

Edmundo O’Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir

EDMUNDO O’GORMAN AND THE PHENOMENOLOGICAL FOUNDATION OF THE SCIENCE OF HISTORY IN *CRISIS Y PORVENIR*

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
México

ABSTRACT

Next to the emphasis stressed in his study of historiography as a genre or as scientific speech, Edmundo O’Gorman’s work, and especially his book of 1947, Crisis y porvenir de la ciencia histórica, offers the possibility of remembering the relevance Philosophy of History had as integral part of historical task to explain, what it does and what sense can be attributed to the writing of history. This way, the present article tries to show how O’Gorman’s aim of carrying out a philosophical foundation to explain the sense of historical knowledge rests on phenomenological reflection, based on the work both of Martin Heidegger and Edmund Husserl.

Key words: historiography, phenomenology, philosophy of history, historicity.

RESUMEN

Junto al énfasis puesto en el estudio de la historiografía como género literario o como discurso científico, la obra de Edmundo O’Gorman, y en especial su libro de 1947, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, nos ofrece la posibilidad de recordar la actualidad de la filosofía de la historia como una parte integrante del trabajo que ha de realizar el historiador para explicar lo que hace y qué sentido puede tener la escritura de la historia. Así, el presente artículo trata de mostrar cómo el objetivo de O’Gorman –llevar a cabo una fundamentación filosófica para explicar en qué consiste el conocimiento historiográfico, en cuanto tal conoci-

miento, y llegar así a una determinación de sus supuestos— descansa en una reflexión de tipo fenomenológico, tal y como se encuentra expresada tanto en la obra de Martin Heidegger como en la de Edmund Husserl.

Palabras clave: historiografía, fenomenología, filosofía de la historia, historicidad.

Artículo recibido: 12-05-2015

Artículo aceptado: 22-04-2016

Lo que vive de los temas muere antes que ellos.

Lo que vive en el lenguaje, vive con él.

Karl Kraus, ANTECEDENTES Y PROBLEMAS

En 1947, Edmundo O’Gorman publicó en forma de libro lo que había sido su tesis para obtener el grado de maestro en Historia, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, uno de los pocos trabajos de verdad originales en nuestra lengua acerca de la filosofía de la historia. El propósito inicial del trabajo consistía en averiguar qué era en sí el “Descubrimiento” de América y por esa vía comprender la estructura misma del ser del nuevo continente. Sin embargo, nuestro autor estaba convencido de que esta tarea no debía acometerse sin una fundamentación filosófica previa. Según él, lo que se imponía era examinar antes en qué consiste el conocimiento historiográfico, en cuanto tal conocimiento, y llegar así a una determinación de sus supuestos encarando las siguientes cuestiones: 1) revisar la historia de la historiografía; 2) analizar de manera crítica el método de la historiografía con la explicación de su origen y la manera en que ésta se constituyó como una ciencia; 3) exponer las consecuencias capitales que de ello se deducen respecto a la comprensión de la realidad histórica en sí, y por último, en la parte propositiva, 4) mostrar cómo puede alcanzarse dicha comprensión o, lo que es lo mismo, decir en qué debe fundarse una auténtica ciencia de la historia.¹

¹ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, pp. x-xi.

Para O’Gorman, la tarea así descrita era en verdad primerísima y no debía eludirse. Todo historiador, cualquiera que fuese su postura filosófica, debía hacer un esfuerzo por cobrar plena conciencia de ella, del significado y del alcance de su “actividad cultural”. Eso sólo se lograría si se obligaba a decir lo que en conciencia pensaba. Todo libro de historia debía principiar con una explicitación de lo que el autor entendía que estaba haciendo. El problema era que, para la mayoría de los que consagraban sus desvelos a la Historia, lo que esto les significaba no era algo que callaran por sabido, sino por ignorado.

A pesar de que *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* es considerado uno de los libros más importantes de Edmundo O’Gorman, sus páginas han sido leídas sobre todo como un manifiesto crítico contra la historiografía científica naturalista, supuestamente representada a través de la obra del historiador prusiano del siglo XIX, Leopold von Ranke. Aquél no trató de comprender y valorar la contribución de éste al pensamiento historiográfico en su conjunto; de ahí la inevitable injusticia al hacerlo su principal blanco de ataque. Lo importante fue haber presentado la decadencia y la crisis de esa forma tradicional e inútil de escribir historia como uno de los grandes dilemas para el pensamiento de su tiempo. El problema es que, hasta ahora, el trabajo de “fundamentación filosófica previa” que el autor llevó a cabo no ha sido estudiado ni comprendido con suficiencia. José Gaos, “maestro de siempre y siempre amigo”, a quien aquél dedicó el libro, fue tal vez el primero en advertir el riesgo:

[N]o voy a ocultarle, querido Edmundo, que me temo que bastantes sigan tomando el rábano por las hojas. Es harto probable que si se lee y se entiende en algún sentido su libro, sea en el de un alegato a favor de una Historia *filosófica* de los “hechos” o de una Historia, no tanto de los “hechos”, cuanto de las “ideas”. Pero si se historían las ideas como se historiaban los “hechos”, es decir, si se conciben las ideas como “hechos”, o si todo lo que se ocurre es que el tratamiento *filosófico* de hechos o ideas

debe seguir la línea de estos hasta nuestros días, no se dejará de continuar tomando hechos o ideas como “hechos” objetivos o manipulando como “cosa” ajena, no ya el pasado, sino el presente, con paradójica y superlativa incompreensión”.²

En la búsqueda del genuino conocimiento del pasado –que comienza en la segunda parte de su ensayo–, O’Gorman reconoce su deuda con Heidegger, cuyas indicaciones se propone seguir; y para la adecuada aplicación de su pensamiento, advierte que tomará como punto de partida los cursos de Gaos –traductor al español de *Ser y tiempo*, considerado el libro fundamental del filósofo alemán–, así como el libro de Alphonse de Waehlens, *La filosofía de Martin Heidegger*, cuya traducción al español acababa de aparecer en 1945. Sin embargo, la novedad y el entusiasmo desplegados por el historiador mexicano al avanzar en las consecuencias que las investigaciones de aquél podrían tener para la ciencia de la historia en medio del diagnóstico de aquella crisis, han sido señalados únicamente por su propuesta de realizar una “historiología”, cuya tarea consistiría en “mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro”,³ pero al ser también considerado en exclusiva como el trabajo preparatorio para la tesis de *La invención de América* (primera edición, 1958; la segunda y definitiva, 1961), no sólo nadie la puso en práctica, sino que hasta se ha supuesto que, decepcionado, el propio autor habría abandonado su empeño.⁴

² José Gaos, “Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Carta abierta a Edmundo O’Gorman”, p. 161.

³ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, op. cit., p. 269.

⁴ Conrado Hernández López, *Edmundo O’Gorman: idea de la historia, ética y política*, p. 66. El autor, siguiendo las críticas de Abelardo Villegas al historicismo en su libro *La filosofía de lo mexicano*, afirmó entonces que, por “su concepción de la historia”, O’Gorman hasta habría compartido después algunas de las objeciones hechas al historicismo.

Guillermo Zermeño⁵ ha hecho notar la importancia de cómo es que José Gaos, además de maestro y amigo de O’Gorman, fue discípulo de José Ortega y Gasset y traductor, tanto en España como en su exilio mexicano, de obras de Heidegger y de su maestro Husserl, el verdadero fundador de la fenomenología. La estrecha relación de Ortega y Gasset y de Gaos con la filosofía alemana de su tiempo es bien conocida, pero la afirmación de Zermeño de que las reflexiones de nuestro autor acerca de la crisis están “bañadas”, sobre todo por *Ser y tiempo*, no ha sido en verdad investigada con todas sus implicaciones. Lo que sí es oportuno señalar, como en efecto lo hace, es que la situación política e intelectual de Alemania a finales del siglo XIX y principios del XX fue el origen de algunas de las más importantes reflexiones acerca de la problemática relación de la cultura moderna con las ciencias ocupadas en su estudio, entre ellas, la de la historia. Y aunque el problema de cómo afrontar la crisis de la cultura fue un fenómeno presente en casi todas las naciones europeas occidentales, cada contexto conservó sus propias particularidades.

La conclusión a la cual llegó Zermeño respecto del tema de la “crisis” en la ciencia de la historia fue que, como Reinhart Koselleck observó en *Crítica y crisis*, ensayos como los de Ortega y Gasset, Johan Huizinga y Husserl acerca de la crisis, no sobrepasaron el marco filosófico-histórico al que ya en el siglo XIX se había extendido el concepto de “crisis”, que siguió siendo entonces una demostración de la permanente novedad de la época que así optó por interpretarse en términos de transición.⁶ Al parecer, aquí cabría agregar el ensayo de O’Gorman, aunque es casi seguro que Koselleck lo desconoció. Lo importante es que Zermeño propuso la posibilidad de explicar la aparición y fun-

⁵ Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia: Una aproximación teórica e historiográfica*, p. 226.

⁶ Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, p. 272.

cionamiento del saber histórico en la época moderna a partir de la variante crítica/ crisis, derivada de los planteamientos de Koselleck y Niklas Luhmann.⁷

No obstante, creo que si se estudiara con cuidado esta tesis, se podría observar que en los balances de Koselleck, Luhmann y Zermeño, la variante crítica/ crisis se queda corta, sólo toma en cuenta el origen crítico-ilustrado, pero los autores se olvidan del legado más importante del romanticismo-historicismo, que en el caso de O’Gorman apunta hacia un futuro abierto bajo el concepto de “porvenir”, y que en el caso de Husserl aparece dentro de “renovación”.⁸ Además de que cabría preguntar si concebir la modernidad como una permanente transición fue una opción elegida, sería necesario buscar el origen del concepto de “crisis” en la ciencia de nuestro tiempo y seguir su trayectoria en el medio mexicano, pues hasta ahora se han ignorado dichos antecedentes en las obras de filósofos que reflexionaron también acerca de la historia, como Adalberto García de Mendoza, Antonio Caso, Samuel Ramos, Manuel Cabrera y Eduardo Nicol, entre otros.⁹

Esta comprensión del saber histórico moderno encuentra su confirmación en la forma ensayística en la que O’Gorman se expresó de un modo preferente; primero, con el fin de historizar la verdad histórica en su abierta polémica con el objetivismo historiográfico, pero sobre todo porque el ensayo no sólo había mostrado una afinidad especial con las características esenciales de

⁷ Zermeño, *La cultura moderna*, *op. cit.*, pp. 222-223.

⁸ “La aventura con porvenir y novedosa –escribió O’Gorman–, está en inquirir por el ser de la realidad histórica”, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 86. Mientras que, para Husserl, como se verá, la renovación consiste en la reforma racional de la cultura con una ciencia capaz de englobar la idea del ser espiritual, en lugar de las ciencias meramente empíricas, carentes de dicho ideal como principio.

⁹ Cuando el Dr. Adalberto García de Mendoza viajó a la Universidad Imperial de Tokio y otras universidades del Japón para dar una serie de conferencias sobre el existencialismo, el neokantismo, la fenomenología y la axiología, fue éste uno de los temas que abordó, por ejemplo. *Vid.* el sitio <<http://adalbertogarciademendoza.com>>.

la modernidad. Desde su origen, el ensayo se había convertido en el mejor medio de expresión de los problemas de la modernidad, por su capacidad mediadora para reflejar alegórica, parabólica y simbólicamente lo transitorio en lo general. No por casualidad, Francisco Gil Villegas propuso una “fenomenología del ensayo” para entender el carácter precursor de Georg Lukács y de José Ortega y Gasset frente a Heidegger, es decir, la manera como los dos primeros habían adoptado el ensayo como su forma de expresión filosófica en oposición al tratado sistemático. Por un lado, el ensayo extrae lo eterno de lo transitorio, porque el carácter contingente y fugitivo de la noción del tiempo de la modernidad aparece como algo captable nada más en las imágenes metafóricas del ensayo, como cuando Johann Wolfgang Goethe, en el célebre pasaje del *Fausto*, describió a lo transitorio como una parábola; pero por otro, el ensayo como forma de expresión característica de la modernidad, tal vez no busca destilar lo eterno en lo transitorio, sino más bien eternizar lo transitorio.¹⁰

Las posibilidades de analizar estas y otras variantes desde la filosofía de la historia son amplísimas, pero lo único que voy a exponer aquí es cómo, siguiendo el camino del análisis del concepto de “crisis” y su correlato de “porvenir”, se puede reconocer el verdadero fundamento filosófico de la obra de Edmundo O’Gorman en el ámbito de la fenomenología, pero no en exclusiva la de Martin Heidegger, sino también la de su maestro Edmund Husserl, en cuyas investigaciones podemos encontrar los conceptos paralelos de “crisis” y “renovación”.¹¹ Tal vez la explicación de por qué una

¹⁰ Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, pp. 377-383. Vid. también la aportación de Perla Chinchilla Pawling, “El estilo y la obra de O’Gorman: el ensayo”.

¹¹ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937), mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thoman Nenon und Rainer Sepp*. La traducción parcial al español es: *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Digo que se trata de una traducción parcial porque no se consideraron ninguno de los anexos de la edición en alemán. Creo que sólo el primero de ellos ha sido traducido des-

investigación al respecto no se ha hecho de un modo sistemático, responde a la indiferencia que la mayoría de los filósofos sienten hacia la investigación histórica por un lado, y a la falta de preparación filosófica de los historiadores y de los teóricos de la historia, por el otro.

En el estudio de la transformación ocurrida dentro de la valoración general de las ciencias en las postrimerías del siglo XIX, tanto en lo relativo al juicio sobre su cientificidad, como a la explicación de lo que la ciencia en general significaba y podía significar para la existencia humana, la fenomenología fue una de las respuestas más importantes que desde la opción racionalista se ofrecieron para entender y criticar la crisis de dicha cientificidad y del modo como sus objetivos, tareas y metodología se habían vuelto problemáticos. Esto, que no ha sido del todo desconocido por algunos historiadores de la filosofía y por algunos filósofos, ha sido en cambio ignorado por la historiografía, a pesar de que en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, son precisamente los problemas de la historia y de la ciencia de la historia a los que Husserl se refiere de un modo explícito. Cuando éste observó que la tragedia de la época consistía en que Europa había perdido de vista su propio *telos* racional, comenzó a considerar la definición de la idea de Europa desde la creencia en la posibilidad de una plena existencia racional y en la capacidad de los seres humanos para justificar y tener intelección de sus acciones, ofreciendo así una base para casi todos los posteriores análisis filosóficos de la historia. Las investigaciones fenomenológicas de Husserl —encaminadas a descubrir las raíces

pués al español: “Anexo I: Parte inicial de una versión anterior del primer ensayo sobre renovación ‘1922/23’”. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*. Luego han sido completados con un volumen más: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: ergänzungsband Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*. En español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*.

últimas del malestar de la cultura y remediarlo a través de una apropiada fundamentación de la razón misma—, se encuentran en la base de las motivaciones ontológicas que suscitaron investigaciones en apariencia tan lejanas como las de O’Gorman. Ya sólo esta línea de investigación serviría para comenzar a preguntar por los desconocidos antecedentes fenomenológicos del historicismo mexicano, que le permitirían dialogar, y con muy buenas armas, con dos importantes tradiciones de la filosofía contemporánea: la hermenéutica y la filosofía analítica del lenguaje. Pero ésta es, desde luego, una hipótesis que será necesario demostrar en otro sitio.

Hasta donde sabemos, no existe ninguna referencia de O’Gorman a la obra de Edmund Husserl o a alguno de sus conceptos específicos, pero las coincidencias son evidentes y de una importancia capital. Para probar la desconocida influencia de la filosofía fenomenológica en el pensamiento historiográfico nacional podemos partir del testimonio de Antonio Ziri3n.¹² De acuerdo con sus investigaciones, algunos de los filósofos más importantes del periodo de entreguerras y de la posguerra (Ortega y Gasset, Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Paul Ric3eur y Jacques Derrida, entre otros), conocieron los hallazgos de la fenomenología por haber escuchado las lecciones del filósofo nacido en Moravia o por haber tenido acceso a sus manuscritos, y en opini3n de Luis Villoro, la huella que dejó en ellos es tan honda y fácilmente perceptible, que no es poca la sorpresa del lector que, hojeando hoy las páginas de Husserl, encuentra las primeras palabras de un lenguaje que se cree novedoso y de fechas más recientes. En México, la fenomenología consiguió, como ninguna otra, el interés y la dedicaci3n más o menos intensa y más o menos prolongada, de casi todos los filósofos que se destacaron durante el siglo xx, desde Antonio Caso y Samuel Ramos hasta Fernando Salmer3n y Alejandro Rossi, pasando por los fi-

¹² Antonio Ziri3n Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, p. 387.

lósofos del exilio español (Joaquín Xirau, José Gaos y Eduardo Nicol, entre otros) y los miembros del grupo Hiperión (Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro).

En el análisis de las ideas de algunos de estos filósofos, Abelardo Villegas dedicó algunas páginas de su libro *La filosofía de lo mexicano* (1960) al tema “Fenomenología e historicismo”, bajo el cual quedaron comprendidos los trabajos de Emilio Uranga y Edmundo O’Gorman. El interés por el segundo radicaba en el modo como había planteado el problema del ser de América y por sus consideraciones relativas al historicismo, pero, de un modo significativo, Villegas agregó lo siguiente:

Por lo que toca a sus afinidades, ambos hacen un planteo ontológico. Uranga se pregunta por el ser del mexicano y O’Gorman por el ser de América. Ambos utilizan la fenomenología para responderse, aunque también O’Gorman lleva a cabo análisis históricos, los cuales sin embargo, parten de base fenomenológica. La fenomenología que utilizan no es la de Edmundo Husserl, sino la de Martin Heidegger; su adeudo principal es, pues, con Heidegger. Por lo que respecta a sus conclusiones también dependen mucho del análisis heideggeriano. Lo importante de esta posición en la filosofía de lo mexicano es que se funda en la fenomenología, que ha pretendido encontrar el objeto y el método propios de la filosofía, ha separado con pulcritud su ámbito de estudio y se ha erigido a sí misma en ciencia fundamental; y esto, tanto en la versión de Husserl como en la de Heidegger.¹³

¹³ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 181. Con menos intención filosófica, pero coincidiendo en tal apreciación, ya antes Bataillon, en medio de su polémica con O’Gorman, se había referido a él como “filósofo existencialista o fenomenólogo”, en Marcel Bataillon, *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la Idea del descubrimiento de América*. Tal vez lo importante no es la precisión con que ambos términos se asociaban, sino desde qué punto de vista se consideraba la obra de O’Gorman, tanto entre filósofos como entre historiadores.

Como puede verse, la tesis que voy a exponer en las páginas siguientes no es por completo desconocida, corresponde a Villegas el mérito de haberlo afirmado hace más de cincuenta años, por muy discutibles que sean la mayor deuda con Heidegger, tanto de O’Gorman como de Uranga, o la reducción de la fenomenología a dicha pretensión. Mi objetivo consiste en explicar cómo fue que aquél siguió el camino de la fenomenología para la fundamentación de una ciencia de la historia auténtica, y creo que esto sólo se puede conseguir a través del estudio de la propuesta de Husserl y de Heidegger de una ciencia apriórica del espíritu, y de la condición humana que desembocó en la afirmación de que hacían falta investigaciones de tipo histórico y crítico capaces de alcanzar una verdadera autocomprensión, transformando así sus investigaciones en auténticas meditaciones históricas sobre la cultura occidental moderna. Por eso creo necesario llevar a cabo, al menos con respecto a este tema, un estudio comparativo de las tres obras implicadas: *Ser y tiempo* (1927), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) y *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947). En segundo lugar, creo necesario comprender su importancia a través de los textos relacionados de manera más estrecha, así como del horizonte de recepción de la fenomenología en México durante la primera mitad del siglo xx.

El libro de O’Gorman fue el único de un autor mexicano del siglo xx que colocó a la historia de la historiografía en el nivel de la máxima importancia filosófica que le corresponde, y esto lo hizo, como trataré de mostrar aquí, siguiendo el camino de una reflexión fenomenológica. Por eso no fue posible encontrar ahí recetas de cómo escribir historia ni de cómo ser historicista, pero en cambio todavía hay una multitud de historiadores que se puede encontrar ahí retratada como cultivadora de una “historiografía naturalista”. El reto consiste en poder hacer una lectura fenomenológica de *Crisis y porvenir*, porque me temo que, como advirtió Gaos, la mayoría sigue “tomando el rábano por las hojas”.

Desde principios del siglo xx, el malestar generalizado sobre la crisis de la cultura occidental y de la responsabilidad atribuida en ella a las ciencias, había encontrado motivos más que suficientes para someter la cientificidad a una crítica seria y muy necesaria; incluyendo la del sentido primigenio de dicha cientificidad, identificable con la legitimidad y adecuación de sus rendimientos metódicos. En 1936, Edmund Husserl describió esta situación con las siguientes palabras: “Asumimos como punto de partida la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a la percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana”.¹⁴

Y es que hablar de una crisis de las ciencias sin más no parecía ya de ningún modo una exageración en el discurso, pues afirmar que una ciencia estuviera en crisis implicaba que su cientificidad genuina, que el modo como se autopropone objetivos y tareas, y, en consecuencia, el modo como elaboraba una metodología, se habían vuelto problemáticos. El argumento de algunos observadores muy lúcidos consistía en denunciar la exclusividad con la que a partir de la segunda mitad del siglo xix se había dejado determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas, y éste se había dejado deslumbrar por la prosperidad hecha posible gracias a ellas; algo que, en paralelo, se había traducido en la indiferencia respecto de las cuestiones en realidad decisivas para la humanidad auténtica. Así, el viraje de signo crítico en la estima y valoración públicas por la ciencia, sobre todo después de la guerra de 1914-1918, consistió en soste-

¹⁴ Husserl, *La crisis, op. cit.*, p. 5.

ner que justo las cuestiones por principio excluidas de la ciencia, eran las relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana.¹⁵

Naturalmente que las respuestas al problema de qué hacer frente a esta situación en las ciencias fueron de lo más diversas. Edmund Husserl (1859-1938), fundador del llamado “movimiento fenomenológico”,¹⁶ nació en la ciudad de Prossnitz, Moravia –entonces parte del Imperio austrohúngaro y ahora de la República Checa–, estudió física y astronomía, se doctoró en matemáticas en 1883 y se consagró por completo a la filosofía bajo la guía de Franz Brentano en la Universidad de Viena. Entre 1900 y 1901 publicó su primera gran obra: *Investigaciones lógicas*. La segunda, el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, apareció en 1913. Además de ellas, publicó en vida *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (edición francesa de 1931) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (edición parcial de 1936). Estas obras, combinadas con su trabajo como profesor en las universidades de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916)

¹⁵ Para el asunto de la historiografía que nos interesa bastaría con hacer mención de dos autores cuya obra es clave para entender esta situación en la segunda mitad del siglo XIX: Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche. Pero el rastro de esta posición crítica en la filosofía de la historia se puede encontrar desde Johann Wolfgang von Goethe y Arthur Schopenhauer hasta Walter Benjamin, pasando incluso por Karl Marx. Y esto nada más en el ámbito de la lengua alemana a cuyo espacio cultural se limita la primera parte de mi investigación.

¹⁶ En la historia de la filosofía se pueden encontrar otras fenomenologías anteriores, posteriores y coetáneas a la de Husserl, pero los principios que más o menos sirven para identificar la fenomenología husserliana son la reducción de supuestos, la prescripción de guiarse por las cosas mismas, el proceder escrupulosamente descriptivo y, sobre todo, la utilización de la intuición intelectual de esencias o eidética. En este caso, además, el análisis fenomenológico se dirige, en lo fundamental, al estudio de las vivencias intencionales de la conciencia subjetiva, de donde viene su carácter trascendental. Pero esta sola definición empobrece demasiado los términos y tampoco quiero inducir a confusiones. Valga la nota sólo para entender a qué se llama “movimiento fenomenológico”, aunque espero ampliar y esclarecer su significado en el cuerpo del texto.

y Friburgo (1916-1928), lo llevaron a convertirse en uno de los filósofos más reconocidos dentro de Alemania.

Desde 1916, cuando Husserl comenzó a considerar la creencia en la posibilidad de una existencia racional de modo pleno como la definición misma de la idea de Europa, no sucumbió entonces al pesimismo, al irracionalismo o a la tarea de proponer soluciones vanas; desarrolló sus investigaciones fenomenológicas para descubrir las raíces últimas del malestar contemporáneo y para remediarlo a través de una apropiada fundamentación de la razón misma. Lo que hizo fue destacar la capacidad de los seres humanos para justificar y tener intelección de lo que hacen y de por qué lo hacen. Los últimos años de su vida fueron de grandes dificultades debido al ascenso al poder de los nacionalsocialistas, cuyas autoridades le suspendieron su rango de emérito en 1933 y lo excluyeron en su totalidad de la vida académica con la promulgación de las leyes raciales de Nuremberg en 1935. Fue en este mismo año cuando ofreció las conferencias de Viena y de Praga que constituyeron la base de la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde su propósito último siguió siendo la superación, por un lado, del peligro de un objetivismo unilateral y, por otro, de las amenazas del escepticismo y del relativismo; además, puso un énfasis decisivo en la historia y en el enfoque temático del mundo concreto de la vida.

Para Husserl, la posibilidad de una existencia racional no sólo nos remite hasta los orígenes de la antigua Grecia; consiste además en que dicha existencia tiene como meta una humanidad auténtica, y para que la vida humana sea de verdad humana ha de ser racional. La creencia de que una vida humana auténtica es una vida racional, es la creencia de que esta vida debe estar imbuida de un sentido crítico y del deseo de ver por uno mismo, de no aceptar nada tan sólo sobre la base de la tradición, de estar dispuesto a examinarse a uno mismo y a examinar las propias acciones. Por eso, la lucha de la cultura por tener una intelección de sí misma y de todas sus actividades es paralela a la lucha del fi-

lósofo como individuo por poder verdaderamente “responder” de su pensamiento y acción. De ahí que la más completa descripción de una vida auténtica es la responsabilidad de sí misma, y la caracterización última de su filosofía es la *absoluta* responsabilidad de sí mismo. Ser humano de modo pleno es saber lo que hacemos y por qué lo hacemos, y por lo tanto ser por completo responsables de quiénes somos. La responsabilidad y el intento de poder dar cuenta de lo que uno es y lo que uno hace no es una tarea fácil. Sin embargo, para él esta lucha es lo único que da significado a la vida tanto personal como comunitaria.¹⁷

En *La crisis*, Husserl introdujo el problema de la constitución de la intersubjetividad como la solución a la paradoja de la subjetividad humana, al problema de ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, ser-objeto en el mundo. Se pregunta ahí ¿cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir de la conexión universal de la subjetividad que actúa de manera intencional, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total? La paradoja parece, no obstante, necesaria, pues su sentido pleno radica en la constante tensión que a cada paso nos hemos encontrado, entre la fuerza persuasiva que hay en la autoevidencia de la actitud objetiva natural y la actitud del fenomenólogo, que precisamente vive de antemano en la paradoja de tener que transformar lo autoevidente en comprensible. Por eso es ésta una tarea infinita, porque los horizontes incuestionados que nos hacen caer una y otra vez en las paradojas también lo son.

Nos colocamos entonces en el rendimiento de la *epojé* trascendental, en la actitud orientada hacia la correlación sujeto-objeto trascendental que ella nos brindó y, según la cual, hemos sido conducidos a reconocer en la autorreflexión que el mundo es para

¹⁷ Vid. R. Philip Buckley, “Edmund Husserl”; y también Helmuth Vetter, “Krisis”.

nosotros, que es nuestro mundo según un ser-así cuyo sentido absoluto de ser está tomado de nuestra vida intencional y en un *a priori* que cabe mostrar. Husserl considera este nuevo comienzo como un alto que debemos hacer en el camino recorrido y como una manera de adentrarnos en la autorreflexión en su forma más aguda, como si al tematizar al *yo* en el nivel más alto de la reflexión, hubiésemos dejado irresuelta la pregunta de “¿quiénes somos nosotros en tanto que los que constituimos en mancomunicación el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada?”¹⁸

Pero lo cierto es que no hay contradicción u olvido: lo que sucede es que en la consecuencia radical de la *epojé*, todo *yo* es considerado como polo-yo de sus actos y habitualidades y capacidades, es decir, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así. Lo que consigo es darme cuenta de que el *yo* que medita no conserva tampoco la vigencia natural de su tú o de su nosotros, sino que mediante la reducción intersubjetiva yo me presento como un yo trascendental entre los otros, y “todos nosotros” nos presentamos como actuando trascendentalmente. De ahí la nueva necesidad de hablar de una intersubjetividad que constituye el mundo como “mundo para todos”. En todo caso, lo que Husserl quiso corregir en *La crisis* fue el posible error o ingenuidad de una primera *epojé* según la cual yo, el ego que filosofa, en la medida en que me aprehendo como yo actuante, de un solo salto y sin fundamento, “adscribo a la humanidad en la que me encuentro, la misma transformación en el marco de la actuante subjetividad trascendental, transformación que yo sólo había realizado en mí”.¹⁹

En suma, para Husserl, lo que procede es ponerse uno mismo en la búsqueda de los caminos científicos que de modo desafortunado ninguna ciencia precedente ha allanado. Y lo primero consiste en empezar con seriedad por los prolegómenos metó-

¹⁸ Husserl, *La crisis, op. cit.*, p. 192.

¹⁹ *Ibidem*, p. 196.

dicos y de análisis de problemas, por los cursos de pensamientos preparatorios de toda índole que se revelan como exigencias iniciales. En este sentido, nada más útil, por no decir fundamental, que mostrar en una perspectiva metódica cómo es que sólo un modo de consideración que se deja describir como consideración de esencia puede ser en verdad fructífero, y que únicamente este modo puede despejar el camino para una ciencia racional, tanto de la condición humana en general, como de su necesaria “renovación” en cuanto superación de la crisis de las ciencias y de la crisis vital de la humanidad europea. Al poner en claro que la “renovación” pertenece con necesidad de esencia al desarrollo del hombre y de la colectividad humana hacia la humanidad verdadera, resulta que la fundamentación de esta ciencia sería el presupuesto necesario de la renovación efectiva.

Pese a lo anterior, es larga la lista de quienes incluso en vida del propio Husserl —algunos de ellos sus propios alumnos—, sostuvieron que éste se había “olvidado de la historia” en su fenomenología, o que la historia era algo por completo ajeno a su filosofía. De hecho, salvo en los muy reducidos círculos de especialistas, la interpretación de que la fenomenología trascendental es una filosofía ahistórica sigue siendo la que impera. Y esto, a pesar de *La crisis* y los textos complementarios que han sido publicados con ella, y con todo y la abrumadora cantidad de testimonios y textos inéditos de Husserl,²⁰ donde es posible leer

²⁰ Los Archivos Husserl publican desde 1950 la colección *Husserliana* (*Edmund Husserl Gesammelte Werke*), que reúne ediciones críticas de las obras publicadas por el autor, muchos de los cursos que impartió y de los llamados “manuscritos de investigación” que dejó escritos. El índice de *Husserliana* consta de más de cuarenta tomos publicados hasta ahora, pero, además, la colección tiene dos series laterales *Husserliana Dokumente* y *Husserliana Materialien*, la primera, con catorce tomos publicados es en especial importante por su carácter histórico-testimonial; la segunda, con ocho tomos salidos de las prensas, incluye ediciones de los cursos de Husserl sin demasiado aparato crítico, pero sí cuidadosas. De modo que habría mucho qué estudiar, incluso antes de acudir a los archivos Husserl en Lovaina o en Múnich.

que no sólo no se olvidó de la historia, sino que se ocupó de ella con intensidad y la vio como un problema central en su pensamiento, cuando menos, a partir de 1905, es decir, a lo largo de sus treinta años más fecundos.²¹ Uno de los prejuicios más frecuentes entre los historiadores de la filosofía, entre los filósofos ajenos a la tradición fenomenológica, y hasta entre algunos fenomenólogos, consiste en afirmar que para encontrar la coincidencia entre la historia y la fenomenología fue necesario esperar la obra de Maurice Merleau-Ponty y sobre todo la de Martin Heidegger. De modo que tampoco es del todo reprochable que los historiadores hayan venido ignorando la importancia de la fenomenología trascendental dentro de la historia del pensamiento histórico.

EL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA EN *SER Y TIEMPO* (1927)

Los doce años que median entre la tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1915 y la redacción final y publicación de *Ser y tiempo* en 1927, el propio Heidegger los recordaría después como un silencio que antecedió a su gran tratado, y que por esta razón fue leído durante largo tiempo como una obra sin historia. Buena parte de su obra temprana se ha venido conociendo en las últimas décadas, gracias a la publicación de los escritos, las lecciones y conferencias que ahora nos permiten aproximarnos de un modo mucho más sistemático a la conformación de los intereses intelectuales de Heidegger y la génesis de *Ser y tiempo*.

²¹ La bibliografía de los últimos decenios al respecto sigue siendo escasa, pero cito los ejemplos más notables: Angela Ales Bello, *Edmund Husserl e la storia*; Alcira B. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia*; David Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*; Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*; Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*; Hubert Hohlt, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*; Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e historia*; y Karl-Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*.

En esta reconstrucción se han destacado fuertes raíces en el estudio de la teología y el catolicismo, de la obra de Franz Brentano y de la síntesis de una multiplicidad de influencias nacidas de los cuestionamientos formulados a la filosofía neokantiana de Heinrich Rickert o Paul Natorp, la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, la creciente presencia de la filosofía de Aristóteles, y también, no menos importante, de su apropiación de la filosofía de la vida y la hermenéutica de Wilhelm Dilthey. Es en el camino de esta búsqueda donde se destacan textos como “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” (1915) y “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” (1925), conocido también bajo el título de “Conferencias de Kassel”.²² El primero de ellos tuvo su origen en la prueba de capacitación docente que Heidegger presentó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo el 27 de julio de 1915, y lo publicó como artículo al año siguiente. Por lo que toca a las “Conferencias de Kassel”, éstas fueron dictadas entre el 16 y el 25 de abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias. Al parecer, formaban parte del plan que tuvo para reseñar la correspondencia entre Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg publicada en diciembre de 1923, pero como la recensión alcanzó una extensión de más de sesenta páginas el intento fue abandonado, aunque su autor recogió los resultados de ese trabajo tanto en su tratado sobre *El concepto del tiempo* (1924) como en la segunda parte de *Ser y tiempo*, tal y como veremos más adelante.

Si es cierto que Heidegger ya tenía en mente el carácter de su empresa filosófica desde los primeros cursos en Friburgo y Marburgo, es entonces innegable que la centralidad que adquiere el fenómeno de la vida, y que no se agota ni descansa fundamentalmente en la actitud teórica, sino que alcanza su plenitud en la realización histórica de la misma, muestra con claridad cómo el

²² Ambos textos son ahora accesibles en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*.

existir –como un realizarse, como un gestarse histórico– adquiere la significación de un plegarse sobre la propia facticidad que abre el horizonte de la temporalidad; nada menos que la condición de posibilidad de la historicidad como la forma temporal de nuestra existencia propia. De ahí que el carácter genuino del movimiento de la existencia humana muestre su forma originaria en un comportarse práctico con las cosas del mundo. Por eso es posible decir que el resultado que atañe a la ciencia de la historia en las investigaciones fenomenológicas de este filósofo, consiste en que su reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl tal vez sí reconduce la génesis del yo trascendental hacia una fenomenología de la vida en situación. Lo que hay que observar aquí es que esto no desmiente el reconocimiento de que el mundo de la existencia auténtica del ser que somos en cada ocasión, es el mundo de vida. La atención puesta por Heidegger en el fenómeno de la historicidad de la vida tiene entonces raíces muy claras en el misticismo, la hermenéutica y el cristianismo, pero no menos en la filosofía de la vida de Dilthey, en la filosofía práctica de Aristóteles y en la fenomenología trascendental de Husserl, como ahora me interesa destacar.

Ya en *Ser y tiempo* comienza por reconocer que cuando se habla del ser, se trata en todo caso del ser de un ente; el universo de los entes –que abarca distintos sectores o regiones, como el de la historia, por ejemplo– consiente el que acotando determinados dominios de cosas, sea “tematizado” como objeto de investigaciones científicas. Pero procediendo de tal modo, la investigación científica destaca y fija sus dominios de cosas de un modo ingenuo y rudimentario, porque el desarrollo del dominio en sus estructuras fundamentales, en cierto modo se encuentra ya realizado por la experiencia precientífica y la interpretación del sector del ser en que se acota su dominio. Sin embargo, su verdadero progreso sólo puede consistir en preguntar por las estructuras fundamentales del caso y que las más de las veces surge como una reacción a la acumulación de nociones sobre las cosas que

se recogen y recluyen en “tratados”. Por eso sostiene que el verdadero “movimiento” de las ciencias es el de la revisión de los conceptos fundamentales, de manera que el nivel de una ciencia se determina por su “capacidad” para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. Incluso la matemática, que parecía ser la ciencia más rigurosa y sólidamente construida, había caído en una crisis de los fundamentos; pero es que por todas partes y en distintas disciplinas se había despertado la tendencia a poner la investigación sobre nuevos fundamentos.²³

En las “ciencias históricas del espíritu”, por ejemplo, se había robustecido la urgencia de llegar hasta la realidad histórica misma a través de la tradición, su expresión y su transmisión; la historia literaria se había vuelto historia de problemas. Pero había que poner en claro que los conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en la cuales se alcanza el dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia; una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Estos conceptos sólo logran la genuina definición y fundamentación en un indagar previo del dominio mismo. Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una afirmación del sector mismo de los entes, semejante indagación previa y creadora de los conceptos fundamentales no viene a ser sino una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes. Esta indagación, agrega Heidegger, tiene que ser anterior a las ciencias positivas y puede serlo, como lo prueban la labor de Platón y la de Aristóteles.

“Así, no es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad”.²⁴

²³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 18-19.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

Tal vez meditar acerca de esto último ayudaría a quienes confunden teoría con filosofía de la historia o le dan la preeminencia a la primera. Pero además, gracias a lo anterior es posible comprender cómo es que toda investigación científica es sólo una de las formas posibles del ser del ente, pero no la única ni la más inmediata. Siguiendo la investigación de Heidegger con vistas a la fundamentación del conocimiento histórico, cobra sentido el punto en el que culmina la tesis del filósofo alemán, tal y como trataré de resumir, aunque sólo en este respecto.

El ser del ente encuentra su sentido en la temporalidad, que asimismo es la condición de posibilidad de la historicidad, como una forma temporal de ser de la existencia misma, prescindiendo de si *es* y cómo *es* un ente “en el tiempo”. La determinación de la historicidad es incluso anterior a lo que se llama historia (gestas de la historia mundial). Historicidad quiere decir la estructura del ser del “gestarse” (*Geschehen*) del *ser ahí* en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una “historia mundial” y pertenecer históricamente a la historia mundial.

El *ser ahí* es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. De manera expresa o no, *es* su pasado. Y no porque el pasado le quede a las espaldas o lo posea como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces todavía obra en él, sino que el ser ahí es su pasado en el modo de *su* ser que se gesta en todo caso desde su futuro. El ser ahí está envuelto en una interpretación tradicional de él y se mueve dentro de ella. A partir de ella se comprende de modo constante e inmediato y dentro de cierto círculo. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y la regula. Su peculiar pasado, que quiere decir también el de su “generación” (*Generation*), no sigue al ser ahí, sino que ya en cada caso le precede.

La elemental historicidad del ser ahí puede permanecerle oculta a este mismo, pero también descubrirse y experimentar un peculiar cultivo. El ser ahí puede descubrir la tradición y abrir como un problema peculiar lo que transmite y cómo lo trans-

mite. Es así como el ser ahí se trae a sí mismo a la forma de ser del plantearse cuestiones y hacer investigaciones de carácter historiográfico. Así, el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, tiene que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ya un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser. La pregunta es traída a comprenderse a sí misma como historiográfica por la forma que le es inherente, es decir, como interpretación previa del ser ahí en su temporalidad e historicidad.²⁵

Por eso es necesario lograr ya en el punto de la pregunta misma que interroga por el ser, “ver a través” de su peculiar historia; es menester ablandar la tradición y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Éste es el problema que se comprende como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, y directivas en adelante. Para Heidegger, osar una proyección de la génesis ontológica de la historiografía como ciencia, partiendo de la historicidad del ser ahí, justo sirve de preparación para aclarar cómo habrá de hacerse más adelante dicha destrucción historiográfica de la historia de la filosofía. Pero a nosotros nos sirve también para destacar cómo, no sólo con Husserl, sino también con Heidegger, la investigación fenomenológica –filosofar– es lo que de verdad viene a ser pensar históricamente, porque la pregunta por el sentido del ser del ente es una indagación acerca de la historia trascendental del ser.

²⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

Para examinar en qué consiste el conocimiento historiográfico en cuanto tal conocimiento y llegar así a una determinación de sus supuestos, Edmundo O’Gorman se propone, en primer lugar, revisar la historia de la historiografía, pero sólo porque en ese conocimiento está pre-supuesto qué es en sí el conocimiento historiográfico, y sólo en ese análisis se pueden apresar de un modo firme su razón de ser y sus fundamentos. De un modo análogo a como Hegel afirmó que la historia de la filosofía era la mejor forma de introducirse en la filosofía, lo que nuestro autor describe de este modo es cómo y por qué el único método que nos ofrece garantías para saber qué es en sí el conocimiento historiográfico consiste en emprender el análisis de este tipo de conocimiento. Como ya se puede ver desde ahora, aquello que más le interesa es la “fundamentación más primitivamente ontológica del conocimiento de la historia” auténtica, ocupada en verdad de la vida humana, porque es en ella en donde está pre-supuesta la realidad por la que nos interesamos.²⁶ Para decirlo en los términos de Heidegger, como historiador de la historiografía O’Gorman observa la necesidad de esclarecer primero el problema de la historiabilidad (*Historizität*) para así poder acceder al de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) que se corresponde con la ontología de la historia. Y este problema es el de la crisis de la ciencia de la historia naturalista, como lo es para Husserl la raíz de la crisis de las ciencias europeas: el olvido de la vida humana.

En su revisión crítica de la historiografía, O’Gorman concluye que justo en la “elevación de la historia a la dignidad de ciencia”, el pasado humano ha seguido empleándose como un útil al servicio de intereses prácticos. Con esto, el método científico de investigación histórica es en el fondo la prolongación de la consideración pragmática original y el modo para aumentar a su

²⁶ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, pp. 22-23 y 131.

máximo la eficacia instrumental de la historia. La paradoja es que ha ocurrido justo lo contrario: la historiografía muestra señales de disolución porque sus verdades son cada vez más inútiles. Éste es un proceso cuya estructura ha quedado en la sombra a pesar de tratarse de un caso particular del proceso general propio de la constitución de todo conocimiento científico. Aquí es donde afirma que aprovecha las enseñanzas de Heidegger para averiguar de qué modo se origina la ciencia, y si la historiografía verdaderamente queda comprendida dentro de la descripción general de ese fenómeno.²⁷

Preguntar por los orígenes del conocimiento histórico como un fenómeno es ya aquí un indicio, pero, además, nos remite a la “precomprensión predeterminante” que toda ciencia opera en su objeto y al entendimiento de cómo es que en el fondo de todo saber científico se encuentra un “hacer presente” del objeto. La historia, como otras ciencias, también habría pasado de servirse del pasado humano como un depósito de experiencia útil de conocer (estructura de lo en cuanto tal) a la consideración teórica (estructura de lo en sí), pero sin considerar las limitaciones pragmáticas iniciales que nunca se llegan a superar. En el caso de la ciencia de la historia, se tratará pues de un conocimiento teórico viciado en su raíz misma y a base de una interpretación de lo histórico según el modelo del ser de las cosas, tal como lo entienden la vida ordinaria y la experiencia común. Dicho de otro modo, la ciencia de la historia en crisis no habría hecho sino prolongar y ahondar la actitud natural, arraigando el realismo en la constitución de su objeto y de sí misma como conocimiento de lo en realidad ocurrido por excelencia.²⁸

²⁷ *Ibidem*, pp. 132-134.

²⁸ Éste no es un problema menor, incluso podría decir que es uno de los motivos centrales de la incomprensión que ha pesado sobre el libro de O’Gorman dentro de la historiografía mexicana: el arraigado realismo naturalista sobre el cual se levanta la ciencia moderna de la historia, aquí sí no sólo mexicana. Se pueden citar dos puntos de referencia para el tema que nos ocupa. Desde la historio-

La principal característica que Edmundo O’Gorman se esfuerza en mostrar en la historiografía naturalista es que ella sólo posee una consideración teórica del pasado disfrazada bajo la formalidad de lo *en sí*, y que sirva a su vez para obtener la extensión utilitaria que eleve la historia al rango de ciencia. El rendimiento utilitario de las “verdades superfluas” acerca del pasado es el mismo que posibilita al historiógrafo en un plano en el que, entregado por completo a la actitud práctica, ya no hay nada que lo incite a una renovada meditación sobre el pasado. El historiador tradicional se abandona a sí mismo en la ilusión de lo que “verdaderamente ocurrió” y esta utilización del pasado le impide “*una auténtica reflexión sobre él*”. El resultado que O’Gorman ofrece en su análisis consiste en que mientras el historiador siga entregado a su pragmática actividad y creyendo que está en contacto con la realidad de la historia, no podrá verificar el cambio de “convertir al instrumento *del cual* uno se sirve en objeto *sobre* el cual se emiten juicios”.²⁹ La crisis de fundamentos, como la llama Heidegger, dice, consiste en hacer de la ciencia de la historia en sí el objeto mismo de nuestra consideración teórica.

Se puede así comprender la dificultad que siguen teniendo la mayoría de los historiadores para aceptar la afirmación de O’Gorman, según la cual el saber científico tradicional de la historia no ha dejado de ser un saber técnico y de esa forma el pasado humano nunca ha sido objeto de una auténtica consideración teórica. Desde el “aldeano vanidoso” hasta el “laureado especialista”, todos los historiadores así caracterizados pasan a ser artesanos con mayor o menor habilidad, pero artesanos al fin y al cabo, de la

grafía se pueden ver las páginas de R. G. Collingwood, *Autobiografía*. Y por el lado de la fenomenología basta con citar la polémica que el propio Husserl va a suscitar entre sus estudiantes de Gotinga después de la publicación del libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en 1913, donde el maestro parecía contradecirse a sí mismo y retroceder hacia el idealismo. *Vid.* por ejemplo, Roman Ingarden, *Husserl. La controversia idealismo-réalisme*.

²⁹ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. 134.

realidad histórica –“lo que en serio se llama saber especulativamente”–, que no nos han hecho saber nada.³⁰

Y así empezamos a explicarnos el pánico que les inspira a los historiógrafos tradicionalistas, más vivamente sentido mientras más encumbrados, la higiénica tarea de revisar los supuestos fundamentales de su ciencia, procurando disfrazar su temor con expedientes dictados por el terrorismo de solemnidad que ejercen, blandiendo aquello de que “la filosofía nada tiene que ver con la historia”, afirmación imbécil, trasunto vergonzante y derrotista de aquella otra afirmación ya antigua de que “la vida nada tiene que ver con la historia”.³¹

Los términos de la oposición entre una ciencia de la historia auténtica, a la que O’Gorman propone llamar en adelante historiología, y la historiografía tradicional, se resumen en que la primera habría venido imposibilitando la consideración genuina de la historia en el orden teórico, y en tanto historiografía naturalista sería el modo de ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente la historia, por expresar a su vez la manera inauténtica de interpretación de la vida humana.³² El fin del conocimiento histórico consiste, en cambio, en revelar a la existencia humana su verdadera historicidad, mostrándole sus posibilidades reales elegidas en su aspecto capital de proyección hacia el futuro. Por eso, en un sentido moral reconocido con claridad, el libro de Heidegger se le ofrece al historiador mexicano “como un manual de la autenticidad o como una guía de la vida auténtica”, y antes que de cualquier otro, del historiador, porque si se acepta que la ciencia no puede concebirse como ocupación externa a la vida, sino que la ciencia es en lo fundamental un modo de ser del hombre, podemos observar que no sólo este

³⁰ *Ibidem*, pp. 166-178.

³¹ *Ibidem*, p. 172.

³² *Ibidem*, pp. 191 y 202.

modo de fundamentar la ciencia en general procede de la filosofía fenomenológica, constatamos sobre todo la objetividad de la historiología porque ella muestra y hace explícita “*la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro*”.³³

El conocimiento historiológico es objetivo porque su objeto somos nosotros mismos; es conocimiento o re-conocimiento de nosotros mismos. El rechazo de tal reconocimiento se podría justificar con las mismas líneas que O’Gorman escribió al principio de *Crisis y porvenir*, que “para la mayoría de quienes consagran a la historia sus desvelos, lo que esos desvelos significan no es cosa que por sabida callan, sino por ignorada”.³⁴ Con estas palabras parece describir también la historia cultural de los años más recientes, en la que, como dice, se viene pensando que por haber sustituido la historia de batallas y sucesión de príncipes por unos temas culturales, se han superado los problemas y limitaciones de la historiografía tradicional, cuando esos supuestos nuevos temas son tan entes y tan “cosas” como los imaginados por los primeros padres de la escuela científica de la historia. El auténtico historiador, en cambio, no tiene un tema o temas de su especialidad, sino que está en una situación desde donde, a través de los intermediarios y la tradición, se pone en contacto con su realidad histórica y se reconoce en ella al revelar su estructura.³⁵

Edmundo O’Gorman termina por explicar de este modo por qué el verdadero historiador ni elige de manera arbitraria su tema,

³³ *Ibidem*, pp. 220-222 y 269. En la fundamentación de la historiología como la verdadera ciencia de la historia que hace O’Gorman también podemos observar una coincidencia clara con Eduardo Nicol, en cuya obra se hace explícita la intención de desarrollar una filosofía fenomenológica, muy crítica con la obra de Heidegger, pero con una deuda innegable hacia Husserl. La *Historia de la fenomenología en México* de Antonio Zirión contiene información valiosa al respecto. Para considerar esto recomiendo en especial tres de los libros más relevantes de Eduardo Nicol: *Metafísica de la expresión*; *Crítica de la razón simbólica*, y *La vocación humana*.

³⁴ O’Gorman, *Crisis y porvenir*, *op. cit.*, p. XII.

³⁵ *Ibidem*, pp. 271-272.

ni el tema es una “cosa” que se encuentre ya hecha, sino que el tema se le “impone” como las condiciones de su existencia en un momento dado. Dicho en palabras de honda raíz en la hermenéutica fenomenológica: si la situación está constituida por el pasado propio, por el mundo en que se es y por la libertad de la existencia, el “tema” es auténtico cuando se trata del índice de la manera en que es dable a un hombre asumir en un presente dado su propia existencia en cuanto ella es constitutivamente histórica. Por eso tanto los “temas” como las “fuentes” no hacen sino usurpar la única tarea significativa que le es dable desempeñar al hombre, y por lo tanto al historiador:

Nadie está obligado a escribir historia, pero quien la escriba, como quien pinte cuadros, componga poemas y música, idee sistemas metafísicos, invente formas de gobiernos o funde religiones, es decir, como todo aquel que se sienta avocado a expresar algo, hágalo de tal suerte que reconozca que de no hacerlo, verdaderamente no vive, y que haciéndolo, en ello le va la vida, y quítese de temas, fuentes, bibliografías y otros fantasmas dogmáticos y rituales que no son sino lindos subterfugios que sirven para usurpar el honor de haber cumplido con fidelidad la única tarea verdaderamente significativa que le es dable desempeñar al hombre: expresarse con autenticidad.³⁶

Con su trabajo, O’Gorman aspira entonces a contribuir a la solución de la crisis de los fundamentos del conocimiento científico de la historia, de la misma manera que había encontrado en la obra de Heidegger el señalamiento de la crisis de los fundamentos de las ciencias, pero él muestra como tarea de su ciencia la de explicitar la estructura particular del ser del pasado, y al historiador verdadero como el que se afana por lo que es su pasado y no por el cómo pasó. Tal vez sea éste un punto importante en el que manifiesta su desacuerdo con el autor de *Ser y tiempo* por considerar

³⁶ *Ibidem*, pp. 276-277.

que éste asume la misma actitud autoritaria y despótica de Hegel al querer imponer a la ciencia histórica su *a priori* fundamental desde la ontología. Pero en esto se equivoca O’Gorman, porque defiende la independencia de la ciencia de la historia respecto de la ontología, al tiempo que concede sólo a la filosofía la tarea de sacar consecuencias filosóficas y metafísicas del genuino conocimiento histórico que la ciencia le entrega; pues la diferencia, dice, radica en que “la ciencia histórica es, si se quiere, analítica de las existencias que fueron (y que son a su modo), su misión es revelar la historicidad hecha; la ontología, en cambio, es conocimiento histórico de la existencia, su misión es mostrar la historicidad en cuanto tal”.³⁷ La analítica de la historicidad es la tarea metafísica que la ciencia de la historia ha dejado de cumplir, porque se ha olvidado de la verdadera filosofía de la historia, y con ella, de la pregunta por su propio fundamento. Entendida así, la filosofía de la historia puede mostrar cómo la ciencia de la historia no está al servicio de la ontología, sino que, cuando es verdadera, responde a la pregunta por ese sentido del ser que llamamos *histórico*.

CONCLUSIÓN

El estudio comparativo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), *Ser y tiempo* (1927) y *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947) muestra con mayor claridad cómo es que el camino que Edmundo O’Gorman siguió en su propósito de “fundamentación filosófica previa” de una ciencia de la historia auténtica no fue otro que el de la fenomenología. Esto, sin embargo, sólo es posible dejando de lado dos de los principales prejuicios que pesan sobre el libro del historiador mexicano: por un lado, el que haya sido considerado hasta ahora sólo como un manifiesto crítico contra la historiografía científica naturalista, y por otro, el de que ella contenía un objetivo tan impracticable

³⁷ *Ibidem*. p. 294.

para los historiadores, que hasta él mismo había abandonado tal empresa y se había arrepentido de gran parte de lo ahí escrito. Así, desde una perspectiva de la filosofía de la historia, que exige por igual tanto la consideración y el estudio serio de la historiografía, como un tratamiento riguroso de la filosofía, he tratado de demostrar cómo es que siguiendo el hilo conductor del concepto de “crisis” y de su correlato de “porvenir”, se puede reconocer ese verdadero fundamento de la obra de Edmundo O’Gorman que descansa en la filosofía fenomenológica. Pero como dije, no sólo tal y como se encuentra expresada en la obra de Martin Heidegger, sino también en la de Edmund Husserl, en cuyas investigaciones podemos encontrar los conceptos paralelos de “crisis” y “renovación”. No menos importante será insistir en que las propuestas de Husserl y de Heidegger de una ciencia apriorica del espíritu y de la condición humana, tal y como la expresó nuestro autor en sus propios términos, también desembocó en la afirmación de que hacían falta investigaciones de tipo histórico y crítico capaces de alcanzar una verdadera autocomprensión, transformando así la tarea filosófica en auténticas meditaciones históricas sobre la cultura occidental moderna. Tal vez, un último reto será el de seguir haciendo aportaciones al conocimiento del horizonte de recepción de la fenomenología en México durante la primera mitad del siglo xx, así como los antecedentes que en ella tuvo el historicismo mexicano. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- Bello, Angela Ales. *Edmund Husserl e la storia*, Parma, [Tipografía La Nazionale], 1972 (Nuovi Quaderni, 5), XIII-179 pp.
- Alcira B., Bonilla. *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987 (Colección Filosofía. Serie Mayor, 5), 332 pp.
- Bataillon, Marcel. *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la Idea del descubrimiento de América*, México, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, 1955, 115 pp.

- Buckley, R. Philip. "Edmund Husserl", en *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. de Lester Embree, Dordrech/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997 (Contributions to Phenomenology, 18), pp. 326-331.
- Carr, David. *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Chinchilla Pawling, Perla. "El estilo y la obra de O'Gorman: el ensayo", *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, pp. 13-44.
- Collingwood, R. G. *Autobiografía*, tr. de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 pp.
- Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000 (Historia del Pensamiento y la Cultura, 51), 100 pp.
- Díaz Álvarez, Jesús M. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003 (Aula Abierta), 364 pp.
- Gaos, José. "Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Carta abierta a Edmundo O'Gorman", en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- Gil Villegas M., Francisco. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1996 (Sección de obras de filosofía), 559 pp.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, tr. de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.
- _____. *El ser y el tiempo*, tr. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Sección de obras de filosofía).
- _____. *Ser y tiempo*, 2ª. ed, corr., tr. pról. y nn. de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998 (El Saber y la Cultura), 497 pp.
- _____. *Tiempo e historia*, ed. y tr. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009 (Mínima Trotta), 110 pp.
- Hernández López, Conrado. *Edmundo O'Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2006.
- Hohlt, Hubert. *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Freiburg; Múnich, Karl Albert, 1979 (Symposium, 7), 97 pp.
- Hurtado, Guillermo. "Historia y ontología en México: 50 años de revolución", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 39, ene.-jun. 2010, pp. 117-134.

- Husserl, Edmund. “*Aufsätze und Vorträge*” (1922-1937), mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thoman Nenon und Rainer Sepp, Dordrech/ Boston/Londres, Kluwer Academic, 1989 (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 27).
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental- le Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, der Haag, Martinus Nijhoff, 1954 (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 6), xxii-557 pp.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental- le Phänomenologie: ergänzungsband Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, herausgegeben von Reinhold N. Smid, Dordrech/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1993 (Husserliana: Edmund Husserl ge- sammelte Werke, 29), lxv-555 pp.
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, tr. castellana y nn. ed. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991 (Crítica/ Filosofía. Serie Clásicos).
- _____. *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, intr. de Guillermo Hoyos Vásquez, tr. de Agustín Serrano de Haro, Barcelona/ México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iz- tapalapa, 2002 (Autores, textos y temas. Filosofía, 53).
- _____. “Anexo I: Parte inicial de una versión anterior del primer ensa- yo sobre renovación <1922/23>”, tr. de Antonio Ziri6n, *La Lámpara de Di6genes*. Revista de filosofía, Benem6rita Universidad Aut6noma de Puebla, Puebla, Pue., a6o 5, vol. 5, n6ms. 8 y 9, ene.-jun./jul.-dic. 2004, pp. 5-7.
- Ingarden, Roman. *Husserl. La controversie id6alisme-r6alisme, pr6c6d6 de Ph6- nom6nologie et ontologie chez Roman Ingarden* par Patricia Limido-Heu- lot, Paris, Vrin, 2001 (Textes & commentaires), 264 pp.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patog6nesis del mundo burgu6s*, ed. de Julio A. Pardos, tr. de Rafael de la Vega y Jorge P6rez de Tudela, Madrid, Trotta/Universidad Aut6noma de Madrid, 2007 (Co- lecci6n Estructuras y Procesos. Serie Ciencias Sociales).
- Landgrebe, Ludwig. *Fenomenología e historia*, tr. de Mario A. Presas, Cara- cas, Venezuela, Monte 6vila, 1975, 248 pp.
- Lembeck, Karl-Heinz. *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 (Phaenomenologica, 111), xiii-264 pp.

- Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (Sección de obras de filosofía), 280 pp.
- _____. *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, 352 pp.
- _____. *Metafísica de la expresión*, 2ª. ed, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (Sección de obras de filosofía), 285 pp.
- O’Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, ed. facsimilar con presentación de Juan Ramón de la Fuente, 2006 (1947), México, Imprenta Universitaria.
- _____. *Ensayos de filosofía de la historia*, selec. y pres. de Álvaro Matute, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 8), 2007.
- _____. *Historiología: teoría y práctica*, est. intr. y selec. Álvaro Matute, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1999 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 130).
- Vetter, Helmuth. “Krisis”, en *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi, herausgegeben von Helmuth Vetter, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, pp. 324-325.
- Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*, 2ª. ed., México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- Waelhens, Alphonse de. *La filosofía de Martin Heidegger*, tr. de Ramón Ceñal, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986 (Colección Filosófica).
- Zermeño Padilla, Guillermo. *La cultura moderna de la historia: Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2002.
- Zirión Quijano, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, México, Red Utopía, 2003 (Colección Filosofía. Serie Fenomenología, 1).
- _____. (est. intr. y selec. de textos). *La fenomenología en México. Historia y antología*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora/Red Utopía, 2009.