava reimpresión (Segunda edición)	2002	Tierra Firme	1,000
Tercera edición	2003	Tierra Firme	2,000
Primera reimpresión (Tercera Edición)	2004	Tierra Firme	2,000
Segunda reimpresión (Tercera edición)	2006	Tierra Firme	4,100
Cuarta edición	2006	B.U.B.	2,600
Primera reimpresión (Cuarta edición)	2012		3,500
Segunda reimpresión (Cuarta edición)	2012	B.U.B.	1,000
Tercera reimpresión (Cuarta edición)	2014	B.U.B.	1,700
Cuarta reimpresión (Cuarta edición)	2016	B.U.B.	2,600
			92,000 ejemplares

Anexo III. Libros de Texto, Secretaría de Educación Pública

⁴⁸² Información tomada del AHFCE, 0600.030, Expediente de Producción, O'Gorman Edmundo, La invención de América: El universalismo de la Cultura de Occidente, 003010 R., y 0600.030, Expediente de Producción, O'Gorman Edmundo, La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir, 011081R-FJ.

III El encuentro de dos pueblos

1 Una cultura distinta al otro lado del mar

Hace aproximadamente 500 años, los habitantes de Europa, Asia y África no sabían que existía el continente que hoy se conoce como América. Por supuesto, tampoco los indígenas americanos tenían idea de la existencia de otros pueblos. Así, cada grupo desarrolló su propia cultura en su continente.

Los pobladores de Europa conocieron y aprovecharon un metal que sabían utilizar muy bien: el hierro. Gracias a él, mejoraron sus técnicas de trabajo y perfeccionaron sus herramientas, lo que les permitió fabricar un gran número de objetos, desde los clavos necesarios para armar mesas, sillas o casas de madera, hasta grandes embarcaciones.

El empleo del hierro permitió a los europeos avances tecnológicos.



43



Las velas en los barcos favorecieron la navegación

Los europeos tenían diversos tipos de barcos, por ejemplo las carabelas, que eran naves muy ligeras, largas, angostas, y con velas de tela. En ellas recorrían grandes distancias, casi siempre a lo largo de las costas, sin alejarse demasiado para no **naufregar**. Por tal motivo, su conocimiento de los océanos era limitado.

Sin embargo, los europeos se interesaban en comprar productos que no se hallaban fácilmente en Europa, como la seda, el marfil, el oro y las **especias**. Tales productos eran traídos desde los lejanos territorios de la India y de China. Los viajes se hacían por tierra, duraban varios meses y eran muy peligrosos. Era necesario buscar una ruta más corta entre Europa y Asia, y la solución parecía estar en el mar. Fue así como los marinos se arriesgaron a navegar cada vez más lejos de la costa. Para su protección, llevaron consigo cañones, **mosquetes**, espadas y otras armas hechas también de hierro.

En aquella época, los europeos creían que la Tierra no era redonda. Sólo un contado número de personas, entre ellas el navegante Cristóbal Colón, pensaban lo contrario: si salían de un lugar fijo, volverían al punto de partida después de dar la vuelta al mundo. Dispuesto a cruzar el océano para llegar a Asia, Colón pidió ayuda a varios reyes de Europa, pero ninguno aceptó porque consideraban imposible el viaje. Por fin, Fernando e Isabel, los reyes católicos de España, se interesaron en el proyecto y proporcionaron dinero a Colón.

Tres carabelas —la Niña, la Pinta y la Santa María, esta última capitaneada por Colón— salieron del puerto español de Palos el 3 de agosto de 1492. Navegaron durante dos meses sin encontrar señales de tierra. Los días corrían, los **bastimentos** se agotaban, los hombres perdían la paciencia. Cuando las esperanzas parecían terminarse, uno de los marineros, Rodrigo de Triana, vio una isla en el horizonte a la que entre todos decidieron llamar San Salvador. Era el 12 de octubre de 1492. Colón y su gente estaban seguros de que habían llegado a la India; por eso llamaron indios a los habitantes de la isla.

La expedición regresó a España donde fue recibida con sorpresa y admiración. Europa conoció, a través de ciertas plantas y animales que llevaron consigo los marinos, algunos productos existentes en las tierras recién descubiertas. Colón hizo, posteriormente, tres viajes más pero siempre creyó que desembarcaba en Asia.



Durante catorce años, Colón trató de convencer al rey de Portugal de que lo ayudara, y otros siete pasó en España hasta que lo escucharon los Reyes Católicos. Aquí aparece ya a su regreso de América, ante la Corte española, mostrando objetos y seres que llevó del otro lado del mar. A la izquierda puedes ver unos indígenas americanos. Pintura de Juan Cordero. Siglo XIX.



Cristóbal Colón

Cristóbal Colón (1451-1506) era un marino genovés que conocía muy bien las rutas del Mediterráneo y de la costa oriental del Atlántico. Entonces ya se sabía que la Tierra es redonda y Colón estaba seguro de que si navegaba hacia el occidente llegaría a la India.

En 1492, los Reyes Católicos tomaron Granada, el último reino musulmán en España. Terminaron así la Reconquista y por fin apoyaron a Colón, que llevaba muchos años pidiendo ayuda.



Astrolabio del siglo XVI. Con este instrumento los navegantes observaban las estrellas y así sabían dónde se hallaban.

Querían seguir con su cruzada, convirtiendo infieles (como llamaban a quienes no eran cristianos) del otro lado del mar. También querían riquezas; oro, en especial.

En los viajes de exploración y conquista se mezclaban la urgencia de convertir al cristianismo a los infieles, el espíritu de aventura y el deseo de conseguir riquezas. Algunos negociantes se dedicaban a organizarlos y esperaban obtener ganancias.

El 3 de agosto de 1492, las naves de Colón (la *Niña*, la *Pinta* y la *Santa María*) zarparon del puerto de Palos. El 12 de octu-

▼ 1502



- Moctezuma Xocoyotzin, Hueitlatzcan
- Cuarto viaje de Colón: llega a Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá

▼ 1503



- Amerigo Vesputi afirma que las tierras descubiertas por Colón son parte de un nuevo continente

bre, llegaron a una isla en las Bahamas. Colón la nombró San Salvador. En ese viaje llegaron también a Cuba y a la isla de Haití, que Colón llamó La Española.

A su regreso, Colón deslumbró a la Corte de los Reyes Católicos con los maravillosos objetos, animales y seres humanos que traía del otro lado del mar, y con sus relatos de riquezas fabulosas. Isabel y Fernando decidieron financiar un segundo viaje a las Indias, como llamaban los europeos a América. Esa vez Colón llevó quince barcos, con más de mil hombres ansiosos por hacer fortuna.

Consecuencias del viaje de Colón

Colón creyó que había llegado al Asia. Quizá nunca sospechó que había logrado el encuentro de dos mundos: el antiguo (Europa, África y Asia) y el nuevo, que se llamaría América. En adelante quedarían comunicadas estas dos partes de la Tierra, que habían permanecido separadas durante milenios. Entrarían en contacto sociedades distintas y las influencias mutuas cambiarían sus formas de vida.

El encuentro fue terrible para los habitantes

del Nuevo Mundo. Los europeos se apropiaron de las tierras y obligaron a los indígenas a trabajar en minas, en la construcción y en las haciendas. Les impusieron una religión y una forma de vida nuevas. Cuando podían acusarlos de rebeldía o de rechazar el cristianismo, se sentían con derecho a esclavizarlos. Además, con ellos llegaron enfermedades como la viruela, el tifo, la difteria y el sarampión, contra las cuales los americanos no tenían defensas.

En este grabado de Théodore de Bry (1528-1599) una expedición española entra en contacto con los habitantes de las Antillas. Los dos principales motivos del encuentro para los europeos eran recoger objetos de oro (según se ve al frente) y convertir al cristianismo a los indígenas, para lo cual levantan la cruz que se ve a la izquierda.



1501 W W 1511

▼ 1506 1511 ▼

► Muerte de Colón
en España



Viajes de Cristóbal Colón a América.

El encuentro con un territorio imprevisto: América

En el siglo XV, los primeros en aventurarse más allá de las rutas marítimas conocidas fueron los portugueses, quienes entre los años 1428 y 1487 exploraron el océano Atlántico y descubrieron las islas Madeira y Azores; posteriormente siguieron la costa africana hasta el Congo y el Cabo de Buena Esperanza, al sur de África; ahí fundaron pequeñas colonias y comerciaban con los habitantes de la región. Pero fue hasta 1498 cuando Vasco de Gama navegó alrededor de África para llegar a la India.

Por su parte, un genovés de nombre Cristóbal Colón creía que la vía más directa y rápida para llegar a India y China era navegando hacia el oeste y atravesando el Océano Atlántico.

Para realizar esta empresa buscó el apoyo de los reyes de Portugal e Inglaterra, que lo rechazaron. Después, acudió a los reyes españoles, quienes, después de muchas vacilaciones, decidieron apoyarlo para ganarle a los portugueses la ruta hacia China e India. Firmaron "Las capitulaciones de Santa Fe", que era un acuerdo en el que se establecía que Colón obtendría los cargos de virrey y gobernador de las tierras que encontrara.

Con este apoyo, y el de banqueros y mercaderes, Colón inició su expedición zarpando del Puerto de Palos de la Frontera, al sur de España, el 3 de agosto de 1492, con tres carabelas: "La Niña", "La Pinta" y "La Santa María", y tras largas semanas de viaje, el 12 de octubre de 1492 llegó a la isla de Guanahani, a la que le dieron el nombre de San Salvador. Cristóbal Colón creía que había llegado a India.

Aquí aprenderás a ubicar en mapas las rutas de los viajes de Cristóbal Colón y de las primeras expediciones españolas al actual territorio mexicano.

Panorama del periodo

Ubicación temporal y espacial de los viajes de exploración de Cristóbal Colón en América y de la Conquista de México

A partir de 1453, los reinos europeos se vieron obligados a explorar y establecer nuevas rutas para comerciar con las poblaciones situadas en Oriente, pues los caminos que usaban anteriormente habían sido bloqueados por los turcos-otomanos, con los que estaban enfrentados. Este hecho favoreció el desarrollo de la tecnología empleada en la navegación y permitió que se construyeran barcos más resistentes y rápidos. Gracias a ello, varios navegantes, principalmente españoles y portugueses, pudieron hacer diferentes viajes de exploración hacia otros territorios y establecer nuevas rutas de navegación; así lograron, por ejemplo, rodear África para llegar a India y China.

En 1492, mientras el navegante genovés Cristóbal Colón buscaba una ruta para viajar a India, tomó dirección hacia el Occidente y llegó, sin saberlo, a un continente desconocido por los europeos, que más tarde sería llamado América.

Francisco Hernández de Córdoba arribando a Santiago de Cuba.



A partir de 1517, los españoles Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva y Hernán Cortés hicieron diversas expediciones en el actual territorio mexicano. Finalmente, con la conquista de la parte central de Mesoamérica, en 1521, se iniciaron los procesos de colonización del continente americano y evangelización de la población indígena.

Las expediciones >
de Grijalva, Córdoba y Cortés
en territorio mexicano.

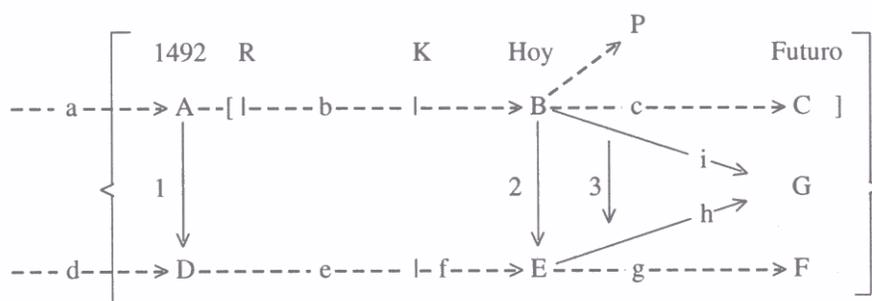
Elaborado con base en:
Arqueología Mexicana. Atlas de México,
edición especial, núm. 3.

Bloque III

Anexo IV.

Dos paradigmas de modernidad

*Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas*⁴⁸³



Léase diacrónicamente desde A hacia G y de a hacia i.

I) Determinaciones más relevantes:

A: Europa en el momento del "descubrimiento" (1492)

B: El presente europeo moderno

C: Proyecto de "realización" (habermasiana) de la "Modernidad"

P: Proyecto del nihilismo post-moderno

D: La "invasión" del continente (de África y Asia posteriormente)

E: El presente "periférico"

F: Proyecto dentro del "Nuevo Orden Mundial" dependiente

G: Proyecto mundial de liberación ("Trans-modernidad") R: Renacimiento y Reforma

K: La "Aufklärung" (el capitalismo industrial)

II) Relaciones con una cierta dirección o flechas:

a: Historia europea medieval (lo pre-moderno)

⁴⁸³ Tomado de Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural/UMSA, 1994, pp. 179-180.

- b: Historia "moderno"- europea
- c: Praxis de realización de C
- d: Historia amerindia pre-europea (de Africa y Asia igualmente)
- e: Historia colonial y dependiente mercantilista
- f: Historia del Mundo periférico al capitalismo industrial
- g: Praxis de realización de F (desarrollismo)
- h: Praxis de liberación o de realización de G
- i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia
- 1,2,3, n: Tipos históricos de dominación (de A sobre----> D, etc.)

III) Los dos paradigmas de Modernidad:

[]: Paradigma eurocéntrico de "Modernidad": [R->K->B->C]

{ } : Paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-Modernidad"):

{A/D->B/E->G}

Fuentes

Archivos

Archivo General de la Nación, México (AGN).

Archivo Histórico de El Colegio de México, México (AHCM).

Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, México (AHFCE).

Archivo José Gaos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, México (Departamento de difusión, relaciones públicas y patrimonio histórico).

Fuentes Bibliográficas

ABELLÁN José Luis, *Introducción al pensamiento del exilio*, en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Tomo II, Barcelona, Anthropos, 1989.

AGAMBEN Giorgio, *¿Qué es un paradigma?*, en *Fractal*, No 53-54, Abril-Septiembre de 2009.

ALCALÁ-Galiano José, *La Exposición Universal Colombina de Chicago*, en *El Centenario*, Revista Ilustrada, tomo II, 1892.

ÁLVAREZ Lopera José, *La reconstitución del Salón de Reinos. Estado y replanteamiento de la cuestión*, en *El Palacio del Rey Planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*, edición de Andrés Úbeda de los Cobos, Museo Nacional del Prado, Madrid, 2005.

ANDERSON Benedict, *Comunidades imaginarias*, México, FCE, 1993.

ANDERSON Perry, *Imperium et Consilium*, Madrid, Akal, 2014.

APPLEMAN Williams William, *El imperio como forma de vida*, México, FCE, 1989.

ARENDDT Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1974.

AULO Gelio, *Noches Áticas*, Traducción, notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt, Tomo II, Libros V-XVIII, México, UNAM, 2002.

AZUELA Mariano, *Esa sangre*, México, FCE, 1956.

BARJAU Eustaquio, *Heidegger: Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Revista Convivium*, No. 21, 1966.

BAYLE Pierre, *The Dictionary Historical and critical of Mr. Peter Bayle*, The second edition, Revisión ampliada y corregida de Mr. Des Maizeaux, Royal Society, London, 1734.

BENJAMIN Walter, *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*, en *Obras Completas*, Tomo II, Vol. 2, Madrid, Abada, 2009.

BENJAMIN Walter, *Libro de los pasajes*, edición de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal, 2005.

BERNABÉU Albert Salvador, *El IV Centenario del Descubrimiento de América en la coyuntura finisecular (1880-1893)*, en *Revista de Indias*, vol. XLIV, núm. 174, 1984.

BLANCHOT Maurice, *El libro por venir*, Madrid, Trotta, 2005.

BLANQUEL Eduardo, *Edmundo O'Gorman y La invención de América*, en *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario 1976*, México, UNAM-FFyL, 1978.

BLUMENBERG Hans, *Historia del espíritu de la técnica*, Valencia, Pre-textos, 2013.

BLUMENBERG Hans, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre-textos, 2000.

BLUMENBERG Hans, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

BRIESEMEISTER Dietrich, *Globalización en la era de los descubrimientos: Waldseemüller y la geografía del Renacimiento*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, México, UNAM, 2009.

CASTRO Ramírez Nayelli, *El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, en la traducción de José Gaos (1951), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-ser-y-el-tiempo-de-martin-heidegger-en-la-traduccion-de-jose-gaos-1951/>

Catálogo electrónico Revista de Occidente, años 1930-1936, disponible en línea en: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revistadeoccidente>.

Celebrativa del IV centenario della scoperta dell'America, disponible en línea: <http://www.lanternafil.it/Public/Expo92/Esposizione.htm>

CICERÓN, *De la partición oratoria*, México, UNAM, 2000.

COLÓN Cristóbal, *Diario del Descubrimiento vol. II*, Estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Madrid, 1976.

CURIEL Guadalupe y Gómez Arturo (comps.), *Colón en la Biblioteca Nacional de México: Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM-IIB, 1990.

CHINCHILLA Perla, *O'Gorman: Actualidad de su pensamiento teórico*, en *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, Josefina MacGregor coordinadora, México, FFYL-UNAM, 2001.

CHUKWUDI Eze Emmanuel, *El color de la razón: La idea de "Raza" en la antropología de Kant*, en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Chukwudi Eze Emmanuel, Paget Henry, Castro Gómez Santiago (eds)., Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

DAVIES Trevor, *La decadencia española 1621-1700*, Barcelona, Labor, 1969.

DE ACOSTA Joseph, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1792.

DE LOS RÍOS Patricia y Riguzzi Paolo, *Las relaciones México-Estados Unidos 1756-2010, ¿Destino no manifiesto?*, Tomo II: 1867-2010, México, UNAM-S.R.E., 2010.

DE WAEHLENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, notas y traducción de Ramón Ceñal, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.

Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales en el portal digital de la UNESCO:
http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

DELLEUZE Gilles y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Día de la raza, Reseña de las ceremonias efectuadas en México con motivo de la fiesta de la raza y organizadas por la Universidad Nacional de México, México, Editor no identificado, 1919.

Diario de Colón, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1972.

Diccionario de Filosofía Latinoamericana, América, en Biblioteca Virtual Latinoamericana, disponible en línea en:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/america.htm>

Diccionario Griego-Español, publicado bajo la dirección de Florencio I. Sebastián Yarza, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1954.

Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino, Prólogo de Don Vicente García de Diego, Barcelona, RAE, 1978.

DUSSEL Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural-UMSA, 1994.

DUSSEL Enrique, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

DUSSEL Enrique, *Otra visión del Descubrimiento, el camino hacia un desagravio histórico*. El V Centenario, en Quiñones Isabel, *En torno al Quinto Centenario: Ideas, contrapuntos*, INAH, México, 2001.

DUSSEL Enrique, *The invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, New York, Continuum, 1995.

ECHEVERRÍA Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, UNAM/ERA, 2000.

ECHEVERRÍA Bolívar, *La clave Barroca de América Latina*, Quito, 2002, versión en línea disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx>

ECHEVERRÍA Bolívar, *Modernidad y antimodernidad en México*, México, 2008, versión en línea disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx>

ELÍAS Norbert, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 2016.

ELLIOTT John, *Retrato de un reinado*, en *El Palacio del Rey Planeta. Felipe IV y el Buen Retiro*, edición de Andrés Úbeda de los Cobos, Museo Nacional del Prado, Madrid, 2005.

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

ESOPO, *Fábulas*, Madrid, Gredos, 2000.

Exposición Histórico-Americana: Catálogo de la Sección de México, Tomo I, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1892.

FERES Júnior Joao, *El concepto de América: ¿Concepto básico o contraconcepto?*, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano 1750-1850*, vol. I, Javier Fernández Sebastián (dir.), Madrid, CEPC, 2009.

FERNÁNDEZ Sebastián Javier (coord.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons, 2012.

FLAUBERT Gustave, *Bouvard y Pécuchet*, Buenos Aires, Losada, 2008.

FLAUBERT Gustave, *Diccionario de lugares comunes*, Madrid, Edaf, 2005.

FLORESCANO Enrique y Pérez Montfort Ricardo (eds.), *Historiadores de México en el siglo XX*, FCE-CNCA, México, 1995.

FOUCAULT Michael, *Defender la sociedad*, Curso en el Collège de France (1975-1976), México, FCE, 2001.

FOUCAULT Michael, *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007.

FUENTES Carlos, *La región más transparente*, México, FCE, 1958.

GALCERAN Huguet Montserrat, *La bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la decolonialidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

GAOS José, *Epistolario y papeles privados*, en *Obras Completas XIX*, México, UNAM, 1999.

GAOS José, *Introducción al El Ser y El Tiempo*, México, FCE, 1996.

GAOS José, *O'Gorman y la idea del descubrimiento de América*, en *Revista Historia Mexicana*, v. 1, No. 3, México, El Colegio de México, Ene-Mar 1952.

GERBI Antonello, *La disputa del nuevo mundo: Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1982.

GONZÁLEZ de Canales Fernando, *Catálogo de pintura del Museo Naval. Pintura de Historia Marítima y de batalla y combates navales en la Jurisdicción central de Marina*. (T.IV) Ed. Ministerio de Defensa, Madrid, 2001.

GUMBRECHT Hans Ulrich, *Después de 1945. La latencia como origen del presente*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

GUMBRECHT Hans Ulrich, *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.

HABERMAS Jürgen, *Ciencia y Técnica como Ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.

HARTOG François, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.

HARTOG François, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, Vigésimosegunda reimpresión, 2015.

HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Tomo I, México, FCE, 1995.

HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Tomo II, México, FCE, 1995.

HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2001.

HEIDEGGER Martin, *Ciencia y Meditación*, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER Martin, *De la esencia de la verdad*, en Martin Heidegger, *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.

HEIDEGGER Martin, *Desde la experiencia del Pensar*, Edición Bilingüe de Félix Duque, Madrid, Abada, 2005.

HEIDEGGER Martin, *Desde la experiencia del Pensar*, Traducción y comentario de Claudio César Calabrese, Buenos Aires, Vórtice, 2014.

HEIDEGGER Martin, *El concepto de tiempo*, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.

HEIDEGGER Martin, *El ser y el tiempo* (Introducción), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo IV, Número 8, México, UNAM, octubre-diciembre de 1942.

HEIDEGGER Martin, *El ser y el tiempo*. Introducción. (II), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo V, Número 9, México, UNAM, enero-marzo de 1943.

HEIDEGGER Martin, “*El ser y el tiempo*” (Capítulo I. La ontología, capítulo II. El mundo, capítulo III. Quién es en el mundo y capítulo IV. El “ser en” el mundo.), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XVI, Número 32, México, UNAM, octubre-diciembre de 1948.

HEIDEGGER Martin, “*El ser y el tiempo*” (Capítulo V. La angustia y la cura y capítulo VI. La muerte y la voz de la conciencia), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XVII, Número 33, México, UNAM, enero-marzo de 1949.

HEIDEGGER Martin, “*El ser y el tiempo*” (Capítulo VII. La temporalidad, capítulo VIII. La historicidad y capítulo IX. El tiempo vulgar.), en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo XIX, Número 37, México, UNAM, enero-marzo de 1950.

HEIDEGGER Martin, *El ser y el tiempo*, Traducción, introducción y notas de José Gaos, México, FCE, 1951.

HEIDEGGER Martin, *Tiempo e Historia*, Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Mínima Trotta, 2009.

HERNÁNDEZ Conrado, *Edmundo O'Gorman. Idea de la historia, ética y política*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.

Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck, Fernández de Sebastián Javier, en: *Revista de libros*, No. 111, marzo de 2006, versión disponible en línea en:

<http://www.revistadelibros.com/articulos/historia-conceptual-memoria-e-identidad-i-entrevista-a-reinhart-koselleck>

Historia de la invención de las Yndias, transcripción y corrección de Miguél Andúgar Miñarro a partir de: Pérez de Oliva Fernán, Ed. de J. J. Arrom, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1965.

HOBBSAWM Eric, *La era de la Revolución*, Buenos Aires, Crítica, 1997.

HÖLDERLIN Friedrich, *Hiperión*, México, Ediciones Coyoacán, 2004.

Homenaje a Cristóbal Colón, Junta Colombina de México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1892, Tomo I.

KOHUT Karl, *La gestación de la idea de América en Alemania en América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, México, UNAM, 2009.

KOSELLECK Reinhart, *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

KOSELLECK Reinhart, *Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia*, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 134, Madrid, Diciembre de 2006.

KOSELLECK Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

KOSELLECK Reinhart, *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

KOSELLECK Reinhart, *Historias de conceptos y conceptos de historia*, en *Revista Ayer*, No. 53, 2004.

KOSELLECK Reinhart, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010.

KOSELLECK Reinhart y Georg-Gadamer Hans, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

KOSELLECK Reinhart, *Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*, Traducción y notas de Luis Fernández Torres, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político*, No. 223, Barcelona, 2009.

KOSELLECK Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

KOSELLECK Reinhart, *Para una historia de los conceptos*, en *Revista Contrahistorias*, No. 11, Septiembre 2008-Febrero 2009.

KOZEL Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, 2012.

LAFUENTE Ferrari, *Museo del Prado: S. XVII-S. XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964.

LAGO Carballo Antonio, *Ortega y Alfonso Reyes (Una relación intelectual con América al fondo)* en Fundación Ortega y Gasset, disponible en línea en:

[http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(264\)Antonio_Lago.pdf](http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(264)Antonio_Lago.pdf)

LAJOUS Vargas Roberta, *Historia Mínima de las Relaciones Exteriores de México (1821-1900)*, México, El Colegio de México, 2012.

LARROYO Francisco, *El ser histórico de América de Edmundo O'Gorman*, en *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, Ortega y Medina Juan (editor), México, UNAM, 1968.

Fundación Pablo Iglesias:

<http://www.fpabloiglesias.es/archivo-y-biblioteca/diccionario-biografico/documentos>

LEVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003.

LEVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2012.

Libro de Texto gratuito: Historia de cuarto grado, Secretaría de Educación Pública, México, 1994.

LIDA Clara E., Matesanz José Antonio, Morán Beatriz, *Las instituciones mexicanas y los intelectuales españoles refugiados: La Casa de España en México y los colegios del exilio*, en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Tomo II, Barcelona, Anthropos, 1989.

LIDA Clara E., *México y la Guerra Civil española: una solidaridad y un encuentro*, en Álvaro Matute y Armida González de la Vara (coords.), *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, 2002.

LÖWIT Karl, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.

LUHMANN Niklas, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, New School Social Research, Spring, 1976.

MANRIQUE Jorge Alberto, *Edmundo O’Gorman y José Gaos*, en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM- FFyL, 2001.

MARTÍNEZ Moreno Juan M., *La Exposición Mundial Colombina de Chicago 1893*, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, Vol. 16, 1998, p. 161.

MATUTE Álvaro (coord.) *Edmundo O’Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IIH-UNAM, México, 2007.

MATUTE Álvaro (comp.), *La teoría de la historia en México 1940-1973*, México, SEP Setentas 126, 1974.

MATUTE Álvaro (comp.), *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, UNAM-FCE, 1999.

MATUTE Álvaro (comp.), *Edmundo O’Gorman: Historiología, teoría y práctica*, México, UNAM, 2007.

MAYER Alicia, “*América para los americanos*” *De por qué los Estados Unidos ostentan el nombre de América*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, Alicia Mayer (coord.), México, UNAM, 2009.

MENDIOLA Alfonso, *¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman*, en *Historia y Grafía*, núm. 25, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

MENDIOLA Alfonso, *El giro historiográfico: observación de observaciones del pasado*, en *Historia y Grafía*, núm. 15, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

MENÉNDEZ Alzamora Manuel, *La Generación del 14 Una aventura intelectual*, España, Siglo XXI, 2006.

México a través de los siglos, Tomo II, Cumbre, México, 15ª edición, sin año.

MEYER Eugenia, *El oficio de historiar*, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004.

MEYER Eugenia (comp.), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, México, UNAM-FCE, 2004.

MIGNOLO Walter, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007.

MOCTEZUMA Franco Abraham, *La historiografía en disputa. México 1940*, México, INAH-BUAP, 2004.

MONTES Villalpando María Cristina y Flores Gutiérrez Miguel Ángel (coords.), *Edmundo O'Gorman una voz en la historia*, Toluca, UAEM, 2010.

MORA García José Luis, *Filosofía y Literatura en el Pensamiento español (1868-1931)*, en *Filosofía y Literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Agenjo Xavier, Calafate Pedro, Mora José Luis (editores), Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/ Centro de Filosofía da Universidad de Lisboa/ Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012.

MORELOS y Pavón José María, *Sentimientos de la Nación*, versión en línea en Ordenjurídico.gob.mx, disponible en:

<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1813.pdf>

MORENO Gutiérrez Rodrigo, *América en los lenguajes políticos del ocaso de la Nueva España*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, México, UNAM, 2009.

MURIA José María, *José Gaos “transterrado” e insurgente*, en Álvaro Matute, Armida González de la Vara (coords.), *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, 2002.

NAVA Ricardo, *Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O’Gorman y La invención de América*, Tesis que para obtener el título de Maestro en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

O’GORMAN Edmundo, *Cinco años de historia en México*, en Revista *Filosofía y Letras*, Tomo X, Número 20, México, UNAM, octubre-diciembre de 1945.

O’GORMAN Edmundo, *Consideraciones sobre la verdad en la historia*, en Matute Álvaro (coord.) *Edmundo O’Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IIH-UNAM, México, 2007.

O’GORMAN Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 2000.

O’GORMAN Edmundo, *Crisis y Porvenir de la Ciencia histórica*, México, UNAM, 2006.

O’GORMAN Edmundo, *El engaño de la historiografía (1946)*, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004.

O'GORMAN Edmundo, *Fantasmas en la narrativa historiográfica* (1991), en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004.

O'GORMAN Edmundo, *Fundamentos para la historia de América*, México, UNAM, 1942.

O'GORMAN Edmundo, *Hegel y el Moderno panamericanismo*, en *Revista Letras de México*, No. 8, volumen 2, 15 de agosto de 1939.

O'GORMAN Edmundo, *Historia y Vida*, en Matute Álvaro (coord.) *Edmundo O'Gorman: Ensayos de filosofía de la historia*, IHH-UNAM, México, 2007.

O'GORMAN Edmundo, *La conciencia histórica de la Edad Media*, México, El Colegio de México, 1942.

O'GORMAN Edmundo, *La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador* (1976), en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, Eugenia Meyer (coord.), México, UNAM-FCE, 2004.

O'GORMAN Edmundo, *La historia como búsqueda del bienestar*, en *Revista Plural*, No. 36, septiembre de 1974.

O'GORMAN Edmundo, *La idea antropológica del Padre Las Casas. Edad Media y Modernidad*, en *Revista Historia Mexicana*, volumen 16, No. 3, México, El Colegio de México, Ene-Mar 1967.

O'GORMAN Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.

O'GORMAN Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, México, UNAM, 1976.

O'GORMAN Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958.

O'GORMAN Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1977.

O'GORMAN Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE-SEP, Lecturas Mexicanas, 1984.

O'GORMAN Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2006.

O'GORMAN Edmundo, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977.

O'GORMAN Edmundo, *México, el trauma de su historia*, en *Edmundo O'Gorman: imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1985.

O'GORMAN Edmundo, *Santo Tomás More y la Utopía de Tomás Moro*, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, Eugenia Meyer (comp.), México, FCE-UNAM, 2009.

O'GORMAN Edmundo, *Sobre el problema de la verdad histórica* (1945), en Matute Álvaro, *La teoría de la historia en México*, México, SEP Setentas 126, 1981.

O'GORMAN Edmundo, *The invention of America. An inquiry into de historical nature of the New World and the meaning of its history*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

O'GORMAN Edmundo, *¿Tienen las dos Américas una historia en común? (1942)*, en Matute Álvaro (comp.), *Edmundo O'Gorman Historiología: Teoría y Práctica*, México, UNAM, 2007.

O'GORMAN Juan, *Autobiografía*, México, UNAM, 2007.

ORTEGA y Gasset José, *Adán en el paraíso*, en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Taurus, 2005.

ORTEGA y Gasset José, *Goya*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

ORTEGA y Gasset José, *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

ORTEGA y Gasset José, *Ideas y creencias*, versión en línea, Biblioteca Virtual Omegalfa.

ORTEGA y Gasset José, *Revés de almanaque*, en *Obras completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 719-741.

ORTEGA y Gasset José, *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia (1945)*, en *Obras completas*, Tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 707-725.

ORTEGA y Gasset José, *Velázquez*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.

ORTEGA y Medina Juan (editor), *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

ORTEGA y Medina Juan A., *La idea colombina del descubrimiento desde México*, México, UNAM, 1987.

ORTEGA y Medina Juan, *Edmundo O’Gorman y su idea de la historia*, en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y Conferencias de Homenaje en su 70 aniversario*, 1976, México, UNAM, 1978.

ORTIZ Pradas Daniel, *En torno al “Primer homenaje a Cristóbal Colón” de José Garnelo*, en *J. Garnelo*, Revista del Museo Garnelo, núm. 1, marzo 2005.

Oxford Latin Dictionary, New York, 1997.

PACHECO José Emilio, *Carlos Fuentes en La región más transparente: Homenaje*, en Fuentes Carlos, *La región más transparente*, Edición conmemorativa, Alfaguara-RAE, 2008.

PALTI José Elías, *De la historia de las “ideas” a la historia de los “lenguajes políticos”*. *Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano*, en *Revista Anales*, Universidad de Göteborg, No. 7-8, 2004-2005.

PAZ Octavio, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, México, FCE, 1956.

PÉREZ de Oliva Hernán, *Historia de la invención de las Indias*, Introd. y notas de Juan José Arrom, México, Siglo XXI editores, Colección América Nuestra, 1991.

PÉREZ Montfort Ricardo, *Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960*, en *México Contemporáneo 1808-2014*, Tomo 4, La cultura, México, FCE- El Colegio de México -MAPFRE, 2015.

PÉREZ Montfort Ricardo, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992.

PÉREZ Montfort Ricardo, *Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940*, en Roberto Blancarte, *Cultura e identidad nacional*, México, FCE-CNCA, 2007.

PÉREZ Montfort Ricardo, *La fiesta de la Raza en el México de 1942 o de cómo algunos mexicanos cantaron “las mañanitas” al Descubrimiento de América*, en *La invención del quinto Centenario*, Antología, México, INAH, 1996.

PÉREZ Vejo Tomás, *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2015.

PINEDA Buitrago Sebastián, *Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14* en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 19, septiembre 2014.

PLATÓN, *Teeteto*, en *Diálogos V*, traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

QUIÑONES Isabel, *En torno al Quinto Centenario: Ideas, contrapuntos*, INAH, México, 2001.

RABASA José, *De la invención de América*, México, Universidad Iberoamericana-Fractal, 2009.

RAMÍREZ Ruiz Marcelo, *El significado americano de un nuevo mundo*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, México, UNAM, 2009.

RESÉNDIZ Rodea Andrés, *Estatuas y centenarios colombinos*, en Granillo Vázquez Lilia (coord.), *Más de 500 años de Cultura en México*, México, UAM-A, 1994.

REYES Alfonso, *El presagio de América*, en *Obras Completas*, No. XI, México, FCE, Letras mexicanas, 1997.

REYES Alfonso, *Goethe y América*, en *América*, prólogo de David Brading, México, FCE, 2007.

REYES Alfonso, *Notas sobre la inteligencia americana (1936)*, en *Obras Completas*, No. XI, México, FCE, Letras Mexicanas, 1997.

REYES Alfonso, *Última Tule*, en *Obras Completas*, No. XI, México, FCE, Letras Mexicanas 1997.

REYES Alfonso, *Valor de la literatura hispanoamericana (1941)*, en *Obras Completas*, No. XI, México, FCE, Letras mexicanas, 1997.

REYES Mate y Friedrich Niewöhner (Eds.), *El precio de la "invención" de América*, Barcelona, Anthropos, 1992.

RICO Moreno Javier, *La circulación de la palabra escrita*, en Álvaro Matute y Armida González de la Vara (eds.) *El exilio español y el mundo de los libros*, México, Universidad de Guadalajara, 2002.

RICO Moreno Javier, *Pasado y Futuro en la Historiografía de la Revolución Mexicana*, México, CNCA-INAH-UAM, 2000.

RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2004.

RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración. El tiempo narrado*, Tomo III, México, Siglo XXI, 2009.

RODÓ José Enrique, *Ariel*, México, FCE, Biblioteca joven, 1984.

RORDÍGUEZ Miguel, *Celebración de “La Raza”: Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

ROZAT Guy, *Los Orígenes de la Nación, pasado indígena e historia nacional*, Universidad Iberoamericana, México, 2001.

RULFO Juan, *Pedro Páramo*, México, FCE, 1955.

RÜSSEN Jörn, *Tiempo en ruptura*, México, UAM-A, 2014.

SAFRANSKI Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2012.

SÁNCHEZ Prieto Juan María, *Más allá del “giro lingüístico”: Koselleck y los nuevos horizontes de la historia intelectual*, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento, Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político*, No. 223, Barcelona, 2009.

SCHMIDT Peer, *Emperador de las Indias. América en el mapa mental de la corte española del siglo XVI*, en *América en la Cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller*, UNAM, 2009.

SCHMITT Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

SCHMITT Carl, *Ex captivitate salus*, Madrid, Trotta, 2010.

Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio, en *Revista IIDH*, Vol. 15, Enero-Junio 1992.

SEMO Ilán, *¿El Estado Mosaico?*, en *Revista Fractal*, No. 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III.

SEMO Ilán, *Borges, Foucault y el historiador*, *Revista Historia y Grafía*, No. 26, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

SEMO Ilán, *Historia y Alteridad*, en *Revista Fractal*, No. 5, 1997, p. 139.

SIERRA Justo, *Historia Patria, lecciones para la niñez*, edición facsimilar, Campeche, 1982.

SPENGLER Oswald, *La decadencia de Occidente*, volumen 1, Traducción de M. García Morente y Proemio de José Ortega y Gasset, Madrid, Espasa-Calpe, Biblioteca de ideas del siglo XX, IV, 1925.

SPENGLER Oswald, *La revolución mundial de color*, en *Revista de Occidente*, No 128, 1934, pp. 187-214.

SPENGLER Oswald, *Pueblos y razas*, en *Revista de Occidente*, No 15, 1924, pp. 351-374.

SUBIRATS Eduardo, *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994.

SWEDBERG Richard, *El arte de la teoría social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2016, p. 28.

TOCQUEVILLE Alexis, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989.

TOCQUEVILLE Alexis, *Quince días en las soledades americanas*, Barcelona, Barataria, 2005.

TRAVERSO Enzo, *Los intelectuales y el antifascismo. Por una historización crítica*, en *Revista Acta Poética*, No. 24-2, Otoño de 2003.

VALERO Pie Aurelia, *José Gaos en México, una biografía intelectual 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015.

VALERO Pie Aurelia, *José Gaos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*, en *Historia Mexicana*, Vol. LXIII, Núm. 4, México, El Colegio de México, Abril-Junio 2014.

VALERO Pie Aurelia, *Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del transtierro*, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 18, septiembre 2013.

VARELA Marcos Jesús, *Martin Waldseemüller y su planisferio del año 1507: origen e influencias*, en *Revista Estudios Colombinos*, No. 3, 2007.

VASCONCELOS José, *Discurso del Día de la Raza en San Antonio Texas*, en *Discursos 1920-1950*, Biblioteca Vasconcelos, Editorial Trillas, México, 2009.

VILLACAÑAS José Luis y Oncina Faustino, *Introducción a Reinhart Koselleck y Hans Georg-Gadamer*, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

VILLAURRUTIA Xavier, *Nostalgia de la Muerte (1938)*, México, FCE, Tezontle, 1995.

VILLEGAS Abelardo, *El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman*, en *Conciencia y Autenticidad Históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, Ortega y Medina Juan (editor), México, UNAM, 1968.

VILLEGAS Abelardo, *La "invención" de Edmundo O'Gorman*, en MacGregor Josefina, *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM- FFyL, 2001.

VINDEL Francisco, *Mapas de América en los libros españoles de los siglos XVI al XVIII, 1503-1798*, Madrid, Talleres tipográficos de Góngora, 1955.

VOLTAIRE Françoise Marie Arouet de, *Diccionario filosófico*, Edición, Notas e Introducción de Ana Martínez Arancon, Madrid, Temas de hoy, 2000.

W. ALLEN Theodore, *The Invention of the White Race: Racial Oppression and Social Control*, Londres, Verso, 2 vol., 1994.

WHITE Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.

WIZISLA ERDMUT, *Walter Benjamin y Bertolt Brecht: Informe sobre una constelación*, en *Walter Benjamin fragmentos críticos*, Esther Cohen, Elsa R. Brondo, Eugenio Santagnelo y Marianela Santoveña (eds.), México, UNAM, 2016.

ZAVALA Silvio, *Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. 35, No 1, México, El Colegio de México, 1987.

ZERMEÑO Padilla Guillermo, *América/Americano, México-Nueva España*, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano 1750-1850*, tomo I, Madrid, CEPC, 2009.

ZERMEÑO Padilla Guillermo, *Imparcialidad, objetividad y exactitud*, en *Revista Historia y Grafía*, No 20, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

ZERMEÑO Padilla Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002.

ZIZEK Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso, 2014.

ZORAIDA Vázquez Josefina, reseña bibliográfica sobre Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, en *Revista Filosofía y Letras* T. XXXI, núms., 63-64-65, México, UNAM, 1958.

ZORAIDA Vázquez Josefina, *Una nueva invención de América*, en *Revista Historia Mexicana*, v. 11, No. 2 (42), México, El Colegio de México, Oct-Dic 1961.