

*Historiología: Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset y los fundamentos de la ciencia de la historia**

Historiology: Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset and the Foundations of the Science of History

AINHOA SUÁREZ GÓMEZ

Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP)

Kingston University London

Inglaterra

Correo: ainhoasuarezgomez@gmail.com

DOI 10.48102/hyg.vi54.292

ABSTRACT

“Historiology” is a word scarcely used in theory and philosophy of history. Theorised by Edmundo O’Gorman in Crisis y porvenir de la ciencia histórica, and inherited from the Spanish philosopher José Ortega y Gasset, the term serves to consolidate a complex and innovative scientific programme, as well as to propose a metahistorical vision of the world and its development. This work offers a comparative reading of Ortega and O’Gorman’s ideas around Historiology as a way to: 1) analyse the cultural scenario in which O’Gorman’s idea of “genuine historical science” arises; 2) examine the leading role of Ortega’s philosophy in O’Gorman’s thought; and 3) study the similarities and differences between the ideas of historical science of these two authors, as well as some historiographical applications made by O’Gorman.

Key words: Historiology, Philosophy of History, Theory of History, Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset.

* Texto ganador del Premio O’Gorman 2017, promovido por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana y patrocinado por Fomento Cultural Banamex.

RESUMEN

“Historiología” es una palabra poco utilizada en teoría y filosofía de la historia. Edmundo O’Gorman, la hereda del filósofo José Ortega y Gasset y teoriza sobre ella en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Bajo este vocablo consolida un complejo e innovador programa científico, al tiempo que promueve una visión metahistórica del mundo y su respectivo devenir. El presente trabajo propone una lectura comparada del concepto de historiología de O’Gorman y Ortega para: 1) analizar el horizonte cultural en el que emerge la idea ogormaniana de “genuina ciencia histórica”; 2) examinar el papel protagónico de la filosofía y la concepción sobre la historia de Ortega en el pensamiento del historiador mexicano; y 3) estudiar los puntos de encuentro y desencuentro entre los proyectos de ciencia histórica de estos dos autores, así como algunas de las aplicaciones realizadas por O’Gorman en el terreno de la historiografía.

Palabras clave: Historiología, filosofía de la historia, teoría de la historia, Edmundo O’Gorman, José Ortega y Gasset.

Artículo recibido: 17/09/2019

Artículo aceptado: 2/10/2019

Necesitamos conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella. Mientras falte ese conocimiento y el tipo de hombre capaz de poseerlo y ejercerlo, será vano hablar de “ciencia histórica”.

José Ortega y Gasset

En 1947 se publica en México la obra de Edmundo O’Gorman *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Desarrollada como tesis de grado para obtener el título de maestro en Filosofía con especialidad en Historia, esta investigación surge en el marco de una álgida confrontación entre dos de los modelos historiográficos vigentes en pleno proceso de profesionalización e institucionalización de la disciplina de la historia en México: el científico y el

historicista. Se trata de referentes clave de la producción historiográfica que si bien no son los únicos en el escenario disciplinario de la época, son los que tienen un papel sustancial en la consolidación de la reflexión teórica sobre el quehacer histórico. Siendo partidario de la segunda de estas corrientes, O’Gorman propone un nuevo esquema de ciencia bajo el nombre de historiología o “genuina ciencia histórica”, que busca trasladar al terreno historiográfico el principio filosófico que afirma que la característica fundamental de la existencia humana es su constitución como ser temporal. A través de la apropiación y adaptación de esta premisa de carácter filosófico, se busca mostrar las distintas formas en que, a lo largo del devenir humano, las personas han ejercido su propia historicidad. El cúmulo de estas interpretaciones, explica O’Gorman, constituye la base de un nuevo y “genuino” saber histórico todavía inexistente en el contexto historiográfico mexicano de los años cuarenta del siglo XX.

Historiología es una palabra poco referida en la teoría y la filosofía de la historia. O’Gorman la hereda de los trabajos sobre historia del filósofo español José Ortega y Gasset y, en particular, de su texto “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, de 1928. En este ensayo, elaborado para la edición española de las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* de G.W. Friedrich Hegel, se habla de la historiología en términos de una nueva epistemología que pretende pensar sobre lo que constituye la estructura fundamental de la realidad histórica.¹ Para Ortega, una de las grandes carencias de los estudios históricos es que, frente a los avances emprendidos por otras disciplinas, como por ejemplo la física, la historia ha carecido de una elucidación ontológica que revele el contenido de su núcleo esencial. En otras palabras, no se ha logrado consolidar una definición puntual sobre lo que es lo histórico en la historia. La historiología debe

¹ José Ortega y Gasset, “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, *Obras completas*, t. IV, p. 536.

producir este saber para luego determinar los principios generales, alcances, limitaciones y técnicas metodológicas que garanticen un auténtico conocimiento del pasado.

En el caso de O’Gorman, y a diferencia de lo que sucede con Ortega, las referencias explícitas al concepto de historiología sólo aparecen en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Se desconoce la razón por la que el historiador deja de usar el vocablo. A pesar de la omisión, es posible afirmar que el proyecto de ciencia histórica ogormaniana es, en su conjunto, una historiología. Bajo este vocablo quedan consolidados un complejo e innovador programa científico, así como una filosofía de la historia, entendida en sentido amplio como actitud vital y visión del mundo y de su devenir. En el corpus ogormaniano hay varias obras que dan cuenta de su apropiación de este concepto proveniente de su encuentro con la filosofía de Ortega, así como de su adaptación en función de ciertos intereses historiográficos. Destacan la ponencia “Consideraciones sobre la verdad en historia”, de 1945; la disertación ya mencionada *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, de 1947; y los ensayos “Historia y vida” y “La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador”, de 1956 y 1976 respectivamente.

El presente trabajo ofrece una lectura crítica comparativa de las ideas en torno a la historia y la ciencia histórica de Ortega y O’Gorman. Con esta estrategia se pretende poner de manifiesto la común pertenencia de dos proyectos científicos cuya principal motivación –e incluso necesidad vital, se podría decir– fue la de hacer del historicismo “un modo del existir humano” que permitiera crear “conciencia de la historicidad humana”.² Asimismo, esta investigación busca regresar a la circulación el concepto de historiología que puede funcionar como articulador de las re-

² Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 50. Las referencias al texto provienen de la segunda edición, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2006.

flexiones en torno a la filosofía de la historia, la teoría de la historia y la labor historiográfica. En ese sentido, el trabajo responde al llamado de Álvaro Matute, quien menciona que si algún francófono o anglófono hubiera utilizado antes la palabra historiología, ya la habríamos integrado de manera entusiasta a nuestro vocabulario.³ Aquí se insiste en la utilidad y pertinencia de este término que, como se argumentará, merece la pena ser trabajado conceptualmente con rigor para adoptarse en el contexto actual según las exigencias y necesidades contemporáneas de la disciplina.

Para dar cuenta de lo anterior, el texto se estructura en cinco apartados. En el primero se esbozan detalles del panorama cultural, institucional e intelectual en el que surge el llamado ogormaniano a fundar una nueva ciencia histórica. En la segunda sección se discuten los planteamientos más relevantes de la filosofía de Ortega en torno a la historia. Le sigue un análisis del programa historiológico orteguiano centrado en el estudio de su texto “*La Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, aunque con algunas menciones a otras de sus obras. En la cuarta sección se examina la apropiación ogormaniana de la propuesta del español en función de un impulso práctico que se trasladará al terreno de la historiografía en sus trabajos acerca de la pregunta concreta por el ser de América o el de México. La última sección remite a algunas consideraciones generales sobre el encuentro de O’Gorman y Ortega, así como apuntes sobre la relevancia y contribución de sus reflexiones para el ejercicio de la historia en el contexto actual.

EL HORIZONTE

En uno de los pasajes más polémicos de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* se afirma que “nuestro saber sobre la historia es el

³ Álvaro Matute, “Advertencia preliminar”, en Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*, p. vi.

saber del zapatero”.⁴ A través de esta controvertida formulación, O’Gorman argumenta que la también llamada por él historiografía “tradicional”, en su afán de imitar el modelo epistemológico de pretensiones imparciales de las ciencias empíricas, no ha logrado trascender el plano de la mera descripción de los hechos históricos y por lo tanto ha sido incapaz de ofrecer una “genuina comprensión histórica”.⁵ Para O’Gorman la adopción de la noción de verdad que asume que es posible tener un conocimiento pleno, objetivo e invariable sobre el mundo, es transgresora de la naturaleza del objeto de estudio de la disciplina de la historia. La apropiación de esta convención, que resulta apta para el análisis de la realidad natural pero no para el de la realidad histórica, ha derivado en la cosificación del pasado. Lo anterior lleva a O’Gorman a afirmar que para mediados del siglo XX no hay todavía ningún proyecto científico capaz de ofrecer un auténtico saber histórico. Para lograrlo es necesario promover una reconceptualización del pasado histórico en términos de una parte constitutiva y determinante de la existencia humana que se reconstruye según las exigencias vitales de cada época.

A pesar de que la ciencia de la historia no ha logrado tener un acercamiento a la historicidad de la realidad humana, éste sí se ha logrado sugerir en otros medios como el de las artes. O’Gorman considera que tanto el *Guernica* de Pablo Picasso como varias de las obras de José Clemente Orozco son ejemplos de un auténtico ejercicio hermenéutico en el que el pasado se piensa como algo que brinda cierto esclarecimiento sobre el presente. Las piezas de estos pintores, sugiere el historiador, invitan a “reconocernos en el pasado y a asumir la unidad entrañable de nuestra vida con la historia”.⁶ No obstante, su gesto no representa una reflexión sobre el pasado en sí mismo ni sobre la historia en tanto que disciplina.

⁴ O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, op. cit., p. 182.

⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶ *Ibidem*, p. 183.

Para O’Gorman, Picasso y Orozco se sirven del pasado como un medio de exploración y expresión estética, pero no ofrecen una consideración rigurosa, sistemática y teórica sobre lo acontecido.⁷ Es labor de la “nueva ciencia histórica” o historiología construir las bases teóricas que permitan desarrollar una epistemología a través de la cual se pueda explicitar el principio de carácter filosófico que concibe a la historicidad como fundamento de la existencia humana. Una vez establecida esta premisa, será posible analizar a nivel historiográfico las formas en las que se ha dejado registro del ejercicio y reconocimiento de este principio a lo largo del tiempo.

La polémica crítica y el reto lanzado en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* se enmarcan en un contexto de profunda transformación de la disciplina de la historia llevada a cabo en México a partir de finales de los años treinta del siglo pasado. Durante este periodo de relativa estabilidad política y crecimiento económico posrevolucionario, el aparato cultural y académico del país comenzó a echar raíz. Uno de los signos más evidentes de ello fue la apertura de espacios que propiciaron las condiciones específicas para el desarrollo de investigaciones como la propuesta de O’Gorman. Una breve radiografía del momento precisa referir a eventos como la fundación, en 1939, de la Casa de España en México, a la postre conocida como El Colegio de México, cuya misión fue la de contribuir a la difusión de la cultura superior y la enseñanza universitaria a través de conferencias, publicaciones y cursos breves dictados por los intelectuales, catedráticos, escritores y artistas exiliados en el país tras la irrupción de la Guerra Civil española.⁸ Ese mismo año se abrieron las puertas del Instituto Nacional

⁷ *Ibidem*, p. 187.

⁸ Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México. Una biografía intelectual*, p. 61. Véase también la obra editada por esta autora, *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México. 1940-1950*, así como Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño Padilla (eds.), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, saberes y disciplinas*.

de Antropología e Historia (INAH), derivado del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, con el objetivo de impulsar la investigación, preservación, protección y difusión del patrimonio histórico, arqueológico, antropológico mexicano. De 1939 data también la inauguración de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), un espacio especializado en estudios superiores antropológicos e históricos. A estas instituciones se sumó además la creación de diversos centros de investigación como los Institutos de Investigaciones Sociales (1930), Estéticas (1936), Filosóficas (1943) e Históricas (1945) de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como el Centro de Estudios Históricos (1951) de El Colegio de México.⁹

La circulación del conocimiento generado en estos espacios fue posible en buena medida gracias al Fondo de Cultura Económica, creado en 1934. La editorial inició sus actividades proporcionando materiales de estudio en español para los alumnos de la Escuela Nacional de Economía, pero pronto extendió su línea editorial más allá de la economía, integrando a su catálogo trabajos de diversas ciencias sociales, las humanidades y la literatura. Entre las labores que se impulsaron con esta ampliación del acervo destaca la compilación de diversos volúmenes de bibliografía temática, así como la elaboración de ediciones críticas sobre fuentes novohispanas. Igualmente claves fueron las traducciones de Wenceslao Roces, José Gaos, Eugenio Imaz y el propio Edmundo O’Gorman, quien llevaría al español textos de Adam Smith, David Hume, John Locke, Patrick Romanell y Robin George Collingwood, por mencionar algunos.¹⁰

⁹ Para un análisis del desarrollo de los procesos de profesionalización e institucionalización de la disciplina de la historia véase: Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*; Evelia Trejo, “Historia mexicana”, y Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México*.

¹⁰ Para una lista completa de las obras traducidas al español por O’Gorman véase Josefina Zoraida Vázquez (comp.), *Biobibliografía de Edmundo O’Gorman*.

Otro de los mecanismos que posibilitó la difusión del saber humanista más allá de los límites de la academia, fue la circulación de un número cada vez mayor de revistas especializadas y suplementos culturales de divulgación. Materiales tales como la *Revista Mexicana de Cultura* (1947) y *México en la Cultura* (1948) sirvieron de plataformas de gran alcance para la socialización de los pormenores del desarrollo de la vida intelectual del país.

Entrelazado con, y gracias a la paulatina consolidación de estos organismos, se forjó una profunda reflexión sobre el oficio del historiador, la función de la historiografía y la naturaleza del conocimiento histórico, que no se había dado con semejante fuerza en México. Es preciso recordar, como lo menciona Matute, que durante los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la producción de textos de carácter teórico en el país fue más bien precaria.¹¹ Hay indicios de esta reflexión en un número reducido de polémicas sobre la enseñanza de la historia encabezadas por Guillermo Prieto, Enrique Rébsamen y Porfirio Parra que datan de 1890. Hay también algunos guiños “prototeóricos” en los trabajos de Francisco Bulnes, en especial en *El verdadero Juárez* (1904), y otras expresiones quizá más acabadas como las que se pueden apreciar en “El concepto científico de la historia” de Ricardo García Granados, fechado en 1910. Sin embargo, no fue sino hasta terminada la fase armada de la Revolución que estas reflexiones comenzaron a profundizarse. La figura más representativa de ese momento es la de Antonio Caso, autor de *El concepto de la historia universal*, de 1933, y reconocido por Matute como el “primer teórico mexicano de la historia”.¹² Entre las preocupaciones de Caso, la que mayor eco tuvo en la generación posterior, de la que O’Gorman formó parte, fue la pregunta en torno a si la historia es arte o ciencia.

¹¹ Álvaro Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, p. 21.

¹² *Ibidem*, pp. 32-34.

En plena década de los años cuarenta, varias corrientes historiográficas ofrecieron respuestas a este y otros cuestionamientos teóricos sobre la historia, partiendo de su manera particular de imaginar el devenir humano y de acercarse a éste como tema de estudio. De cada concepción derivaron consideraciones especulativas, epistemológicas y metodológicas particulares, así como diversos programas de estudio universitarios y algunas actividades académicas adicionales. Ése fue el caso de los debates universitarios como el que se llevó a cabo entre la tendencia de corte científicista y el historicismo, en el marco de una mesa redonda organizada por la Sociedad Mexicana de Historia en El Colegio de México a partir de los alegatos entre Silvio Zavala y O’Gorman en 1945.¹³

Para ese momento O’Gorman había abandonado su carrera como abogado para dedicarse a sus estudios de maestría en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, mientras se desempeñaba profesionalmente como encargado de la subdirección del Archivo General de la Nación (AGN). Zavala, por el contrario, era una figura muy reconocida en las cúpulas de la academia, apodado por algunos como el “zar de la historia”.¹⁴ A sus trabajos sobre temas novohispanos se sumaban una larga lista de títulos y reconocimientos como el de director de la Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas y del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, fundado por él en 1940 (1940-1956). Pronto se añadirían a su biografía los cargos de director del Museo Nacional de Historia (1946-1954), de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (1947-1965), y sus nombramientos como miembro de la Academia Mexicana de la Historia (1946), de El Colegio Nacional (1947), y encargado de la Comisión de Historia del de-

¹³ El debate se puede consultar en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, en el número 20 correspondiente a los meses de octubre a diciembre de 1945.

¹⁴ Guillermo Zermeño Padilla, “La historiografía en México: un balance (1940-2010)”, p. 1702.

sarrollo científico y cultural de la UNESCO (1950).¹⁵ En términos de jerarquía y trayectoria, la desventaja en el debate la llevaba O’Gorman.

El objetivo del “duelo teórico”, según lo recoge una de las notas del evento, fue “discutir libremente los problemas filosóficos implícitos en la actividad del historiador”.¹⁶ Para lograrlo se acordó antes que cada uno de los ponentes elaboraría una breve presentación sobre el tema e invitaría a distinguidos intelectuales a comentar su propuesta. Aunque se convocaron a personalidades de la talla de Ramón Iglesia, José Gaos, Alfonso Caso, Paul Kirchhoff y Rafael Altamira, entre otros, el sonado intercambio no se efectuó pues Zavala no se presentó al evento. Ello no impidió que algunos de los participantes publicaran sus textos en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* de ese año. Ése fue el caso de O’Gorman con su ensayo titulado “Consideraciones sobre la verdad en historia”, en el que el historicismo se presenta como una vía de acceso para una renovación historiográfica.

Para comprender la perspectiva que informa el proyecto de ciencia histórica ogormaniano se debe recordar que en Europa, desde finales del siglo XVIII, se desarrollaron diferentes versiones de la doctrina historicista cuyo elemento común fue, en términos generales, “la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia”, como bien lo dice Benedetto Croce.¹⁷ Durante el romanticismo, comenta Georg Iggers, el término historicismo se empleó como una forma de pensamiento opuesta al naturalismo, que permitió distinguir lo que hacía el hombre (historia), de lo que no hacía (naturaleza). Desde finales del siglo XIX el término se extendió y desarrolló en dos niveles: uno remitió a una visión del mundo y otro aludió a un método de investigación. Ambas interpretaciones se encontraron estrechamente

¹⁵ *Ibidem*, pp. 1702-1703.

¹⁶ Edmundo O’Gorman, “Cinco años de historia en México”, p. 180.

¹⁷ Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, p. 57.

vinculadas. Como idea del mundo, el historicismo implicaba la noción de que la realidad podía ser entendida sólo si se refería a su desarrollo histórico. Iggers ilustra este punto recordando la máxima orteguiana expuesta en *Historia como sistema* (1942), en la que filósofo asegura que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*”. Por otra parte, en términos metodológicos la “comprensión de las interconexiones humanas” según este principio, exigía una lógica de la investigación “sustancialmente distinta de la de las ciencias naturales”.¹⁸

El fenómeno desarrollado en México durante la primera mitad del siglo xx, y del que O’Gorman se convirtió en uno de sus exponentes más versátiles, fue una modalidad renovada de historicismo que integró nuevas concepciones provenientes de la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo.¹⁹ Esta ecléctica mezcla supone un innovador intercambio entre la filosofía, la historiografía y la incipiente reflexión sobre la teoría de la historia en el que, según Matute, las voces de Martin Heidegger y José Ortega y Gasset fueron protagonistas.²⁰

En más de una ocasión se ha aludido a la influencia de Heidegger en el pensamiento de O’Gorman. Pilar Gilardi, en uno de los estudios más extensos del tema, ha rastreado las “huellas” del filósofo alemán en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Gilardi afirma que en términos generales hay una importante influencia metodológica, en el sentido más amplio del término, pues O’Gorman busca trasladar al terreno de la historiografía la tarea heideggeriana que inquiere por el *cómo* se ha ejercido la labor filosófica en el pasado para así transformarla en el presente.²¹ Además, en la obra ogormaniana de 1947 es posible encontrar planteamientos específicos presentados en *Ser y tiempo* como el

¹⁸ Georg. G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo xx. Tendencias actuales*, pp. 25-26. Las cursivas son de Iggers.

¹⁹ Álvaro Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*, p. 32.

²⁰ *Idem.*

²¹ Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, p. 13.

reconocimiento del carácter eminentemente histórico de la existencia, del *Dasein*, así como la concepción de la temporalidad en tanto que devenir continuo en el que el presente se impone al pasado.²² A nivel estilístico no se puede negar que en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* resuenan vocablos típicos del argot del alemán como *Sorge*, que según la traducción de Gaos significa “cuidar de” o “velar por”, y que aparece en la segunda parte de la obra en el contexto de la inquietud o preocupación por el propio destino en términos existenciales.²³

Aunque palpable, el vínculo entre O’Gorman y Heidegger amerita matizarse. No hay que perder de vista que el Heidegger que llegó a las manos de O’Gorman fue uno todavía en vías de traducción. La primera versión española de *Ser y tiempo* data de 1951 –cuatro años después de la publicación de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*–, la anglosajona es de 1962 y la primera versión francesa parcial es de 1964.²⁴ Por otro lado, en términos de lectu-

²² *Idem*. Véase también Rebeca Villalobos Álvarez, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*, pp. 96-97.

²³ Otro de los autores que reflexiona sobre la influencia de la filosofía heideggeriana en la obra historiográfica de O’Gorman es Alfonso Mendiola. En su artículo “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman”, menciona que “la fuerza de la escritura de la historia en la obra de O’Gorman se debe a su lectura de la filosofía heideggeriana”. Si bien es cierto, como menciona Mendiola, que “sólo en permanente diálogo con este tipo de filosofía (que busca replantear los conceptos filosóficos heredados, esto es, destruir la metafísica occidental)” O’Gorman logra proponer un nuevo esquema de ciencia, me parece que su principal interlocutor no es Heidegger sino Ortega. Coincido con Mendiola en que hay “trazos, ciertos tics y algunas formas estilísticas” típicos del universo heideggeriano, pero me parece que la presencia del alemán se circunscribe a una etapa inicial de su pensamiento que tiende a diluirse. Véase Alfonso Mendiola, “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman”.

²⁴ La traducción al inglés de *Ser y tiempo* de 1962 corre a cargo de John Macquarrie y Edward Robinson. Dos años más tarde, en 1964, ya circula en Francia una traducción parcial realizada por R. Boehm y Alphonse De Waelhens, que llega hasta el párrafo §44 de la obra. La primera traducción al francés de una obra de Heidegger data de 1938; se trata de sus lecciones *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es la metafísica?), de 1929, realizada por Henry Corbin. Acerca de la historia intelectual sobre la recepción de Heidegger en Francia, véase Dominique Janicaud,

ras críticas debe decirse que se trata de un Heidegger decodificado por las plumas que hasta ese entonces se habían dado a la tarea de estudiarlo. O’Gorman escribió su disertación sin conocimiento amplio del alemán y, como se menciona en una de las pocas notas del trabajo, dependió de terceras personas.²⁵ Su intermediario más importante con *Ser y tiempo* —única obra del alemán a la que se refiere explícitamente a lo largo de su corpus—, fue Gaos. El filósofo asturiano, “transterrado” en México desde 1938, realizó la traducción de este texto mientras O’Gorman redactaba *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. De la titánica labor realizada por Gaos surgieron, primero, dos artículos publicados en 1942 y 1943 en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, correspondientes a la primera versión en español de los párrafos introductorios del libro.²⁶ Nueve años más tarde, en 1951, el Fondo de Cultura Económica publicaría la primera edición completa de *Ser y tiempo*, así como el primer estudio introductorio del texto en español, elaborado también por Gaos.²⁷

Heidegger en France.

²⁵ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, n 1, p. 182.

²⁶ Martin Heidegger, “*El ser y el tiempo*. Párrafos introductorios”, tr. José Gaos, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 8, octubre-diciembre 1942; Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Párrafos introductorios, tr. José Gaos, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 9, enero-marzo 1943. Sobre las traducciones de José Gaos, véase Antonio García Jiménez, “La labor traductora de José Gaos (1900-1969)”.

²⁷ En su libro *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, Alberto Constante critica la narrativa que se ha elaborado en torno a la recepción en México de la filosofía de Heidegger, mediada casi de manera exclusiva por José Gaos. Para Constante, la interpretación de éste acerca de *Ser y tiempo* deforma el proyecto filosófico heideggeriano debido a los enredos lingüísticos tanto de su traducción como de sus exégesis. Frente a esta crítica del legado gaosiano, Constante menciona que O’Gorman, “al tener la suficiente distancia frente a la filosofía y frente a la apabullante figura de Gaos”, es capaz de “abrevar de la urdimbre heideggeriana y [...] adentrarse en un pensamiento intrincado”. Constante continúa diciendo que quizá O’Gorman es “el único” que entiende los “agudos matices” que operaran en torno a la comprensión de la historia en *Ser y tiempo*. Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, p. 125. Coincido con la exigencia de una narrativa crítica y plural sobre la recepción de Heidegger en el

La exégesis de Gaos de *Ser y tiempo*, centrada principalmente en la ontología, también fue presentada en diversas actividades académicas y esto condujo de manera paralela a su trabajo como traductor. Destacan sus cursos de Historia de las Ideas y de Filosofía de la Historia, ambos llevados a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en los que O’Gorman participó, así como el llamado “Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española” de El Colegio de México.²⁸ En este último, con la pregunta por el ser de América y de México se abriría una importante ruta de investigación para algunos de sus miembros como Leopoldo Zea, Luis Villoro, María del Carmen Rovira y Vera Yamuni Tabush.²⁹

En *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* el nombre de Heidegger suele aparecer unido al del filósofo belga Alphonse De Waelhens, estudioso de la obra de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan y el propio Heidegger. De Waelhens fue reconocido en Europa por sus traducciones al francés de Heidegger, así como por su estudio pionero sobre la obra del alemán titulado *La filosofía de Martin*

mundo hispanoparlante que reconozca la labor de diseminación de figuras como Ramón Xirau. Asimismo, me parece insoslayable la dificultad sintáctica de los comentarios críticos y de la traducción de Gaos, aunque hay que reconocer que cierto grado de complejidad proviene de la versión alemana, pues incluso en su lengua original una de las estrategias del texto se basa en un intrincado uso, a veces casi arcaico, de las palabras. Ahora bien, lo que me parece problemático de la lectura de Constante es la insistencia en el vínculo entre Heidegger y O’Gorman. Éste sólo cita a Heidegger en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, y en un breve ensayo previo a éste. Asimismo, es fundamental no perder de vista que, en términos cronológicos, las traducciones y los comentarios a la obra heideggeriana a la que se suele referir en estos casos, básicamente *Ser y tiempo*, son escasos en 1947. Por lo tanto, su lectura del alemán no puede ser tan profunda ni compleja como se asume que fue al menos al momento de la publicación de su disertación de maestría.

²⁸ Valero Pie, *José Gaos en México*, *op. cit.*, p. 121.

²⁹ Clara E. Lida, José Antonio Matesanz y Josefina Zoraida Vázquez, *La Casa de España y el Colegio de México. Memoria 1938-2000*, pp. 213-227.

Heidegger, producto de sus estudios doctorales.³⁰ En este texto, publicado en francés en 1942, versión a la que seguramente tuvo acceso O’Gorman, y luego traducido al español en 1952, el autor analiza *Ser y tiempo* desde un marcado código existencialista.³¹ Es el primer comentario completo a la obra en el que se presenta el contenido general del trabajo y se discute el tipo específico de existencialismo que representa y que, según De Waelhens, no debe ser vinculado al promovido por otras figuras vigentes en el contexto filosófico de la época, como Karl Jaspers, sino relacionado más bien con las reflexiones de autores como Sartre.³²

De los temas abordados por De Waelhens, dos tienen particular resonancia en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. El primero se vincula con el análisis del método utilizado por Heidegger, tema al que también alude Gilardi. En los primeros párrafos de su obra Heidegger insiste en la necesidad de revisar la historia de la filosofía y, más particularmente, el desarrollo de la ontología

³⁰ El estudio de De Waelhens representa un momento clave en la historia intelectual francesa en torno a la recepción de Heidegger que está enmarcada por varios debates sobre ciertos por menores hermenéuticos de la obra del alemán, pero sobre todo en torno a sus alcances políticos y éticos derivados, en cierta manera, de la propia postura de Heidegger con respecto al régimen nazi. Este intercambio se da en el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, en un horizonte de cierta tensión entre Francia y Alemania. Revistas como *Les Temps Modernes* albergan, entre 1946 y 1948, las posturas divergentes de autores como el propio De Waelhens, Karl Löwith y Eric Weil, por mencionar algunos. Una segunda ola de debates se instaura con importante fuerza hacia los años sesenta, sobre todo en la revista *Critique*, a cargo de plumas como la de François Fédier, Robert Minder, Jean Pierre Faye y Aimé Patri, entre otras. De este periodo data el curso de Jacques Derrida, Heidegger: la question de l’Etre et l’Histoire, dictado en la École Normale Supérieure entre 1964 y 1965. Véase Richard Wolin, “The French Heidegger Debate”.

³¹ Emilio Uranga afirma que la traducción de esta obra se hace en Madrid en 1948, aunque en realidad la primera edición en español es de 1952, a cargo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Este dato, dice Alberto Constante, permite inferir que Uranga, como yo lo sostengo de O’Gorman, por seguro leyó a De Waelhens en francés. Constante, *Imposibles de la filosofía*, op. cit., p. 38.

³² Alphonse De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, pp. 255-256.

desde la antigua Grecia en adelante, como punto de partida para una teoría general de la estructura del ser en cuanto a tal.³³ Un eco de esta invitación se aprecia en el llamado ogormaniano a hacer una historia de la historia o una historia de las ideas, para, a partir de ella, estipular los lineamientos básicos de una nueva teoría del conocimiento histórico. El segundo tema relevante es el carácter interpretativo de la lectura de De Waelhens sobre la filosofía heideggeriana en su conjunto que lleva al autor a rastrear el diálogo que el alemán sostiene con otras plumas como las de Wilhelm Dilthey, Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. En particular, la mención que se hace sobre la distinción diltheyana entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”, tendrá un peso significativo en la idea de ciencia histórica de O’Gorman.

A pesar de la presencia de Heidegger sobre todo en la segunda parte de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, las referencias a su filosofía desaparecen después de la publicación de este texto.³⁴ En otros trabajos clave para el análisis de los fundamentos de la ciencia histórica, como “Historia y vida”, de 1952, el alemán deja de ser referido. Patrick Romanell sugiere que uno de los motivos de este distanciamiento se debe a que en el esquema heideggeriano la historia, en tanto que ciencia, no se concibe como un saber autónomo sino que está subordinada a planteamientos filosóficos considerados como principios fundamentales y, por lo tanto, más importantes.³⁵ Por otro lado, Gilardi comenta que mientras que para el autor de *Ser y tiempo* la prioridad es el análisis del *Da-*

³³ *Ibidem*, p. 88.

³⁴ En 1946, un año antes de la publicación de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, O’Gorman menciona en dos ocasiones el nombre de Heidegger en su artículo “El engaño de la historiografía”, publicado en la *Revista de la Universidad de México*. Se refiere al alemán para afirmar que “lo primariamente histórico es el hombre y no los ‘acontecimientos’ ni las ‘fuentes’ u otras ‘cosas’ por el estilo”. Este texto es recogido por Eugenia Meyer, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, p. 191.

³⁵ Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México: 1910-1950*, pp. 207-208.

sein, es decir, la existencia en términos generales, en O’Gorman el cuestionamiento ontológico es más concreto, pues se pregunta por el ser circunscrito a contextos históricos específicos.³⁶ Esta distinción, que no es menor y que, como se verá más adelante, tiene implicaciones especulativas y epistemológicas fundamentales, exige investigar de manera sistemática el vínculo entre O’Gorman y Ortega.

Los proyectos de Heidegger y Ortega parten del problema del ser o la existencia y se cuestionan por su determinación en tanto que entidad temporal. Sin embargo, como Francesco De Nigris comenta, los puertos de llegada son distintos: la analítica existencial de Heidegger busca discernir el sentido general del ser, mientras que la razón vital orteguiana pretende impulsar un proyecto de “salvación personal”, es decir, de comprensión significativa de la existencia concreta de una persona en una circunstancia específica.³⁷ La pregunta ogormaniana por las formas en que las personas han dejado registro del ejercicio de su historicidad a lo largo del tiempo se alinea más con el programa de Ortega y, como se discutirá más adelante, incluso llega a radicalizar la propuesta del español al trasladarla del terreno de la dilucidación teórica al de la investigación historiográfica.

EL ENCUENTRO CON ORTEGA Y GASSET

En 1954 se publica en México, gracias a la traducción de O’Gorman, la obra de Romanell titulada *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México: 1910-1950*, en la que se analizan los trabajos más recientes de cuatro pensadores reunidos por el autor bajo la categoría de “neorteguianos

³⁶ Gilardi, *Huellas heideggerianas*, *op. cit.*, p. 35.

³⁷ Francesco De Nigris, “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, p. 115.

mexicanos”: Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O’Gorman y Justino Fernández.³⁸ A O’Gorman se le describe como el discípulo en quien la vertiente historicista del pensamiento orteguiano tiene mayor resonancia. Para justificar lo anterior se analiza la tesis central de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* y, en uno de los primeros registros que se tiene al respecto, se llama la atención sobre el uso del concepto historiología.³⁹ Romanell

³⁸ La obra, cuyo título original es *Making of the Mexican Mind: A Study in Recent Mexican Thought*, es editada por la Universidad de Nebraska en 1952. O’Gorman conoció a Partick Romanell en una de las estancias que éste realizó entre 1941 y 1944 en la Universidad Nacional Autónoma de México para preparar su libro sobre el pensamiento mexicano. Como parte del intercambio entre ambos autores, O’Gorman accedió a traducir *La formación de la mentalidad mexicana* así como el artículo “La polémica entre Croce y Gentile: un diálogo filosófico”, publicado en la revista *Jornadas* de El Colegio de México en 1946. Llamo la atención de este artículo pues, si se quiere complejizar la narrativa sobre los autores que son fundamentales para la idea de ciencia de la historia de O’Gorman, es pertinente destacar el nombre de Croce así como de R. G. Collingwood, de quien O’Gorman traduciría en 1952 su *Idea de la historia*.

³⁹ Tras la publicación de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, en México tres autores retoman el concepto de historiología, los tres haciendo referencia a O’Gorman. Se trata de Bernabé Navarro, Rubén Capdeville y Álvaro Matute. El desarrollo crítico más completo es el del primero, quien reflexiona, aunque con brevedad, sobre el uso de este concepto en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, basándose en las distinciones epistemológicas de los vocablos “historiografía” (relacionado con la escritura de la historia) e historiología (vinculado con la epistemología que envuelve la tarea del historiador). Álvaro Matute, por su parte, habla en la advertencia preliminar a la antología ogormaniana *Historiología: teoría y práctica*, de sus trabajos que no son propiamente de teoría ni de filosofía de la historia pero que, dadas sus preocupaciones reflexivas, tampoco son textos historiográficos en el sentido tradicional del término. En España, el concepto ha sido retomado por Claudio Sánchez Albornoz, Manuel Tuñón Lara y José Ferrater Mora. La propuesta más relevante es la del primero, quien reflexiona sobre diversos problemas relacionados con el conocimiento científico de la historia, las fuentes y documentos históricos, la causalidad y la razón histórica orteguiana. En el contexto anglosajón destaca el análisis de Masayuki Sato así como un breve artículo de Merrill Rippey de 1961 en el que hace un análisis de doce historiadores, filósofos e intelectuales mexicanos cuyas reflexiones se insertan dentro del campo de la teoría de la historia. Uno de los autores estudiados es O’Gorman, en cuyo caso se habla de historiología como sinónimo de la teoría de la historia, entendida como el conjunto de ideas que abarcan definiciones sobre el concepto

explica que con la apropiación de esta palabra, O’Gorman sienta las bases de una nueva idea de ciencia cuya característica principal es la de revelar la coincidencia entre la esencia histórica tanto de la persona como del propio saber histórico bajo un marcado código raciovitalista.⁴⁰

La lectura de Romanell sobre el vínculo entre Ortega y O’Gorman es casi excepcional en la bibliografía crítica dedicada al análisis del pensamiento del historiador mexicano. Con frecuencia se nombra a Ortega, pero la tendencia general de estos trabajos se decanta por una lectura rápida de su proyecto filosófico, así como por una caracterización del mismo en términos de mero eslabón o de intérprete de Heidegger.⁴¹ Esta estrategia mini-

de historia, la postura de los autores con respecto al estatuto de cientificidad de la disciplina, así como la relación entre filosofía e historia. Por último queda destacar la entrada de Allan Megill en la *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, donde se emplea el vocablo para distinguir la filosofía especulativa o sintética de la historia, de la filosofía crítica o formal de la historia. La primera se aboca a la comprensión de la forma general del devenir histórico, mientras que la segunda se entiende como un discurso metahistórico que concierne a la labor del historiador. Para diferenciar ambas Megill usa el nombre de filosofía de la historia en el primer caso y el de historiología en el segundo. La reflexión historiológica, explica Megill, es un producto de la profesionalización de la disciplina de la historia y del surgimiento de la idea de que la labor historiográfica es en principio problemática y que, por ello, requiere de una elucidación teórica complementaria. Megill identifica tres variantes de la historiología: la analítica, en la que destacan los nombres de Hempel, Gardiner y Danto; la hermenéutica, que asocia con Heidegger y Gadamer; y, finalmente, la idealista, con Croce, Collingwood y Oakeshott como máximos representantes. Véase Bernabé Navarro, “Sobre la denominación y constitución del saber histórico”; Rubén Capdeville, “El hegelianismo de la posmodernidad”; Matute, “Advertencia preliminar”, *op. cit.*; Claudio Sánchez Albornoz, *Historia y libertad. Ensayos de historiología*; Manuel Tuñón de Lara, “¿Qué Historia? Algunas cuestiones de Historiología”; José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*; Masayuki Sato, “‘Historiology’ and Historiography”; Merrill Rippy, “Theory of History: Twelve Mexicans”; Allan Megill, “Historiology/Philosophy of Historical Writing”.

⁴⁰ Romanell, *La formación*, *op. cit.*, p. 206.

⁴¹ Una excepción importante es el trabajo de Rodrigo Díaz Maldonado, “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan”, en el que el no sólo se alude al vínculo entre Ortega y O’Gorman, sino que se refiere al concepto de historiología y se sugiere que éste, a pesar de no ser utilizado por O’Gorman en

miza el papel de Ortega, quien es referido de manera constante a lo largo de toda la producción ogormaniana: desde sus primeros textos como “Consideraciones sobre la verdad en historia”, de 1945, hasta una de las últimas entrevistas concedida meses antes de fallecer en 1995. Es precisamente en esta conversación con Teresa Rodríguez de Lecea, donde O’Gorman comenta que incluso antes de la llegada de Gaos a México él ya era asiduo lector del filósofo español así como de la *Revista de Occidente*, de la que era su director.⁴²

Uno de los posibles motivos que explicarían la revisión superficial de la propuesta de Ortega se debe a que, distinto de lo que sucede con Heidegger, Ortega no publicó un texto específico que a la postre se convirtiera en el referente inequívoco de su aportación a la filosofía, como sí lo fue *Ser y tiempo* con respecto del alemán. Una de las peculiaridades del proyecto orteguiano es su diseminación a lo largo de un vastísimo acervo que incluye el ensayo, la crítica cultural, el análisis político, la crónica autobiográfica y la cátedra universitaria. La “fulgurante asistematicidad” orteguiana, como la describe Jordi Gracia, deviene en una “trágica” desprotección para su filosofía que, “sometida a la prensa”, tiene que resignarse a “perder el blindaje y decoro de la filosofía técnica”, excluyéndose así del “primer mundo filosófico”.⁴³ Una exclusión cuyos efectos son palpables todavía en nuestro contexto contemporáneo. Otra de las razones apunta hacia el hecho de que, como Aurelia Valero Pie lo comenta, Ortega fue una figura ampliamente conocida en el medio cultural mexicano de la primera mitad del siglo XX, pero ello no se ha visto reflejado en

otros de sus textos teóricos, sirve para aglutinar el proyecto del historiador en su conjunto. Asimismo, es relevante el artículo de este autor titulado “La filosofía de la historia de Edmundo O’Gorman”. Véase: Rodrigo Díaz Maldonado, “La ruta de la invención: El jardín de los senderos que se bifurcan”.

⁴² Teresa Rodríguez de Lecea, “Una entrevista con Edmundo O’Gorman”, p. 963.

⁴³ Jordi Gracia, *José Ortega y Gasset*, pp. 155, 425.

investigaciones que precisen de manera sistemática y puntual el sentido e impacto de su recepción.⁴⁴ Por último habría que aludir a otro motivo más complejo de desentrañar, y que sin lugar a dudas rebasa las limitaciones de este trabajo, que refiere a las posibles equivocaciones que han hecho que se consideren como heideggerianas herencias que O’Gorman adopta del español. Esto se debe tanto al desconocimiento del proyecto de los dos filósofos, así como a la dificultad de discernir lo que es propio de cada autor, siendo que ambos se formaron en el escenario intelectual germano marcado por el neokantianismo y la fenomenología de Edmund Husserl.⁴⁵

Desde los albores del siglo xx Ortega fue consciente del impacto de Heidegger en el contexto de la llamada filosofía occidental. Basta recordar que a partir de la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, el alemán adquirió una hegemonía sin parangón en la historia del pensamiento contemporáneo, vigente aún hoy día. Esto obligó a Ortega a exhibir de manera constante la originalidad de su obra y la “deuda muy escasa” con el alemán.⁴⁶ En “Pidiendo un Goethe desde adentro”, por ejemplo, ensayo publicado primero en la revista alemana *Die neue Rundschau* y luego traducido al español por la *Revista de Occidente* en 1932, hay una extensa nota que sirve también de preámbulo para algunos de conceptos clave para el proyecto de ciencia de O’Gorman. Ortega menciona lo siguiente:

Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e

⁴⁴ Valero Pie, *José Gaos en México*, op. cit., p. 79.

⁴⁵ Para un análisis de este universo compartido entre ambos filósofos véanse las biografías intelectuales de Gracia, *José Ortega y Gasset*, op. cit. y de Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*.

⁴⁶ José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde adentro”, en *Obras completas*, t. iv, p. 403.

inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad se halla en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! [...] Lo mismo digo de la liberación del “substantialismo” de toda “cosa” en la idea de ser –suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo lo expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está anunciado en el prólogo de mi primer libro. [...] Me limito a hacer, de una vez y para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito.⁴⁷

El concepto de historiología es parte de esta lista de términos de factura orteguiana que Heidegger no discute y que permite analizar la apropiación ogormaniana de la obra del español. En las contadas ocasiones en las que se habla de historiología en el contexto heideggeriano, en realidad se está aludiendo a un problema de traducción de los vocablos alemanes *Historie* e *historisch*, presentes sobre todo en la versión anglosajona de John Macquarrie y Edward Robinson de 1962. Aunque esta edición es posterior a la lectura de O’Gorman de la obra en español, vale la pena hacer

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 403-404. En su biografía sobre Ortega, Gracia cita un manuscrito inédito, fechado en 1947, en el que el español deja testimonio de su refutación de Heidegger, adelantada de manera un tanto dispersa en otros textos como *Anejo de Kant* (1929), sus cursos primero dictados en Argentina y luego publicados como *La razón histórica* (1940) y las clases del Instituto de Humanidades que luego derivaron en *El hombre y la gente* (1950). En estas obras Ortega critica una especie de “nostalgia religiosa y trascendente” que detecta en la obra heideggeriana. Como explica Gracia, “a Ortega le saca de quicio el instinto religioso que explica a Heidegger, pero también el retroceso estilístico [que] ‘se nos viene con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa’ como angustia, desazón, decisión, abismo o Nada”. En el fondo de esa angustia, dice Gracia parafraseando a Ortega, “se esconde la renuncia a la radicalidad de la noción de vida”, así como la “defensa de una razón radicalmente laica, segura en la historicidad del hombre, resignada sin tristeza [ni angustia] a su naturaleza contingente y felizmente apta para fabricar hombres libres”. Gracia, *José Ortega y Gasset, op. cit.*, pp. 599-604. Véase también Pedro Cerezo Galán, “El nivel del radicalismo orteguiano. La confrontación Ortega/Heidegger”.

una breve digresión. Macquarrie y Robinson emplean los términos *historiology* e *historiological* en un centenar de ocasiones: el mayor énfasis se encuentra en algunos de los párrafos iniciales en los que Heidegger presenta el proyecto filosófico que llevará a cabo en el libro (§3, §6 y §7); hacia la mitad de la obra hay algunas menciones esporádicas, no muy importantes (§32, §45 y §66, por ejemplo); y, por último hacia la cuarta y quinta secciones de la segunda parte del libro, tituladas “Temporality and Everydayness” y “Temporality and Historicity”, respectivamente (§72-§76). Aquí el término *historiology* se emplea como sinónimo de *science of history*, o ciencia de la historia específicamente en el contexto del debate que Heidegger establece entre Dilthey y el conde Peter Yorck Wartenburg en torno a las llamadas *Geisteswissenschaften* o ciencias del espíritu. En la nueva versión anglosajona de la obra, traducida por Joan Stambaugh en 2010, el término *historiology* sólo aparece en dos ocasiones, ambas en la introducción de la obra, donde se expone por primera vez la prioridad ontológica de la pregunta por el ser (§3), y como sinónimo de historiografía. En la traducción francesa de Emmanuel Martineau de 1985 no hay mención del vocablo que se pudiera traducir como *historiologie* o alguna otra combinación de los términos “historia” y “lógica”. Martineau utiliza los vocablos *histoire* e *historial* para referirse a *Geschichte* y *geschichtlich*, respectivamente, e *historique* para hablar de *historisch*. En la versión de Gaos de 1951 sucede algo similar a la edición francesa, pues el término historiología no aparece y en su lugar se presentan los vocablos historia, no siempre desambiguado, historiografía y teoría del conocimiento historiográfico.

Una vez hecho este breve comentario terminológico, es pertinente esbozar algunas consideraciones generales sobre la filosofía orteguiana con el fin de problematizar de manera más puntual el encuentro entre el español y O’Gorman.

Durante los primeros años de la década de los treinta del siglo xx comenzaron a llegar a México las obras de Ortega que, como Samuel Ramos afirma, sirvieron de andamiaje conceptual a una

nueva generación que se hallaba inconforme con el romanticismo filosófico y el antiintelectualismo de la generación del Ateneo de la Juventud, en especial de Antonio Caso y José Vasconcelos.⁴⁸ Para 1945 las editoriales Revista de Occidente y Espasa-Calpe ya habían publicado y distribuido en Latinoamérica de hecho todos los títulos del español.⁴⁹

De manera paralela, desde 1923 empezó a circular la publicación mensual *Revista de Occidente*, fundada por Ortega, dedicada a la difusión del pensamiento contemporáneo en áreas tan diversas como las letras, las ciencias y las artes. En el panorama europeo de las revistas literarias, la de Ortega se colocó a la par de publicaciones que formaron un robusto circuito cultural como la *Nuova Antologia*, una de las más antiguas, la alemana *Neue Rundschau*, *The Criterion*, editada por T.S. Eliot y la *Nouvelle Revue Française*, entre otras. En las páginas de la *Revista de Occidente* se presentaron por primera vez en español extractos de los trabajos de los filósofos Georg Simmel y Oswald Spengler, el psicoanalista Carl Gustav Jung, los historiadores Jacob Burckhardt, Johan Huizinga, y de literatos como Joseph Conrad, Virginia Woolf, Paul Valéry y Jean Cocteau. La *Revista de Occidente* fue también espacio de exposición de trabajos de autores hispanoamericanos como Federico García Lorca, María Zambrano y Jorge Luis Borges, por citar algunos. En los casos específicos de la historia y la filosofía, la publicación contribuyó a una importante transición del pensamiento francés, vertiente en la que se había apoyado la generación del Ateneo de la Juventud, hacia el pensamiento alemán.⁵⁰

En más de una ocasión O’Gorman menciona que siendo muy joven él entró en contacto con Ortega y que fue, en especial, con *El tema de nuestro tiempo*, que descubrió “un camino distinto a lo

⁴⁸ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 149.

⁴⁹ Guillermo Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, p. 79.

⁵⁰ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, p. 99.

que se cultivaba en México, que era una historia documentista, esencialista, neopositivista, tradición de archivo documentista. Todo ello sin reflexión sobre la misma tarea histórica y su sentido”.⁵¹ En esta obra, publicada en España 1923 y puesta en circulación muy pronto tanto en México como en Argentina, Ortega esboza las directrices de su “filosofía de la razón vital”, cuyo principal objetivo es la rearticulación de la dupla razón-vida.

A diferencia de otras corrientes de pensamiento de tendencia vitalista, la filosofía de Ortega concibe el cuestionamiento de la vida no como una actividad intelectual adicional dentro de un cúmulo de preocupaciones teóricas, sino como la más urgente. Para Ortega, “vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida”, y por ello la filosofía debe conceder un sustrato racional a esa averiguación que no ha podido ser imaginada por otros esquemas de pensamiento.⁵² Las ciencias empíricas, como la física, explica Ortega en *Historia como sistema*, han sido incapaces de “captar” lo “específicamente humano” ya que han restringido su análisis a la concepción de la realidad humana como un ente material más del horizonte natural. Ante esa “extraña realidad que es la vida humana”, las ciencias naturales han sido incompetentes porque “lo humano se escapa a la razón físico-matemática”.⁵³ Por otro lado, las llamadas por Dilthey “ciencias del espíritu” han encontrado una “resistencia” e “indocilidad” similar, pues han buscado aprehender la existencia humana también como un ente más dentro del cosmos al que se le ha adjudicado la capacidad de raciocinio como distintivo particular. En el fondo, la estructura fundamental de la *res cogitans*, o la “cosa pensante”, no ha sido replanteada críticamente. Ambos esquemas no han logrado resistirse a la cosificación de la esencia de la vida ni aprehender el fundamento específico propio de la realidad humana.⁵⁴

⁵¹ Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, p. 175.

⁵² José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, *Obras completas*, t. v, p. 24.

⁵³ José Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, en *Obras completas*, t. vi, p. 24.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

Frente a estos modos limitados de pensar la realidad y problematizar sobre ella, Ortega propone la doctrina del raciovitalismo o la razón vital, que no se concibe de forma indeterminada, a la manera de un pensamiento abstracto, sino condicionada por las circunstancias propias del acontecer del sujeto pensante. Es, como José Ferrater Mora lo explica, no una reflexión *sobre* la vida, sino *a partir* de ella; un “tratar con el mundo y dar cuenta de él” de manera concreta y plena.⁵⁵ Por ello, antes de pensar en la estructura fundamental de la existencia humana bajo los parámetros de una *res cogitans*, Ortega lo hace desde la experiencia circunstancial, como una *res dramática*.⁵⁶

A la luz de esta idea de razón que no pretende imponerse ante la realidad humana, el concepto de vida adquiere una dimensión específica. No se trata de una vida en términos biológicos, sino de “peculiaridad, cambio, desarrollo, en una palabra: *historia*”.⁵⁷ De esta concepción se deriva la estrecha relación existente a lo largo de buena parte de la filosofía orteguiana entre razón vital y razón histórica. La relación entre ambas, explica Pedro Cerezo, se debe a que “la propia razón histórica, cuando se la lleva a su nivel metafísico de radicalidad, es ya razón vital. Y, viceversa, la razón vital es desde su comienzo un programa insurgente de razón histórica” cuyo objetivo es reconocer el cambio, lo accidental y la facticidad, ya no como una traba para el conocimiento, sino como un modo de “participación infinita en la verdad”.⁵⁸

La fisonomía que adquiere esta constante tentativa de la vida que busca dar razón de sí misma, es la narración. Ortega lo explica de la siguiente manera: “El hombre es *hoy* lo que es porque *ayer* fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que es hoy,

⁵⁵ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, *op. cit.*, vol. 2, p. 348.

⁵⁶ Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁷ José Ortega y Gasset, “El tema de nuestro tiempo”, *apud* Pedro Cerezo, “La razón histórica en Ortega y Gasset”, p. 181. Las cursivas son de Ortega.

⁵⁸ Cerezo, “La razón histórica...”, *op. cit.*, p. 182.

basta con que nos cuenten lo que ayer fue”.⁵⁹ En *En torno a Galileo* se refiere a esta idea desde un punto de vista más bien estético cuando menciona que “nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos”.⁶⁰ Al ser ante todo histórica, la vida recurrir a las narraciones como vía de conocimiento, evidenciando así una coincidencia estructural entre la conciencia y la realidad histórica.⁶¹

Quien se interese por desentrañar el sentido de estas narraciones, dice Ortega, debe desarrollar un agudo “oído histórico” que le sirva como un “órgano de la visión de lo distante como tal”.⁶² Este oído, argumenta el filósofo,

representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y ésta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos.⁶³

Tanto en Ortega como en O’Gorman es constante el entrecruzamiento del nivel existencial en el que la historia se concibe como función de vida, es decir, como guía y mecanismo de esclarecimiento del sentido de la vida –personal pero también colectiva–, con el nivel epistemológico propio de la reflexión sobre la historia

⁵⁹ José Ortega y Gasset, “La razón histórica”, *apud* Juan Cruz Cruz, “Razón narrativa y razón histórica”, p. 34. Las cursivas son de Ortega.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 33-45.

⁶¹ Cerezo, “La razón histórica en Ortega y Gasset”, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁶² José Ortega y Gasset, “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Brehier”, *Obras completas*, t. vi, p. 389.

⁶³ *Idem*.

en tanto que conocimiento riguroso y disciplina. Esta característica hace de las propuestas de estos dos autores un rico, aunque denso, conglomerado de principios especulativos, gnoseológicos y metodológicos que se implican unos a otros.

EL PROGRAMA HISTORIOLÓGICO

El vocablo historiología aparece en varias obras de Ortega sobre historia, aunque su desarrollo conceptual más extenso se ubica en el ensayo titulado “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”. Este texto es un prólogo a la traducción de Gaos de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* de G. W. Friedrich Hegel, publicado en la *Revista de Occidente* en febrero de 1928. Las notas de trabajo de Ortega recogen una advertencia que no figura en la edición final del ensayo y que sirve de preámbulo al concepto.

Una biblioteca de historiología debe partir de este libro de Hegel. No porque su doctrina parezca la mejor, sino porque es el ensayo más radical, total y enérgico que se ha hecho hasta ahora sobre la materia que en debida depuración constituye el tema historiológico: la realidad histórica. Los demás libros o son metodología histórica, o son ya simplemente historias. Hacerse cuestión radicalmente de la realidad histórica como tal, con decisión sólo éste. Y sin embargo, no es aún historiología.⁶⁴

Las *Lecciones* son una compilación póstuma de una serie de cursos que Hegel dictó en la Universidad de Berlín en el invierno de 1830. Como todo libro de este tipo, no se sabe si la versión “final” hubiera sido aprobada por el autor en vida. En este caso la naturaleza del texto, surgido en un entorno didáctico, ofrece

⁶⁴ José Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, pp. 164-165.

un acercamiento peculiar a una de las partes más importantes y densas del sistema filosófico hegeliano: el de su idea de la historia. Esta formulación es relevante porque no se le encuentra bajo estos mismos términos en otros de sus textos canónicos como la *Fenomenología del espíritu*.

Ortega comienza su ensayo elogiando la obra de Hegel, aunque de inmediato precisa que tal valoración debe matizarse. Esta lectura ambivalente se debe a los diferentes conceptos de historia de ambos autores. Para Hegel, la historia no se circunscribe o limita a una serie de hechos aleatorios acontecidos en el pasado, sino que remite a un claro patrón de desarrollo que avanza progresivamente y que da cuenta de la forma en que la existencia humana va adquiriendo conciencia de sí misma a lo largo del tiempo. En las *Lecciones*, en más de una ocasión se precisa esta distinción aludiendo a la “historia universal filosófica” que parte del supuesto de que los seres humanos, a diferencia de las demás criaturas que habitan el mundo, tienen la capacidad para razonar sobre sí mismos.⁶⁵ A esta forma de autoconciencia se le concede el nombre de espíritu. Según Hegel, la historia es el relato que muestra las paulatinas formas de autocomprensión del espíritu que han llevado a cabo distintas sociedades en su camino hacia la conquista de la libertad. En sus palabras, “la historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo”.⁶⁶ En la medida en que el espíritu se conoce a sí mismo, adquiere conciencia de su capacidad de forjar su propio destino que, insu- mado a mandatos ajenos, se libera. En la concepción hegeliana del devenir, la aprehensión de esa realización a través de la cual elegimos ser lo que somos, es un acto liberador. El contenido central de las *Lecciones* explora la forma en que estos dos logros, el de la

⁶⁵ Georg Wilhelm Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*, p. 251.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 213. Aquí sigo de cerca la explicación de Glen Alexander Magee en su *Hegel Dictionary*, pp. 96-98, 104-108.

autoconciencia y el de la libertad, aparecen de manera cronológica en la historia, primero en el “mundo oriental”, sobre todo China e India, hasta llegar a su forma más lograda en el “mundo occidental”, en concreto Europa.

Ortega considera que el objetivo de las *Lecciones*, que en palabras de Hegel es el de ejercitar la “consideración pensante de la historia”, representa un punto de quiebre tanto para la filosofía como para la historia.⁶⁷ Su implicación es tal que según Ortega la posibilidad de poner en marcha una comprensión teórica de la realidad histórica debe partir, necesariamente, de Hegel. Sin embargo, Ortega toma distancia con respecto al contenido particular del texto que le resulta problemático por el desenvolvimiento del proceso y la carga teleológica que acompaña al mismo. La lectura crítica del proyecto hegeliano le sirve a Ortega para promover una resignificación de la pregunta en torno a la lógica de lo real leída en código raciovitalista que recibe el nombre de historiología.

Para dar cuenta del significado de este novedoso término, Ortega lanza un ataque al que veinte años más tarde aludirá también O’Gorman. Según el filósofo, la producción historiográfica de su época no es sino un mero compendio de crónicas que muestra un serio “desnivel” en la “actitud intelectual” de la historia con respecto a otros saberes.⁶⁸ La historia, dice subiendo el tono: “no llena el apetito cognoscitivo del lector. El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de método en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial”.⁶⁹ O’Gorman, por su parte, hablará en 1945 de una bibliografía histórica carente de “letra creadora e imaginativa”, pero rica en “documentismo disfrazado de historia”.⁷⁰

⁶⁷ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁸ Ortega y Gasset, “La *Filosofía de la historia...*”, *op. cit.*, p. 523.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 522.

⁷⁰ O’Gorman, “Cinco años”, *op. cit.*, p. 180. Para un análisis detallado de este evento véase Abraham Moctezuma Franco, “El camino de la historia hacia su

Según Ortega, la causa de este desfase con respecto a otras disciplinas radica en las limitaciones de las dos “escuelas” que han guiado el desarrollo de los estudios de la historia desde siglos atrás. Se trata de la “escuela histórica”, representada de modo preponderante por la figura de Leopold von Ranke, y de la “escuela filosófica”, cuyo principal exponente es el propio Hegel. Estas corrientes han sido incapaces de reflexionar de manera sistemática y rigurosa acerca de lo que constituye la realidad histórica

Para dar cuenta del proyecto de la “escuela histórica”, Ortega pone sobre la mesa la pregunta “¿Qué es la historia?”. Responde haciendo uso de lo que, a su entender, esta corriente ha dicho al respecto. De Reinhold Niebuhr a Leopold von Ranke, periodo que corresponde a la supuesta designación de historia como ciencia; la disciplina, dice Ortega, se piensa tan sólo como crítica de documentos. Filología pero no conocimiento (de lo) histórico: se “acumula[n] citas que no sirven para nada apreciable porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos”.⁷¹ En *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, por su parte, habrá una afirmación en la que resuena esta crítica orteguiana cuando se comenta lo siguiente:

La historiografía se ha alejado fatalmente de la vida, y pervive embotellando en conserva su acumulado saber en bibliografías, ficheros e índices de índices, trasuntos modernos y microfilmicos del viejo bizantinismo teológico. Morirá sepultada por una inmensa montaña de tarjeteros cuyo verdadero sentido fue haber satisfecho, si no siempre el hambre, por lo menos la vanidad de sus autoras y autores, muy señoras y señores míos.⁷²

Del desconcierto creado entre lo que Ortega llama la “precisión en el manejo de los documentos” y la “miseria en el uso de

institucionalización”, pp. 45-78.

⁷¹ Ortega y Gasset, “La *Filosofía de la historia...*”, *op. cit.*, p. 529.

⁷² O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 100-101.

las ideas constructivas”, se desprenden dos limitaciones que son, en realidad, dos niveles de un mismo problema.⁷³ Por un lado, la equivocación que toma por epistemología una metodología o conjunto de principios preceptivos. Por el otro, y derivado de lo anterior, la ausencia de una auténtica teoría del conocimiento histórico que sea propia de la realidad histórica, es decir, que emane del objeto de estudio de esta disciplina, y que no sea una formulación importada de otra ciencia. Los detalles de este problema se explican recurriendo a un personaje constante en los trabajos de Ortega: Galileo Galilei. El italiano, antes de poder mirar en el cielo el viaje de Venus e identificarlo como tal, tuvo que imaginárselo como algo posible. La observación telescópica, dice el filósofo, no fue un medio que le descubriera un fenómeno por completo ignoto, sino tan sólo la ratificación de la presencia del mismo. Galileo no empieza por “perdersse en la selva de los hechos entrando en ellos como pasivo espectador”, sino que “comienza por imaginar la génesis del movimiento de los cuerpos”.⁷⁴

El caso de Galileo representa la confirmación de que el núcleo central de cualquier saber científico está basado en las ideas *a priori* que configuran la forma en que se examina y se interpreta el hecho a estudiar. Por ello el conocimiento no puede restringirse ni surgir en exclusiva del dato, sino que implica un ejercicio de

⁷³ Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo, op. cit.*, p. 79.

⁷⁴ Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, *op. cit.*, p. 16. Varios años antes que Ortega, este mismo ejemplo es puesto en la mira por Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura*. Menciona que “cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido [... comprendió] que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su propio plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder sus preguntas”. Ortega tomará distancia de la idea sobre la posibilidad de lograr formular leyes generales, invariables, aunque concuerda con Kant en que la actividad empírica demuestra la veracidad de una serie de hipótesis planteadas según una especulación de cómo debe ser o cómo debe desarrollarse un acontecimiento determinado. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Bxiii.

“construcción” realizado con el material disponible.⁷⁵ Ortega deduce entonces que, así como la física moderna no es únicamente el experimento, la historia no puede ser puro documento sino “descubrimiento de realidades”.⁷⁶

¿Qué significa para la ciencia de la historia tal actividad? Desde el punto de vista más concreto, el “descubrimiento de [las] realidades [históricas]” no puede limitarse a labores preceptivas. En una inversión total de los principios defendidos por la tradición que Ortega asocia con Ranke, se afirma que “en la medida en que una ciencia sea auténtico conocer”, las técnicas metodológicas deben disminuir “de valor y rango en el cuerpo científico”.⁷⁷ Para Ortega, “la ciencia empieza donde el método acaba”.⁷⁸ Esta cuestión es uno de los puntos de encuentro más importantes entre Ortega y O’Gorman pues ambos postulan una radical crítica al fanatismo metodológico, o lo que el español llama la “receta dogmática” que guía la historiografía de tendencia científicista.⁷⁹ Vale la pena hacer un salto temporal para citar una de las refutaciones de O’Gorman al respecto cuando en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* se mencione que “la elevación de la historia a ‘dignidad de ciencia’” no es sino un mero “refinamiento técnico de la investigación que da lugar a una renovada metodología”, pero que de ninguna manera constituye un paso más en la fundamentación de un auténtico conocimiento sobre el pasado.⁸⁰

Antes de entrar de lleno al análisis formal de la base epistemológica de la historiología, Ortega descarta la otra “escuela” que, a su entender, no ha sido capaz de estudiar de manera sistemática el núcleo de la realidad histórica. Hegel vuelve a la mira. Se comienza por aplaudir la crítica hegeliana en contra de los histo-

⁷⁵ Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁶ Ortega y Gasset, “La Filosofía de la historia...”, *op. cit.*, p. 528.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 533.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, pp. 41-42.

riadores-filólogos que reducen el estudio de la historia al análisis heurístico y no hermenéutico de las fuentes. Siguiendo de cerca las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Ortega coincide con Hegel en que no es posible “reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. [...] Sonambúlicamente acumula citas que no sirven para nada apreciable, porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos”.⁸¹ Aunque el español concuerda en este punto con Hegel, se abstiene de definir la forma en que se debe dar cuenta de lo histórico más allá de las operaciones heurísticas bajo los mismos parámetros. Su principal rechazo radica en que:

cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de ese acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico automáticamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir: si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama *Filosofía de la Historia*.⁸²

Ortega le impugna a Hegel la forma determinista a través de la cual una “razón forastera” se impone a la pregunta en torno a lo histórico.⁸³ En su ensayo “Hegel en América”, publicado apenas un año antes que el prólogo en cuestión, Ortega explica esta crítica teniendo su concepto de vida como trasfondo.

Hegel quiere demostrar, por el contrario, que lo histórico es emanación de la razón, que el pretérito tiene buen sentido o, dicho

⁸¹ Ortega y Gasset, “La *Filosofía de la Historia...*”, *op. cit.*, p. 529.

⁸² José Ortega y Gasset, “En el centenario de Hegel”, *Obras completas*, t. v, p. 415.

⁸³ Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, *op. cit.*, p. 49.

de otro modo, que la historia universal no es una retahíla de ineptias, sino que en su gigantesca secuencia ha pasado algo serio, algo que tiene realidad, estructura, razón. Y para esto intenta mostrar que todas las épocas han tenido razón.⁸⁴

El punto de quiebre está en su perspectiva en torno a la razón y su vínculo con el conocimiento histórico. Para Ortega, “la historia no es racionalidad como racionalidad lógica –es irracional, sin embargo, con sentido de una específica racionalidad ilógica –vital– que es la historiológica”.⁸⁵ Por ello, a pesar de que, como Hegel, aspira a presentar un modelo riguroso y esquemático que revele principios fundamentales de la realidad histórica, su sistema no puede provenir de “puros conceptos lógicos” que pretendan “deducir lógicamente los hechos a-lógicos”, tiene que emanar del propio objeto de estudio en cuestión.⁸⁶ A la razón hegeliana le falta el “buen oído histórico, órgano exquisito para percibir las modulaciones de la melodía humana a lo largo del tiempo”.⁸⁷

La propuesta de Ortega es, como Antolín Sánchez Cuervo explica, una restricción del idealismo hegeliano, en particular de la “tiranía conceptual” y el “determinismo dialéctico del Espíritu”, que busca la liberación de la experiencia vital.⁸⁸ Su concepto de razón representa un esfuerzo por hacer de la “racionalidad de la vida humana” no un “dato extrínseco”, adoptado desde fuera,

⁸⁴ Ortega y Gasset, “Hegel en América”, *Obras completas*, t. II, p. 669.

⁸⁵ Ortega y Gasset, *Hegel: Notas de trabajo*, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁶ Ortega y Gasset, “La *Filosofía de la historia...*”, *op. cit.*, p. 525. Las cursivas son de Ortega.

⁸⁷ Ortega y Gasset, “Para un museo romántico” (conferencia), en *El Espectador*, vol. VI, p. 72. Hay una formulación casi idéntica a ésta en el “Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Brehier”, que O’Gorman cita en su ensayo “La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador”, en *Ensayos de filosofía de la historia*. También se puede consultar una elaboración extensa sobre el sentido histórico en el capítulo que lleva ese nombre en *Las Atlántidas*.

⁸⁸ Antolín Sánchez Cuervo, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, p. 59.

sino algo inherente a la propia experiencia humana.⁸⁹ A la “estrechez de razón” de Hegel, Ortega responde con la integración de lo irracional, es decir, de la vida como inquietud y vacilación.⁹⁰ “En vez de espíritu”, dice el español, “pongamos ‘vida’ en mi sentido”, como lucha de la propia persona buscándose a sí misma y a su propia autenticidad.⁹¹

Frente a la insuficiencia de la “escuela histórica” y la “escuela filosófica” surge la historiología. Ortega recurre a este vocablo motivado por la necesidad de crear un concepto por completo nuevo que integre a cabalidad su propuesta al tiempo que le permita distinguirse de las otras. En algunas de sus obras previas a este prólogo, así como en las notas de su trabajo sobre las *Lecciones* de Hegel, se puede ver cómo antes de decantarse por esta palabra vacila también con la de metahistoria. En *El tema de nuestro tiempo*, por ejemplo, afirma que “no se ha intentado aún formalmente la instauración de una disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica”.⁹² Luego, en el borrador al prólogo de Hegel escribe que: “es preciso instaurar una nueva disciplina que yo denominaría historiología [...]. Podría también llamarse meta-historia, porque su papel es con respecto a la investigación histórica el mismo que la metafísica de la materia ha sido para la física”.⁹³ Por último el filósofo elige el término historiología aunque no dejará de recurrir al de metahistoria como recurso explicativo.

La historiología, dice Ortega, no se limita a una reflexión teórica de carácter preceptivo sobre los métodos y técnicas empleadas

⁸⁹ José Luis Abellán, “Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad”, en Fernando H. Llano Alonso, Alfonso Castro Sáenz *et al.*, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 546.

⁹⁰ Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, *op. cit.*, p. 48.

⁹¹ *Idem.*

⁹² Ortega y Gasset, “El tema de nuestro tiempo”, *apud* Pedro Cerezo, “La razón histórica...”, *op. cit.*, p. 182. Las cursivas son de Ortega.

⁹³ José Ortega y Gasset, “Apéndice: La historiología”, p. 92.

por la historiografía, como podría ser el caso de la escuela asociada con Ranke. Tampoco es una filosofía de la historia sintética o especulativa en el sentido hegeliano, que busca en el pasado una direccionalidad y un patrón que dé cuenta del desarrollo y significado total de la aventura humana en el tiempo. Si bien no se niegan estas dos dimensiones, sí que se subordinan a un problema más elemental: ¿cuál es la lógica de la realidad histórica y cómo es posible aprehenderla?⁹⁴ Esta jerarquización se debe a que, por un lado, Ortega determina que cualquier disertación metodológica es un problema secundario que puede contribuir al esclarecimiento de asuntos relacionados con la escritura de la historia, pero que no es esencial en el descubrimiento de la realidad histórica en sí misma. Es decir, no tiene un fundamento epistemológico *per se*. Por el otro lado, el énfasis en la supeditación de la dimensión técnica establece que cualquier consideración preceptiva es ya, de manera consciente o inconsciente, “toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana”.⁹⁵ Lo que la historiología reclama como prioritaria es esa dilucidación del núcleo esencial que cruza y determina la base de lo histórico. Sólo en la medida en que se aprehenda este principio se pueden analizar sus actualizaciones concretas y remitir, entonces sí, a mecanismos de investigación empírica y operaciones heurísticas específicas.

Todas las “ciencias de realidad” que se han cuestionado sobre el núcleo esencial de su saber, asegura Ortega, han definido cuatro niveles de abstracción:

⁹⁴ Aquí sigo de cerca la distinción que hace Allan Megill entre filosofía sintética o especulativa de la historia y filosofía crítica, formal o analítica de la historia. La primera se aboca a la comprensión de la forma general del devenir histórico, mientras que la segunda se entiende como un discurso metahistórico que concierne a la labor de la disciplina histórica. Véase Megill, “Historiology/Philosophy...,” *op. cit.*, pp. 539-543.

⁹⁵ Ortega y Gasset, “La Filosofía de la historia”, *op. cit.*, pp. 535-536.

- a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar –la materia en física, lo histórico en historia–.
- b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.
- c) Una zona de inducciones dirigidas por esas hipótesis.
- d) Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos. La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que posea cada forma general de realidad.⁹⁶

La historia se ha concentrado en el nivel más concreto, el de los datos, ha hecho incursiones en las dos dimensiones abocadas a las suposiciones pero no ha tenido como preocupación central la pregunta de lo histórico en la historia.

Para explicar este déficit Ortega recurre a la física. Comenta que esta ciencia fue, en realidad, una forma de concreción de la metafísica, ya que desde la Antigüedad los filósofos griegos habían determinado la “ontología de la materia en general”.⁹⁷ Figuras como Galileo se limitaron a “particularizar” ese género. Esto no habría sido posible sin la existencia previa de una serie de principios fundamentales de carácter teórico que permitieran la interpretación de los fenómenos concretos. En el caso de la historia, sin embargo, se ha partido de la vasta disponibilidad de datos y hechos, es decir, de las formas más particulares, pero no se ha logrado fundamentar las bases de la ontología de la materia histórica. En palabras de Ortega: “no ha habido una metahistoria que defina lo real histórico *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias”.⁹⁸ Así pues, afirma el filósofo, si la física moderna es la concreción de la metafísica, la historia no es aún la concreción de una metahistoria. Ésta es la razón del “enorme retraso” que la

⁹⁶ *Ibidem*, p. 530.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 537.

⁹⁸ *Idem*.

disciplina padece en su constitución como ciencia auténtica.⁹⁹ Ese camino inverso al realizado por la física es el que pretende llevar a cabo la historiología.

LA APROPIACIÓN OGORMANIANA

O’Gorman parte de la invitación de Ortega a comprender la “estructura esencial de la realidad histórica” para luego “hacer historias” de ella.¹⁰⁰ En su corpus bibliográfico hay una serie de textos teóricos que muestran el marco general de su idea sobre los fundamentos de la “genuina ciencia histórica” o historiología. Destacan: “Consideraciones sobre la verdad en historia” (1945), *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947), “Historia y vida” (1952), y “La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador” (1976).

Una de las características más relevantes de estos trabajos es el diálogo que establecen entre las distintas dimensiones de lo histórico. En el proyecto científico ogormaniano es central un intercambio que se da, al menos, en tres niveles: uno relativo a la esfera epistemológica, es decir, a todo aquello asociado con la teoría del conocimiento histórico, destinado a dilucidar la naturaleza, función y alcances de este tipo específico de saber; otra dimensión de carácter metahistórico, que piensa la historia en términos de devenir y de componente central de la vida o la existencia humana; y un nivel más que no aparece en el proyecto orteguiano y que tiene que ver con la actualización o traslado de las primeras dos esferas en la práctica historiográfica concreta. O’Gorman, a diferencia de Ortega, no renuncia a narrar historias en favor de la meditación teórica, sino que redefine la forma de escribir historia en función de sus premisas filosóficas.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Ortega y Gasset, “Abenjaldun nos revela el secreto”, *Obras completas*, t. II, p. 668.

A nivel estructural los textos antes mencionados comparten una estrategia ya empleada por Ortega que caracteriza el horizonte historiográfico vigente como una confrontación entre dos corrientes de pensamiento: la tradicional, de corte científicista y a la que se suele relacionar el nombre de Ranke, y la vertiente contemporánea, que no es sino el historicismo vitalista defendido por O’Gorman. Esta descripción reduccionista del escenario disciplinario exige, al menos, dos aclaraciones que aplican en términos generales para ambos autores.

Por un lado, si bien es cierto que todo pensador que hace una crítica sobre otro tiende, naturalmente, a distorsionar el trabajo del segundo, el tratamiento de O’Gorman sobre Ranke no es, como señala Rebeca Villalobos, un “ejercicio de crítica comprensiva”.¹⁰¹ De hecho nunca refiere de manera específica a la obra en concreto del historiador ni a la corriente de corte romántico-idealista de la que Ranke formó parte, aunque sí se utiliza su nombre como un estereotipo asociado con “los excesos, errores y malinterpretaciones del científicismo historiográfico”.¹⁰² En este mismo sentido es necesario llamar la atención sobre un error que opera cuando se habla de positivismo y científicismo. Si bien es cierto, como lo menciona Matute, que la “tradición historiográfica emanada del positivismo había hecho de Ranke el campeón de la científicidad”, apegándose sobre todo al famoso *dictum* que llama a recurrir a los documentos para relatar “lo que realmente pasó”, se deben distinguir dos vertientes heredadas del impulso científicista: la positivista y la empirista.¹⁰³ La primera pretendió extraer leyes de la historia con base en mecanismos inductivos y deductivos. La raza, el clima, el suelo y otros factores exegéticos fueron centrales de esta corriente que tuvo entre sus máximos exponentes en las latitudes europeas a Thomas Buckle e Hipólito Taine y en

¹⁰¹ Villalobos, *Tres variaciones*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 94, 87.

¹⁰³ Matute, “Advertencia preliminar”, *op. cit.*, p. xviii

México a Gabino Barreda, Justo Sierra y Francisco Bulnes, por mencionar algunos. Por su parte, la vertiente empírica, que tuvo una de sus expresiones más acabadas en la llamada “historia diplomática”, aunque compartió ciertos principios con el positivismo, como la apreciación de los hechos, no se basó en explicaciones mecanicistas, causalistas o deterministas fundamentadas en técnicas físico-matemáticas. Su apego documental estuvo combinado con un amplio desarrollo metodológico que a la postre traería la actualización de ciencias auxiliares de la historia como la propia diplomática, la paleografía, la numismática y la geografía histórica entre otras. El máximo representante de esta vertiente fue, en efecto, Ranke, quien, como Matute lo menciona, “tenía una idea holista de la historia” que es brutalmente olvidada en la crítica ogormaniana.¹⁰⁴

La segunda aclaración que habría que hacer con respecto a la caracterización esquemática del horizonte historiográfico tiene que ver con la existencia de otras corrientes de pensamiento más allá del historicismo y el cientificismo. Desde los años cuarenta del siglo pasado, la producción de obras de carácter marxista fue clave en la cartografía intelectual del país. Carlos Illades retoma el caso de Wenceslao Roces, exiliado republicano en México, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como Gaos, precursor de los cursos de materialismo histórico en esta institución.¹⁰⁵ A su nombre habría que sumar los de los autores de generaciones subsecuentes como Adolfo Sánchez Vázquez, Eli de Gortari y Pablo González Casanova, por mencionar algunos.

Una vez hechas estas anotaciones es posible ir al análisis del primero de los textos anunciados, “Consideraciones sobre la verdad en historia”. Se trata de un ensayo teórico, pionero del “historiador filósofo”, en el que se presenta un argumento que,

¹⁰⁴ Matute, *Pensamiento historiográfico*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁰⁵ Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, p. 61. Véase también Carlos Pereda, “La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe”, pp. 89-108.

con algunas modificaciones, se repite en varios de sus trabajos de este corte.¹⁰⁶ O’Gorman explica que, de las dos posturas analizadas, la cientificista y el historicismo, la principal característica de la vertiente “tradicional” es su pretensión de asimilar el conocimiento historiográfico a aquel producido por el resto de las disciplinas científicas. La historia, dice, haciendo eco de un argumento orteguiano, busca imitar la teoría del conocimiento científico, en especial la de la física moderna, con la intención de constituirse como una “ciencia rigurosa”.¹⁰⁷ Para asegurar esto se han trasladado los mismos métodos y operaciones de investigación empleados en el análisis de la realidad física al estudio del pasado. La consecuencia más grave ha venido de la mano del concepto de verdad, pues se ha mantenido que es posible acceder a una correspondencia absoluta, objetiva e imparcial entre el sujeto cognoscente y la realidad por conocer, en este caso, el pasado humano. O’Gorman, al igual que Ortega, no le niega a la historia la posibilidad de convertirse en ciencia, es decir, en un tipo de saber riguroso, sistemático del que se puedan deducir principios generales, pero se resiste a imitar el modelo racionalista por ser en su totalidad ajeno al objeto de estudio en cuestión. Para ambos, un planteamiento acertado en torno al saber histórico exige un estudio previo del vínculo entre verdad y vida no en el sentido biológico sino histórico.¹⁰⁸ La afirmación y el reconocimiento de

¹⁰⁶ En una de las polémicas sostenidas en los años sesenta entre O’Gorman y Marcel Bataillon, éste se refirió al primero peyorativamente como el “historiador filósofo”. Walter Mignolo retoma el término con una connotación positiva, como parte de un elogio que hace al pensamiento ogormaniano debido a sus agudos análisis históricos fundados en premisas filosóficas. Álvaro Matute coincide con Mignolo y refiere a esta caracterización en su artículo “El historiador filósofo”, de 1996. Véase Marcel Bataillon y Edmundo O’Gorman, *Dos concepciones de la tarea histórica como motivo de la idea de descubrimiento de América*; Walter Mignolo, *Textos, modelos y metáforas*; Álvaro Matute “El historiador filósofo”.

¹⁰⁷ O’Gorman, “Consideraciones sobre la verdad en historia”, en O’Gorman, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, p. 14.

¹⁰⁸ Antonio Miguel López Molina, “Apuntes para una teoría raciovitalista de la

esta forma específica de vida, entendida en términos de conciencia histórica, es lo que, en palabras de O’Gorman, le imprime un “sentido nuevo y radicalmente revolucionario” a su propuesta.¹⁰⁹

La verdad ogormaniana que, como la de Ortega, es vital antes que racional, parte de un *a priori* filosófico que establece que el objeto de estudio en la historia, que es el pasado humano, “no es un pasado cualquiera”, sino “lo que le ha pasado al hombre y, por eso, suyo entrañablemente”.¹¹⁰ De este principio se desprende que “decir lo que le ha pasado a un hombre, es decir lo que ese hombre es y, en definitiva, nosotros somos lo que somos, precisamente porque hemos sido lo que fuimos”.¹¹¹ Si el pasado se piensa como constitutivo de la estructura fundamental de la existencia humana, el criterio de valoración del saber histórico no puede consistir en un mecanismo imparcial y universal de correspondencia entre un sujeto independiente de su objeto de análisis. Por el contrario, la valoración de este saber está dada en función de “sus relaciones con el presente y con nuestra vida”.¹¹² La caracterización del pasado según los parámetros de este tipo de perspectivismo, hace que el objetivo de la disciplina se desplace: si antes se pensaba que era posible develar de una vez y por todas lo acontecido, ahora se defiende un re-conocimiento del sujeto como entidad histórica capaz de elegir, para significar su existencia, un “ente” o forma del pasado “entre otros posibles”.¹¹³

Entre los lineamientos generales de la teoría del conocimiento histórico de O’Gorman se encuentran algunas consideraciones preceptivas, consecuencia de este concepto particular de verdad histórica. El principal método que debe seguir la “genuina ciencia histórica”, no es el filológico, como tampoco ninguna de las

verdad”, p. 135.

¹⁰⁹ O’Gorman, “Consideraciones sobre la verdad en historia”, *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹¹ *Idem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 18.

¹¹³ *Idem*.

técnicas asociadas con la acumulación y cotejo de fuentes que son meras tareas secundarias, sino el narrativo, “único verdaderamente capaz de dar razón de la vida humana, de nuestra vida, nuestra verdadera realidad”.¹¹⁴ En este punto es evidente la semejanza de este argumento y el esbozado por Ortega cuando habla de la razón vital como una razón que responde a la propia lógica de la vida y que, para ser comprendida, recurre a la narración.

La particularidad del método narrativo frente a las otras técnicas radica en una distinción señalada en el siglo XIX por Dilthey entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”, retomada por Ortega así como por Heidegger. Para Dilthey, lo característico de las “ciencias del espíritu” es que utilizan la comprensión y no la descripción, lo que permite captar, a través de un juicio reflexivo, las intenciones que subyacen en el trasfondo de las creaciones culturales y los acontecimientos históricos. Ortega en *Las Atlántidas* lo explica de la siguiente manera: “La Historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etc. En vez de explicar, la Historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido”.¹¹⁵ El problema de cómo y bajo qué parámetros se analizan estos actos de atribución de intencionalidad es central para la idea de ciencia de O’Gorman. En “La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador”, se discute de manera extensa esta cuestión. Se remite en específico a la distinción de Dilthey y se menciona que la descripción es una operación heurística supuestamente limitada a la recopilación y explicitación de los detalles de fenómenos materiales que carecen por sí de sentido. Es pertinente el énfasis en el tema de la suposición porque, para O’Gorman, el mero hecho de selección

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Ortega y Gasset, “Las Atlántidas”, *Obras completas*, t. III, p. 310.

implica ya una interpretación, aunque la tendencia cientificista no sea consciente de esto. El único criterio a través del cual se da por terminada una investigación es cuando “siente” que se ha logrado reunir el suficiente material para poder develar de modo adecuado el suceso en cuestión.¹¹⁶ No hay referente universal, válido para todos los acontecimientos históricos que dicte cuándo un evento ha sido descrito cabal y en su totalidad. Otra cosa por completo distinta, afirma O’Gorman, es “*entender* el sentido histórico de ‘lo que aconteció’ en el pasado”.¹¹⁷ En este caso se parte de manera consciente de los límites de la interpretación, siempre parcial y relevante en función del tiempo y espacio de enunciación. Para la historiografía que se dedica a *entender* el proceso histórico, “el sentido de la realidad histórica concreta detrás de los hechos deberá compulsivamente de aparecersele como una especie de revelación, no desemejante al que experimenta el científico cuando percibe, por fin, el oculto vínculo entre dos fenómenos en apariencia desligados”.¹¹⁸ La caracterización de la verdad como privada, personal y compulsiva, conduce a O’Gorman a refutar la idea de “una y sola una verdad dada”.¹¹⁹ Si no fuera así, “la historia se habría escrito de una vez para siempre”.¹²⁰ Para O’Gorman, como para Ortega, sólo aquello que tiene sentido dentro de la estructura vital en la que se despliega la persona se puede llegar a entender. No en vano, en “Consideraciones sobre la verdad en historia” se hace referencia al prólogo que Ortega realiza para la edición española de la *Historia de la filosofía* de Émile Brehier en el que se expone la siguiente idea:

¹¹⁶ Edmundo O’Gorman “La historia: apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador”, O’Gorman, *Ensayos de filosofía de la historia*, p. 95.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 96. Las cursivas son del autor.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Idem*.

La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente [...]. La historia en cuanto disciplina intelectual es un esfuerzo metódico por hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos –el *ego* y el *alter*– han de tomarse en plena eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón.¹²¹

O’Gorman busca consolidar las bases teóricas que permitan hacer de esta experiencia de autognosis y de aprehensión de la vida propia en comparación con otras vidas ya acontecidas, el sustento de un nuevo tipo de saber histórico. Quizá hoy, a más de setenta años de distancia de este texto, el argumento se aprecia como sensato, o quizá ya se ha escuchado varias veces y no resulte problemático. No obstante, es importante recordar que la propuesta de O’Gorman fue realmente transgresora con el *statu quo* de los estudios historiográficos en México y que incluso no fue vista con los mejores ojos. Y es que si se hace caso del balance historiográfico realizado por José Bravo Ugarte en 1950, se puede apreciar que aunque se considera admisible el móvil crítico que empuja a O’Gorman a exponer los prejuicios de la investigación histórica, también se afirma que “todos los que toman en serio el papel de historiadores –que son los más–, aspiran al ideal científico de una investigación completa y de la exposición veraz”.¹²²

A diferencia de “Consideraciones sobre la verdad en historia”, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* es un trabajo que no sólo parte de la propuesta orteguiana –aquí, por ejemplo, O’Gorman habla de modo explícito de la historiología como sinónimo de la “genuina ciencia histórica”–, sino que actualiza el llamado del fi-

¹²¹ Ortega y Gasset, “Prólogo a la *Historia de la filosofía...*”, *op. cit.*, p. 387.

¹²² José Bravo Ugarte *apud* Zermeño, *La cultura moderna*, *op. cit.*, p. 167. Véase también Aurelia Valero Pie, “José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el Estudio de los Países de Lengua Española”, p. 1798.

lósofo español en el terreno concreto de la pregunta por el ser de América. El propósito de este ensayo es, como se anuncia desde sus primeras páginas, “promover la discusión de la pregunta histórico-fundamental acerca de la realidad del acontecer americano”.¹²³ Un modo muy particular de apropiación de parte de la filosofía orteguiana que se da tanto en el caso específico de O’Gorman como en otros autores de la época, se concentra en el intento de dar razón de la circunstancia propia en términos histórico-geográficos. Hay que recordar que en 1914 Ortega acuña en sus *Meditaciones del Quijote* la famosa frase “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.¹²⁴ Este concepto de circunstancia alude a las cosas que componen el mundo de un sujeto o, como sugiere Ferrater Mora, aquello con que la persona debe lidiar o “habérselas” a fin de evitar que su ser real se convierta en pura abstracción.¹²⁵ La afirmación supone que el “yo” está inmerso en una situación histórica particular en la que ambos elementos –tanto la persona como su circunstancia– deben ser dotados de sentido para poder ser “salvados” o aprehendidos. En el corpus orteguiano, el *dictum* está relacionado de manera íntima con su interés por construir una filosofía desde su punto de vista personal y, en particular, bajo la perspectiva de España. En México, el llamado a la salvación vital se prolonga y radicaliza de distintas formas. Una de ellas es el llamado americano de O’Gorman, otra forma es la que a la postre se conocería bajo el nombre de la “filosofía de lo mexicano”, una corriente de pensamiento profundamente identitaria que buscó desentrañar los elementos básicos del ser nacional y que fue el caldo de cultivo de obras como *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, *En torno a una filosofía americana* (1945) de Leopoldo Zea y *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, por mencionar algunas.

¹²³ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. vii.

¹²⁴ José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, *Obras completas*, t. I, p. 366.

¹²⁵ José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, p. 51.

En el caso de O’Gorman la pregunta por la realidad histórica americana no pretende comprobar cómo sucedieron los hechos que a la postre se conocieron como el “descubrimiento de América”; lo que busca es cuestionarse por el significado en sí de esa entidad llamada América. El cambio en la formulación tiene dos “salidas” en la obra. La primera es un recorrido crítico por la historia del pensamiento y, más en específico, un análisis de las presuposiciones metafísicas –no asumidas de manera explícita– en las que se basan las distintas corrientes que dan cuenta de la historia de la historiografía sobre América. Se parte de nueva cuenta de la caracterización del horizonte historiográfico como una disputa entre dos posturas, y se afirma que la tendencia científica ha sido incapaz de estudiar el desarrollo que da cuenta de la aparición del llamado “cuarto continente” en la cultura occidental, pues se ha limitado a “completar con ‘detalles’ la vieja interpretación” sobre América sin ser ésta un “descubrimiento significativo”.¹²⁶ El problema de este acercamiento radica en que “nunca inquiera por el ‘qué es’, sino solamente por el ‘cómo sucedió’” y, por lo tanto, no somete a análisis la constitución formal del objeto de estudio.¹²⁷ Su “falta capital”, sentencia O’Gorman, es la de presuponer “la cuestión acerca de la realidad en sí que se estudia.”¹²⁸ Del otro lado de la balanza se encuentra la postura contemporánea o auténtica cuya labor “consiste ante todo en examinar los orígenes, los prejuicios y los procesos de las verdades recibidas” para hacer la “historia de la historia”, que es la única “vía de acceso al mundo vivo de los muertos”.¹²⁹ Ésta representa la segunda “salida” de la pregunta por la realidad americana y la que le da sustento a su concepción de ciencia histórica.

La presentación de los elementos constitutivos de lo que O’Gorman llama su “programa vital” –nótese aquí la resonancia

¹²⁶ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁹ *Idem*.

con la terminología orteguiana—, empieza por un posicionamiento del pasado a la manera de lo antes expuesto en “Consideraciones sobre la verdad en historia”. El pasado se concibe como una “parte constitutiva de la estructura de la vida humana” que “lejos de ser lo extraño o diverso a nosotros, a nuestra época, a nuestro ser, es lo homogéneo, lo propio”.¹³⁰ El proyecto científico ogormaniano pretende hacer de este principio filosófico que reclama “cobrar conciencia de la historicidad humana”, la base de una teoría del conocimiento histórico.¹³¹ De ahí que en más de una ocasión se defina a la “genuina ciencia histórica” como un verdadero “recordar ontológico” que revela esta base de la naturaleza humana.¹³²

Luego de esbozar el *a priori* filosófico, O’Gorman habla por primera vez del conocimiento historiográfico. Lo define como una “especulación histórica” cuyo problema central es conocer, expresar y reducir a una “forma científica” el reconocimiento y ejercicio de la historicidad en tanto que elemento constitutivo de la naturaleza más elemental de la persona.¹³³ Este saber busca “mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro”.¹³⁴ Por ello se habla también de un “re-conocimiento de nosotros mismos en la historia”.¹³⁵ En términos formales la principal característica de este conocimiento consiste en un desplazamiento del terreno de la “pura explicitación” al teórico. En esta segunda esfera se considera al pasado desde un posicionamiento ontológico, es decir, “bajo la formalidad de *lo en sí* y no ya bajo la formalidad de *lo en cuanto tal*”.¹³⁶

Uno de los elementos más relevantes de las últimas páginas de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* es una aclaración que marca

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 111, 109.

¹³¹ *Ibidem*, p. 113.

¹³² *Ibidem*, p. 203.

¹³³ *Ibidem*, p. 209.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 269. Las cursivas son de O’Gorman.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 270.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 194. Las cursivas son de O’Gorman.

un distanciamiento con la propuesta de Ortega. O’Gorman comenta que es necesario distinguir entre la labor de la filosofía y la de la historiografía. El objetivo de la primera es examinar el núcleo y las implicaciones metafísicas del principio que establece que la naturaleza de la existencia humana es fundamentalmente histórica. Por su parte, la historiografía debe dar cuenta de las formas concretas en que ese *a priori* especulativo se ha actualizado o, para decirlo con otros términos, dar cuenta de las formas en que se ha dejado registro de él a través del tiempo.¹³⁷ Con este comentario O’Gorman pone tierra de por medio a un tipo de preocupación que con facilidad puede devenir en pura ontología. Ortega, por su parte, no entra en esta discusión. Quizá esta posible omisión se deba a la formación profesional de cada autor. Ortega fue un filósofo y estudioso de los principios más generales que permiten y condicionan el conocimiento de la realidad, mientras que O’Gorman, a pesar acusársele en más de una ocasión de no hacer historiografía en el sentido pragmático –incluso documentista–, tuvo una amplia formación como investigador “empírico”. A lo largo de sus más de quince años al frente de la subdirección del AGN, de 1938 a 1952, dejó pruebas de su erudición documental en más de cincuenta artículos sobre temas novohispanos.¹³⁸ Al margen de estas consideraciones biográficas, el freno puesto por O’Gorman señala una diferencia importante entre los proyectos de estos dos autores que permite caracterizar el programa de Ortega en términos de una historiología con tendencia a la disertación ontológica, mientras que el de O’Gorman está motivado por una preocupación historiográfica muy clara: la de contar la historia del ser de América.

Casi una década después de la puesta en circulación de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, se publica un denso texto titulado

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 294-295.

¹³⁸ Ernesto de la Torre Villar, “El Dr. Edmundo O’Gorman. Su separación del Archivo”, pp. 134-136.

“Historia y vida”, donde O’Gorman refina ciertas ideas esbozadas en sus ensayos anteriores. Lo primero que habría que notar es el uso de la palabra “vida” en el título, e insistir en la caracterización de su programa que, como el de Ortega, busca dotar de racionalidad la íntima conexión entre vida e historia. De inmediato después del título hay una nota a pie en la que se menciona que el texto bien pudo haberse titulado “Variaciones de un tema de Kant”, pues su objetivo es responder a la pregunta de qué es el conocimiento histórico, cómo se accede a éste y de qué manera esta actividad está determinada por la conciencia del sujeto. Para descifrar este cuestionamiento O’Gorman advierte que, tal como ya lo había hecho Ortega en su crítica a Hegel, su objetivo no es presentar “un saber metafísico que nos hable de la realización de la historia de la libertad o de cualesquiera otras esencialidades de ya difícil comunión”, sino que busca “fincar la inteligencia de lo histórico” en el “campo de los procesos vitales” para así presentar una modesta “fisiología del vivir propiamente humano”.¹³⁹

La aclaración de O’Gorman sobre las limitaciones y alcances de su propuesta permite dar un paso más allá en la definición de su concepto de historiología. La historiología ogormaniana es un discurso metahistórico que busca comprender de modo racional un principio general capaz de aplicarse a todas las personas y en todos los tiempos: el del ejercicio de la historicidad. Esto implica una filosofía de la historia ya que se habla de una idea sobre la forma general del devenir histórico. Si embargo, no se trata de una filosofía sintética o especulativa de la historia, que busca la realización de una fuerza superior como lo es, por ejemplo, Dios en el esquema de historia universal de San Agustín. Por el contrario, pretende ser una teoría general sobre las condiciones de comprensión historicista de la realidad en la que se expliciten los fundamentos teóricos en los que se basa el tiempo que de-

¹³⁹ Matute, “Presentación”, en O’Gorman, *Ensayos de filosofía de la historia*, op. cit., pp. 37-38.

mande una revisión crítica sus principios rectores y sus criterios de investigación.

Una de las características más relevantes de este texto es el refinamiento terminológico a partir del cual O’Gorman se adentra de manera minuciosa en problemáticas esbozadas en ensayos anteriores. Es relevante, por ejemplo, una pregunta que en principio parece nueva y que busca dilucidar con mucha mayor precisión y refinamiento terminológico una de sus preocupaciones fundamentales. ¿Qué es un hecho histórico? Se pregunta O’Gorman. En vez de regresar al argumento sobre el pasado, se habla ahora de una actividad determinada por la atribución de intencionalidad.¹⁴⁰ O’Gorman ilustra esto diciendo que es posible considerar cualquier fenómeno natural como histórico sólo en la medida en que se integre a las formas en que las personas han dado cuenta de su historicidad. Cuando un terremoto, una tormenta o una sequía afecta la forma en que un individuo se piensa a sí mismo y a su mundo desde su horizonte histórico-cultural específico, el acontecimiento deja de ser considerado en su pura exterioridad y se integra al suceder, al devenir, como hecho histórico. La existencia del hecho histórico depende así de la necesidad de “atribuir intencionalidad en virtud de las creencias de un momento dado”.¹⁴¹

Dentro del acervo ogormaniano una de las obras en que mejor se aprecia la manera de operar el principio de atribución de intencionalidad, así como otros principios teóricos discutidos anteriormente, es *La invención de América* (1958). Este trabajo narra la historia de las distintas ideas que configuraron la aparición del llamado “cuarto continente”, para poder rebatir la creencia que establece que Cristóbal Colón descubrió esta parte de la tierra el 12 de octubre de 1492. O’Gorman menciona que ese ente que se denomina “América” no es un objeto que pueda ser “milagrosa-

¹⁴⁰ O’Gorman, “Historia y vida”, en O’Gorman *Ensayos de filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 44.

mente” revelado, como si “un buen día” dejara al descubierto su “escondido, ignoto e imprevisible ser a un mundo atónito”, sino que, como ya lo había anunciado en las líneas introductorias de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, es una construcción del pensamiento determinada por la misma naturaleza histórica del sujeto que la piensa.¹⁴² Su “esencia” no responde al de una entidad “hecha desde la Creación”, sino a “algo interno que va constituyendo su ser, ondeante, movable y percedero como el ser de todo lo que es vida”.¹⁴³ Ese objeto “interno” es el cúmulo de los ejercicios de atribución de intencionalidad basados en distintas concepciones acerca de la persona, su mundo y su lugar en éste, realizados desde 1492 en adelante. El argumento más innovador de la obra —que a la postre se convertiría en un hito de la historia de la historiografía mexicana— establece que esta serie de significaciones materializadas a modo de “tentativas e hipótesis”, permitieron el surgimiento y paulatina transformación del ser conocido como América en la cultura occidental. El concepto que mejor aprehende este proceso de transformación que es, ante todo, una historia de las ideas, es el de invención. América, sentencia O’Gorman, no fue descubierta, fue inventada. A partir de este cambio, los hechos que relata esta historia ya no se conciben bajo el esquema de los eventos que muestran lo que “le ha pasado” a esta región del planeta, en el sentido de algo “externo y accidental” incapaz de alterar su “supuesta esencia” desde siempre establecida, sino que son el recuento de “eso que ‘ha sido, es y va siendo’” América en el pensamiento.¹⁴⁴

En 1977 se publica *México, el trauma de su historia*, una obra pensada como apéndice de la anterior, en la que se analizan el desarrollo y la construcción histórica del ser ya no en una entidad como América sino como México. Similar al planteamiento

¹⁴² Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, p. 65.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

ontológico base de *La invención de América*, este trabajo rastrea los orígenes de la idea según la cual la constitución identitaria de la nación mexicana se fundamenta en dos programas de acción y modos de interpretación irreconciliables: uno conservador, proveniente del esquema hispano de tendencia tradicional, y otro liberal, originario del esquema sajón de tendencia moderna.¹⁴⁵ O’Gorman afirma que no importa si se refiere a la vertiente conservadora o a la liberal; a lo largo del siglo XIX ambas buscaron la modernidad política y económica junto con la preservación de la identidad heredada de los valores hispanos. En el intento por instaurar y consolidar cada programa, tanto un esquema como otro supusieron que el ser de la Colonia y el de la América sajona, las dos figuras que se planeaba imitar, respectivamente, eran invulnerables a las mudanzas históricas. Por lo tanto, señala O’Gorman, ambas entidades se concibieron, más allá de sus posibles diferencias específicas, como esenciales e inmutables.¹⁴⁶ Tal como sucede con la apreciación de América en términos de un ente invariable y por lo tanto descubrible, esta interpretación ahistórica del devenir de México, termina por concederle al problema de la identidad nacional un “sentido trascendente o metahistórico de ser un hecho en sí”.¹⁴⁷ Como consecuencia, y de manera implícita o incluso inconsciente, se promueve la visión de una historia “condenada al encierro en el círculo de una lucha sin término posible; una historia encarcelada en su propio acontecer, sin más destino que el de ventilar su interno y constitutivo conflicto, sin la esperanza de superarlo”.¹⁴⁸ La obra concluye afirmando que es errónea la creencia en aquel “trauma” nacional pues:

la historia es un proceso temporal susceptible de variaciones entitativas que se actualizan en modos de ser históricamente

¹⁴⁵ Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*, p. 5.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 94-95.

¹⁴⁸ *Idem*.

diferenciados, [...] no es, pues, ni un proceso teleológico entitativamente homogéneo ni un proceso esencialista entitativamente heterogéneo; es un proceso dinámico temporal entitativamente mutante.¹⁴⁹

Así como *La invención de América* representa el momento en que el llamado “cuarto continente” se deja de concebir como un ser inalterable y se aprehende como una entidad histórica inventada y reconstruida según las ideas que se han tenido a través del tiempo, así también *México, el trauma de su historia* representa el momento en que se pasa de contar con el “trauma” creado desde el siglo XIX en torno a la lucha de dos modos de pensar el ser nacional, e ideado como algo inherente, a pensar en él como parte de una elaboración consciente y, por tanto, modificable.

No se puede negar que tanto *La invención de América* como *México, el trauma de su historia* son obras muy peculiares en el contexto historiográfico mexicano. Su carácter híbrido, su estilo de tintes literarios, así como los recorridos por los terrenos de la filosofía y teoría de la historia, sin renunciar al trabajo documental, a la crítica de fuentes y a otras técnicas metodológicas, hace de ellas piezas únicas en la producción historiográfica mexicana contemporánea. Sin embargo, quizá su mayor aportación sea el viaje entre los distintos niveles de todo aquello se puede denominar historia –jugando e incluso llevando al límite la ambigüedad de esta palabra– y que es lo que le imprime su rasgo distintivo a la historiología ogormaniana. La mayor contribución del historiador mexicano, en ese sentido, es que no renuncia a la teorización y problematización especulativa en favor del trabajo historiográfico y, viceversa, no abandona la investigación, análisis y registro de acontecimientos específicos en favor de la dilucidación de las preguntas fundacionales que acompañan la labor del historiador.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 105-106.

CONSIDERACIONES FINALES

En el prefacio a su *Crítica de la razón pura* (1781), Kant establece lo siguiente:

Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura facultad de juzgar propia de la época, que no se deja entretener más con un saber ilusorio; y es una exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la crítica de la razón pura misma.¹⁵⁰

Bajo el nombre de filosofía crítica, el proyecto planteado en las tres críticas kantianas –*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*–, inaugura una época en el pensamiento moderno guiado por el principio de autoexaminación. Para Kant, la base de este ejercicio no es el de una “crítica de los libros y de los sistemas”, sino el de una crítica de la “facultad de la razón en general”.¹⁵¹ Es la razón la que debe someterse a su propia examinación: investigar sus saberes (puros) *a priori*, determinar sus límites y establecer el fundamento de su sistema de principios.¹⁵² Un recorrido por la razón antes de que ésta opere o quizá, para decirlo más puntual, mientras ésta opera.

Matute describe el ensayo de O’Gorman “Historia y vida” como una “*crítica de la razón histórica*”, es decir, como una manera de evocar el ejercicio de autoconocimiento propuesto por Kant desde el terreno de la historia y con base en las propias exigen-

¹⁵⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, Axii.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² *Ibidem*, A841/B869.

cias de la disciplina.¹⁵³ La fina caracterización de Matute se puede extender al proyecto historiológico de Ortega y O’Gorman. Esta forma de “genuina ciencia histórica” pretende dar cuenta de la manera en que la razón histórica razona o, lo que es lo mismo, busca desentrañar cómo es que se conoce lo que se sabe en historia.¹⁵⁴ La exploración en torno a la ontología de lo histórico coloca a la historiología a medio camino entre dos formas de pensamiento abstracto asociadas con el devenir histórico y la escritura del pasado: la filosofía de la historia y la teoría de la historia. La primera, relacionada con el intento de dar un relato general, abstracto del devenir histórico en su conjunto. La segunda, vinculada con la reflexión de temas que incluyen disertaciones en torno a la naturaleza y la finalidad del conocimiento histórico, el lugar de la disciplina con respecto a otros saberes, la metodología de la investigación historiográfica y la escritura histórica, entre otros. La distinción entre ambas es esquiva en gran parte porque se conocen las ideas que se tienen y se han tenido sobre el devenir humano a través de los múltiples registros que dan cuenta de esos procesos de pensamiento. En palabras de Rodrigo Díaz Maldonado, “todo libro de historia digno de ese nombre es al mismo tiempo y a menudo sin saberlo o desearlo una filosofía de la historia”.¹⁵⁵ La historiología promovida por los autores aquí analizados asume, defiende y hace explícita esta premisa desde dos dimensiones: en su intento por aprehender el fundamento de lo histórico, de manera fiel a su propia naturaleza cambiante, accidental o “ilógica”, para traer de vuelta una formulación orteguiana; así como en su indagación en torno a las formas en que se ha dejado registro del ejercicio de historicidad a lo largo del tiempo.

El rasgo definitorio de la propuesta de estos dos autores es la explicitación de la premisa filosófica de carácter historicista que

¹⁵³ Matute, “Estudio introductorio” en O’Gorman, *Historiología*, *op. cit.*, p. xxi.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ Díaz Maldonado, “La ruta de la invención...”, *op. cit.*, p. 292.

guía sus meditaciones, y según el cual la existencia humana es algo fundamentalmente histórico. Este principio determina el resto de las actividades de la “genuina ciencia histórica”, entre las que es necesario destacar tres que, si bien no son las únicas, sí son las más relevantes. Una es relativa a la definición del objeto de estudio en la historia: ambos autores insisten en la caracterización del pasado como algo “entrañable”, íntimo, propio del ser humano. No en vano Ortega sentencia, a la manera de Luis XVI: “El pasado soy yo”.¹⁵⁶ La segunda consecuencia está asociada con los criterios de validación del conocimiento de ese objeto de estudio: la verdad histórica no puede seguir el paradigma cientificista que aspira a una identificación completa, total y universal entre sujeto cognoscente y objeto por conocer. La teoría del conocimiento histórico esbozada por Ortega en la que luego O’Gorman profundiza de manera más meticulosa, defiende una noción de verdad vital. Se trata de una construcción histórica que, siguiendo una formulación ogormaniana, es fiel a la realidad “multicolor, chillona y apasionada”.¹⁵⁷ Esta verdad, coinciden ambos autores, encuentra en la narración el formato más adecuado para su aprehensión. Por último, una tercera consecuencia del *a priori* del que parte la historiología, íntimamente ligado con el punto anterior, es la determinación de la historia como un saber “pragmático-vital”.¹⁵⁸ No en vano, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* se menciona que es necesario entrar en diálogo con los muertos para “comprenderlos y comprenderse”.¹⁵⁹ Tanto en Ortega como en O’Gorman es constante la valoración del conocimiento histórico en términos de un descubrimiento significativo que permite atribuir una intención o sentido a un hecho e insertarlo dentro de una trama general que dé razón de la propia experiencia.

¹⁵⁶ Ortega y Gasset, “Historia como sistema”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁷ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵⁸ O’Gorman, “Historia y vida”, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁹ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 13.

La distinción más relevante de los conceptos de historiología de Ortega y de O’Gorman parte de una de las actividades específicas de la crítica que Kant vincula al establecimiento de los límites de la razón pura. En el caso de los autores aquí señalados no se trata de una razón pura sino histórica la que se tiene en mente. El rasgo peculiar del proyecto crítico orteguiano está determinado por un impulso ontológico que insiste en la determinación de lo que *es* lo histórico. De ahí que el español considere esencial problematizar en torno a los cuatro niveles teóricos a partir de los cuales se forma una ciencia de la realidad. O’Gorman, por su parte, vuelca la pregunta sobre la estructura más elemental de la realidad histórica al terreno de la historiografía. Hay una confluencia entre la reflexión teórica y la práctica de la escritura de la historia. En el trasfondo de la presentación de su proyecto científico late la pregunta por la determinación específica del ser de América a la que años más tarde se agregaría la del ser de México. Por ello en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* insiste en dejar claros y diferenciados los alcances de la historiología con respecto de la filosofía que se pregunta sobre la historia. A la primera le compete mostrar las formas en que se ha dejado registro de los ejercicios de historicidad a lo largo del tiempo. A la segunda le corresponde analizar esas formas de reconocimiento de la existencia humana como en lo fundamental histórica para sacar consecuencias metafísicas de ello.

En el prefacio a su *Crítica de la razón pura* Kant insiste en que es propio de una época crítica derribar saberes ilusorios. La pregunta por los fundamentos de la ciencia histórica propuesta por O’Gorman a mediados del siglo pasado en México permite aventurarse en varias direcciones al respecto. Una de ellas tiene que ver con la necesidad de seguir analizando el vínculo de O’Gorman con Ortega, así como el de O’Gorman con otros autores, para dejar de recurrir a la narración tradicional que reduce su universo de referencias a la filosofía heideggeriana. Como se sugiere en este trabajo, para O’Gorman, Ortega es más que un mero

ventríloco del alemán, pues tiene un proyecto filosófico propio, rico y denso en consideraciones sobre la historia que tienen un impacto significativo en el pensamiento del mexicano. Conceptos como el de razón histórica, vida e incluso historiología, de factura netamente orteguiana, son muestra de ello. Es pertinente y necesario promover investigaciones que permitan complejizar el acervo de voces con las que O’Gorman dialoga. El esfuerzo realizado en este trabajo podría expandirse a otras referencias, quizá menos explícitas tales como Croce y Collingwood –dos autores conocidos por O’Gorman desde muy temprano, el segundo incluso traducido por él en 1952–, y a filósofos como Kant y Hegel, por mencionar algunos.

Otra de las vetas que se abre con esta investigación es la de la posibilidad de reactivar el uso del concepto de historiología según las exigencias de nuestro contexto disciplinario actual. Matute sugiere que es menester evitar una actitud “sumisa” que tan sólo recoja lo que se produce y propone en otras latitudes, como Europa o Estados Unidos, sino adoptar y adaptar de manera entusiasta las reflexiones, propuestas y teorías que dan cuenta de un pensamiento historiográfico original, de factura propia.¹⁶⁰ La apropiación de O’Gorman de la propuesta de ciencia histórica de Ortega y su aplicación en el estudio de la historia americana y mexicana es muestra de ello.

Resta decir que la reflexión sobre la naturaleza y los fines de la ciencia histórica obliga a mirar con ojos críticos el compromiso que conlleva la tarea de las y los historiadores. El valor que Ortega y O’Gorman le conceden al pensar sobre la disciplina invita a asumir de manera consciente y responsable la dimensión política y ética inherente en todos los niveles de la disciplina.

Hacia el final del ensayo “Historia y vida” O’Gorman pone sobre la mesa una pregunta, en principio sencilla, que está presente como telón de fondo en todo su pensamiento: “¿Qué es

¹⁶⁰ Matute, *Pensamiento historiográfico*, *op. cit.*, pp. 14-15.

historia?”¹⁶¹ Responde diciendo que se trata de un “modo peculiarísimo” de “vida consciente”, del que tan sólo podemos decir que “entraña la posibilidad efectiva de hacer inteligible para sí misma su propia actividad en la manera de ser del hecho histórico”.¹⁶² La historia es un proyecto doble: una forma premeditada y reflexiva en la que se reconoce la propia constitución en términos de seres históricos, y también un “acto liberador” que revela la “potencia creadora de [la] vida consciente”.¹⁶³ A manera de cierre del presente trabajo, quedan aquí las palabras finales de aquella meditación en la que O’Gorman concluye diciendo que: “una inquisición que tenga por punto de partida las visiones que de sí misma va elaborando la vida consciente en la actividad de su propio irse viviendo, quizá nos muestre [...a través de] espejos ontológicos, [...] intimidades insospechadas acerca de nuestra realidad”.¹⁶⁴

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, López Héctor Guillermo. *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Bataillon, Marcel y Edmundo O’Gorman. *Dos concepciones de la tarea histórica como motivo de la idea de descubrimiento de América*, México, Imprenta Universitaria, 1965.
- Capdeville, Rubén. “El hegelianismo de la posmodernidad”, *Estudios Políticos*, núm. 11, abril-junio 1996, pp. 73-83.
- Cerezo Galán, Pedro. “El nivel del radicalismo orteguiano. La confrontación Ortega/Heidegger”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 13, núm 3-4, 1983, pp. 345-384.
- _____. “La razón histórica en Ortega y Gasset”, en Manuel Reyes (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 167-192.

¹⁶¹ O’Gorman, “Historia y vida”, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibidem*, p. 62.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 62-63.

- Constante, Alberto. *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México, Ediciones Paraíso, 2014.
- Croce, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Cruz Cruz, Juan. “Razón narrativa y razón histórica”, *Relectiones*, núm. 1, 2014, pp. 33-45.
- De Nigris, Francesco. “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, *Ideas y Valores*, vol. LXI, núm. 148, abril 2012, pp. 115-129.
- De Waelhens, Alphonse. *La filosofía de Martin Heidegger*, 2ª ed., Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: la cuestión de l’Etre et l’Histoire*, Éditions Galilée, París, 2013.
- Díaz Maldonado, Rodrigo. “La filosofía de la historia de Edmundo O’Gorman”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 33, noviembre 2006, pp. 25-28.
- _____. “La ruta de la invención: el jardín de los senderos que se bifurcan”, en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 291-314.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.
- _____. *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Madrid, Seix Barral, 1973.
- García Jiménez, Antonio. “La labor traductora de José Gaos (1900-1969)”, *Anales del Seminario de Historia de las Ideas*, núm. 18, 2001, pp. 219-235.
- Gilardi, Pilar. *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Gracia, Jordi. *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014.
- Graham, John T. *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of Historical Reason”*, Columbia, University of Missouri Press, 1997.
- Hernández Flores, Guillermo. *Del circunstancialismo de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm. *Lecciones sobre la filosofía de la historia. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

- Iggers, Georg. G. *La ciencia histórica en el siglo xx. Tendencias actuales*, Barcelona, Idea Universitaria, 1998.
- Illades, Carlos. *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*, París, Éditions Albin Michel, 2001.
- Jiménez García, Antonio. “La labor traductora de José Gaos (1900-1969)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 18, 2001, pp. 219-235.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe español-alemán, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Lida, Clara E., José Antonio Matesanz y Josefina Zoraida Vázquez. *La Casa de España y el Colegio de México. Memoria 1938-2000*, México, El Colegio de México, 2000.
- Llano Alonso, Fernando H., Alfonso Castro Sáenz *et al.*, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.
- López Molina, Antonio Miguel. “Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad”, en Jacobo Muñoz Veiga y Atilano Domínguez Basalo (coords.), *El primado de la vida: cultura, estética y política en Ortega y Gasset*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 136-146.
- Magee, Glen Alexander. *Hegel Dictionary*, Londres, Continuum, 2010.
- Mangiagalli, Maurizio. *Alphonse De Waelhens. Fenomenologo*, Milán, Franco Angeli, 2003.
- Matute, Álvaro. “El historiador filósofo”, *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 3, marzo 1996, pp. 191-196.
- _____. *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- _____. *La teoría de la historia en México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.
- _____. *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo xx. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Megill Allan. “Historiography/Philosophy of Historical Writing”, en Kelly Boyd (ed.), *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, 2 vols., Londres, Fitzroy Dearborn Publishers, 2014, pp. 539-543.

- Mendiola, Alfonso. “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 26 junio 2012, consultado el 04 marzo 2019. <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/63417>>.
- Meyer, Eugenia (ed.). *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mignolo Walter. *Textos, modelos y metáforas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984.
- Moctezuma, Franco Abraham. “El camino de la historia hacia su institucionalización”, *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, pp. 45-78.
- O’Gorman, Edmundo. “Cinco años de historia en México”, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 20, octubre de 1945, pp. 167-183.
- _____. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947.
- _____. *Ensayos de filosofía de la historia*, selección y presentación de Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- _____. *Historiología: teoría y práctica*, selección y advertencia preliminar de Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- _____. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 4ª ed., México Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *México, el trauma de su historia*, México, Cien de México, 2002.
- Ortega y Gasset, José. “Apéndice: La historiología”, en *Kant -Hegel -Scheler*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Hegel. Notas de trabajo*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2006.
- _____. *Obras completas*, vi tomos, Madrid, Revista de Occidente, 1946.
- Navarro, Bernabé. “Sobre la denominación y constitución del saber histórico”, en Juan Antonio Ortega y Medina (coord.), *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.
- Pereda, Carlos. “La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe”, *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, 2009, pp. 89-108.
- Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

- Rippy, Merrill. "Theory of History: Twelve Mexicans", *The Americas*, vol. 17, núm. 3, 1961, pp. 223-239.
- Rodríguez de Lecea, Teresa. "Una entrevista con Edmundo O'Gorman", *Historia Mexicana*, vol., XLVI, núm. 4, 1997, pp. 955-957.
- Romanell, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México: 1910-1950*, México, El Colegio de México, 1954.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Madrid, Tusquets, 2000.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *Historia y libertad. Ensayos de historiología*, Madrid, Ediciones Júcar, 1974.
- Sánchez Cuervo, Antolín. "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 67, 2016, pp. 57-72.
- _____ y Guillermo Zermeño Padilla (eds.). *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, saberes y disciplinas*, México, El Colegio de México, 2014.
- Sato, Masayuki. "'Historiology' and Historiography", en Edward Wang y Franz L. Fillafer (eds.), *The Many Faces of Clío: Cross-cultural Approaches to Historiography. Essays in Honor of Georg G. Iggers*, New York, Berghahn Books, 2007, pp. 262-278.
- Torre Villar, Ernesto de la. "El Dr. Edmundo O'Gorman. Su separación del Archivo", *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 2, abril-junio 1952, pp. 134-136.
- Trejo, Evelia. "Historia mexicana", en Laura Baca Olamendi, Judit Bosker-Liwerant, Fernando Castañera e Isidro H. Cisneros (comps.), *Léxico de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 310-316.
- Tuñón de Lara, Manuel. "¿Qué historia? Algunas cuestiones de historiología", *Sistema*, núm. 9, abril 1975, pp. 5-26.
- Valero Pie, Aurelia. *José Gaos en México. Una biografía intelectual*, México, El Colegio de México, 2015.
- _____. "José Gaos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea y el Seminario para el Estudio de los Países de Lengua Española", *Historia mexicana*, vol. LXIII, núm. 4, 2013, pp. 1761-1808.
- _____ (ed.). *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México. 1940-1950*, México, El Colegio de México, 2015.
- Vázquez, Josefina Zoraida (comp.). *Biobibliografía de Edmundo O'Gorman*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1996.

- Villalobos Álvarez, Rebeca. *Tres variaciones del historicismo en el siglo xx: Meinecke, Croce y O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Wolin, Richard. “The French Heidegger Debate”, *New German Critique*, núm. 45, otoño 1988, pp. 135-161.
- Zermeño, Padilla Guillermo. *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002.
- _____. “La historiografía en México: un balance (1940-2010)”, *Historia mexicana*, vol. LXII, núm. 4, 2013 pp. 1695-1742.