

Gaos - O'Gorman - Ortega y Medina: La construcción de la fenomenología del concepto en la escuela histórica mexicana

Javier Luna

Universitat de Barcelona

La reflexión sobre la escuela histórica mexicana tiene un doble significado: por una parte, descubrir los hilos finos que teje el pensamiento sobre la historia de tres destacados historiadores, cada uno maestro y alumno en línea directa, permite reconocer la profundidad de su reflexión así como los caminos que abrieron en conjunto y de forma particular; por otro lado, intentar comprender la amplitud de su método y la mirada teórica desde la cual éste surge nos ayuda a hacer un examen crítico sobre su vigencia, sus límites y posibilidades. Si pudiéramos identificar un rasgo distintivo de esta escuela histórica, ése sería el desarrollar una forma de hacer historiografía sobre las bases del historicismo filosófico y la fenomenología alemana que va más allá de una metodología particular, llegando a constituirse como una teoría completa del problema histórico. La unión del arte fenomenológico, la captación de los fenómenos en la conciencia, y del historicismo que reflexiona sobre la situación vital del ser humano, sea éste el propio historiador o bien aquellos que participaron en los acontecimientos históricos, condujo a estos pensadores hacia el sustrato primario de las ciencias del espíritu: el lenguaje. Es en el *concepto* donde se establece el vehículo de la conciencia con el pasado y, a la vez, el material de comprensión del presente.

145

FEBRERO
2016

En el presente artículo retomamos la línea que va desde José Gaos (Gidón, 1900 – Ciudad de México, 1969), hacia Edmundo O'Gorman (Ciudad de México, 1906-1995) y finalmente Juan Antonio Ortega y Medina (Málaga, 1913 – Ciudad de México, 1992). La selección obedece no sólo a la relevancia individual de cada uno, sino también a la continuidad de un proyecto historiográfico y de un arte hermenéutico, aunque desarrollados de acuerdo a los intereses y a los aportes creativos de cada individuo. El adjetivo “mexicana” para denotar a esta escuela histórica habla principalmente del hecho de que su principal actividad científica se desarrolló en México, aunque de los autores que analizamos, el mayor y el más joven fueran españoles “transterrados” (término de Gaos), pero el amor de ambos por

su patria adoptiva, así como la añoranza de la tierra de sus raíces, fueron una constante existencial que dio fuerza a su pensamiento, el cual, por otra parte, es auténticamente universal. Además, es importante recordar que no fueron figuras aisladas, pues junto con otros brillantes intelectuales constituyeron el “milagro de Mascarones,¹ [...] feliz e inaudita conjunción emulativa de la inteligencia mexicana y transterrada” [Ortega y Medina, 2013: 34].

1. El sentido de lo propio y la hermenéutica del espacio

La vasta obra de José Gaos, en general poco explorada por los historiadores jóvenes, muestra un enorme dominio tanto de la forma de filosofar de su maestro José Ortega y Gasset como una apropiación indudable de la fenomenología alemana, en especial la de Heidegger. Aunque sus obras *Del hombre* (1965) y la *Filosofía de la filosofía* (1947) son el mejor resumen sistemático de su pensamiento, la transcripción de sus cursos universitarios demuestran una vitalidad y un encanto del cual carecen sus escritos más técnicos. En esa vitalidad manifestada en *Historia de nuestra idea del Mundo* (1973), transcripción póstuma del último curso 1966-1967 dictado desde el concepto de *Weltanschauung* de Dilthey, y en el menos conocido y nuestra principal fuente, *Orígenes de la filosofía y su historia* (1960), libro compilado por el propio Gaos sobre un curso de 1939 dictado en la UNAM,² es donde podemos encontrar al profesor fascinante que formó a las generaciones de jóvenes humanistas mexicanos y les legó su filosofía “personalista”, así como sus lecturas intensivas de Dilthey, Husserl, Weber y de los clásicos griegos.

Gaos continuó la tradición inaugurada por Dilthey de pensar la filosofía como historia de la filosofía (o “filosofía de la filosofía”), y, en general, de concebir la existencia como una realidad que sólo se comprende desde el devenir. El curso de *Orígenes de la filosofía y su historia* no trata de dilucidar la historia de la filosofía o de dar una filosofía de la historia, sino de meditar sobre la raíz helena de ambas actividades del espíritu. La relación directa entre el nacimiento de la historia y la filosofía, y el momento preciso del devenir griego en que eso ocurrió, es el punto de partida de esa meditación. Tanto la filosofía como la historia surgen de la ilustración griega y son expresión de un temprano pensamiento científico que pretende

1 Nombre debido al edificio donde se encontraba la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional en aquella época.

2 Utilizo la edición de 1991 del tomo II de las *Obras completas* de Gaos editadas por la UNAM.

alcanzar una validez universal, “esa universalidad, *científica*, de la filosofía tiene condiciones, supuestos vitales, sociales: la concepción de la universalidad efectiva de las cosas, de la naturaleza, de la convivencia humana, de la *ecumene*”³ [Gaos, 1991: 52]. El sustrato profundo del pensamiento científico se identifica con la intuición de la unidad natural y humana, presupuesto necesario para posteriormente creer en la existencia de un saber válido para todas las cosas y todos los seres.

A nivel formal, la primera parte de la obra intenta aclarar los vínculos contextuales entre pensamiento y universalidad pero sin ganar todavía una mayor comprensión del problema, más bien, éste se contempla desde sus manifestaciones externas. Para transformar el enfoque se pasa más adelante hacia una fenomenología del espacio que ilumine la relación del conocimiento, ya con su pretensión de universal, con las necesidades internas del ser humano. A partir de ese análisis, se concluye que la determinación que implica la unidad de la visión del mundo griega conlleva la formulación de un espacio ideal no determinado físicamente, espacio que se va a colocar como el dominio del propio pensamiento y no en la realidad material:

La existencia de límites terráqueos o cósmicos fabulosos es esencial a la posibilidad utópica del pensamiento [...] El día en que el mundo entero estuviese racionalizado, conocido, desfabulizado, desprestigiado (prestigio es ilusionismo), el día en que el hombre no pudiera hacerse ilusiones, la vida humana, absolutamente prevista, se tornaría rígida, dejaría de fluir, el hombre perecería. El día en que el hombre no tuviese lugar donde proyectar sus ilusiones, sus ideales, sus esperanzas, su futuro, literalmente, materialmente, no tendría a donde ir, no podría ir, marchar hacia adelante. Sería un hombre sin futuro, sin esperanzas, des-esperado. No sería hombre. [Gaos, 1991: 52 y 53]

El análisis de la espacialidad y de la situación vital del ser humano permite comprender los vínculos profundos del pensamiento científico con su contexto, no sólo se trataba de que existieran condiciones externas que permitieran formular un ideal universal, sino que también debían existir necesidades espirituales que impulsaran el proceso. El espectáculo del rápido cambio de la época de la ilustración griega, el sentimiento de inestabilidad del entorno circundante, motivado precisamente por la conciencia de la amplitud

3 Todas las citas conservan las cursivas como aparecen en el original salvo que se indique otra cosa. Igualmente las traducciones a pie de página son mías.

del mundo, impulsaba a buscar una regularidad más real que aquello percibido y más profunda que lo tradicionalmente conocido. Gaos muestra que en la idea platónica y aristotélica de *a-poría* late un destello de esa búsqueda infatigable y desesperada del ser humano, “*a-poría* es lo que no tiene salida. El que se encuentra sin salida se mueve de un lado a otro en busca de ella. Ese movimiento no sólo de la mente sino de los ojos y de todo el cuerpo, es tan real, que se traduce en los términos mismos del texto” [Gaos, 1991: 54]. La búsqueda de una verdad universal que presupone la unidad es el punto de reunión del asombro y la perplejidad; el primero es el empuje de “ver y saber”, el segundo, la constatación de la resistencia de la fluctuante realidad a dejarse reducir a orden e inmovilidad por el pensamiento.

Entre el asombro por el mundo y la perplejidad por su incesante cambio, se llega a la *historia* (ἱστορία), que es la conciencia de fluctuación. Gaos mira a la historia como la condición de posibilidad de la filosofía, pues “sin esta conciencia [sería] imposible, inconcebible el intento de alcanzar la estabilidad de lo humano precisamente de la conciencia, del saber de los principios” [Gaos, 1991: 56]. La historia surge del propósito consciente de preservar en la memoria los hechos del pasado (*Hdt.* I, 1) y el nombre que se le da a esa intención es *memorar*: “El historiar es ante todo esta memoria individual y colectiva, este hacer memoria unos y otros, todos. Pero esta función espontánea de la memoria es una función afectada de penuria. El contingente de lo en ella guardado y conservado no es nunca todo lo acontecido y vivido, y a medida que [...] va alejándose en el tiempo, va también fragmentándose” [Gaos, 1991: 62]. A la visión del tiempo como una potencia que desgasta la memoria y fragmenta los acontecimientos (ambas cosas equivalentes) se le opone una “voluntad de resistencia”, a la cual llama Gaos *rememorar*. Esa voluntad pone de manifiesto el esfuerzo que se debe hacer y mantener para preservar los contenidos de la memoria del tiempo, y también denota la necesidad de una selección valorativa de episodios concretos del pasado, de lo digno de historiar, que se hace al historiar. Sin embargo, lo que pensamos como digno no es exclusivamente nuestro en el mismo sentido que tampoco es nuestro el lenguaje, éste nos pertenece en la misma medida que le pertenece a nuestra comunidad humana. “La dignidad es grandeza y admirabilidad” es una propiedad que se crea en la sociabilidad, y ésta nos lleva más allá del individuo, es lo que nos permite *conmemorar*.

Aunque los tres conceptos nos hablan de una relación con la memoria, no son idénticos, el primero reporta únicamente la relación natural que tenemos con nuestra memoria tal y como se expresa en los actos espontáneos del recuerdo; el segundo muestra que podemos invocar el recuerdo mediante un acto expreso de voluntad, nos pone en un papel activo frente al acto espontáneo anterior y nos reporta también la constante pérdida de no poder sujetar más que jirones de lo vivido. Finalmente, el conmemorar es el enlace del individuo con la memoria colectiva, la valoración del pasado común que debe ser preservado como tarea del grupo entero. Ese acto colectivo no es un deber abstracto, sino que se manifiesta en los actos comunitarios, las fiestas y ceremonias que invocan los vínculos con el pasado a través del lenguaje.

Lo que condena al olvido, lo que menoscaba el ser del hombre, lo que limita y hace finito al hombre es su tiempo. Lo que va a salvar del olvido, lo que salva del olvido, es la palabra. El hombre es un ente hecho de tiempo y palabra, que se combaten en él. Su ser es la pugna entre dos potencias de él constitutivas. Los griegos precisamente lo definían por el *logos*, por la palabra, interior -razón- y exterior: animal racional, animal de razones. [Gaos, 1991: 65]

La palabra vincula a los seres humanos en cuanto es capaz de transmitir los íntimos pensamientos de cada uno sobre un entramado de significados ya constituido al cual accedemos desde nuestra individualidad pero al cual nunca podemos enajenar, sino sólo andar sobre ellos. La palabra concreta “da al pensamiento una corporeidad, una materialidad, una precisión, una fijación, que sin ella le falta”, gracias a ella podemos pasar del conjunto de “vagas imágenes y conceptos inefables” hacia lo comunicable y comprensible, o como Heidegger lo expresa: “*Sprache ist nicht aufgestockt, sondern ist das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.*”⁴ En la palabra las cosas materiales cobran su significado y también en ella se da “el vínculo expresivo de toda convivencia” [Gaos, 1991: 66].

Pero el lenguaje tampoco es pura transparencia, como pregunta con asombro y suspicacia Crátilo a Sócrates: “*πῶς γὰρ ἄν, ὃ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι;*”⁵. En la constatación de que en el lenguaje también se dice lo falso, se muestra que las palabras no son un mero vínculo de significante y significado. En la palabra existe un remanente de imagen (algo inefable dentro de la transparencia del lenguaje) que la abre hacia

4 “El lenguaje no es un añadido, es la esencia original de la verdad como lugar vital (Ahí)” citado en Jan-H. Möller, *Mediale Reflexivität: Beiträge zu einer negativen Medientheorie*, p. 73

5 “Entonces, Sócrates, ¿cómo alguien dice lo que dice y no dice lo que es?” Crátilo, 429d.

la pluralidad de significados e interpretaciones. Ese potencial es lo que le permite abarcar la amplitud de situaciones inestables de la realidad, pero también es lo que lleva a equívocos. El gran acierto de Gaos fue pensar que la corrección de la pluralidad semántica de la palabra se da como acto propio de la espacialización concreta; es a través de la reunión, del con-vivir, de lo que usualmente llamamos *contexto* que podemos saber si las palabras se están usando apropiadamente. La doble vía de la comprensión de la palabra, hacia el interior, como reconocimiento de su significado, y hacia el exterior, como palabra significativa dentro del contexto en que se está inserto, representa el vínculo entre pensamiento y conmemoración.

La reunión de la palabra-conmemoración y del espacio-contexto nos remite por necesidad al uso vivo del lenguaje, ya sea en el acto lingüístico que se da en la convivencia, ya en el diálogo del alma consigo misma que es el pensar. Incluso la palabra escrita debe regresar a la oralidad y en última instancia al pensamiento para cobrar significado. La provocativa frase de Gaos de que la escritura “agrega un medio más sucintador [sic.] de la actividad del espíritu que rememora y conmemora” [Gaos, 1991: 67], con toda la artificiosidad de su expresión, únicamente puede ser interpretada sobre la ambigüedad tanto de la dificultad de retraer lo escrito a la oralidad viva, como del desafío al anacronismo siempre creciente de la aparente intemporalidad de lo escrito al deslizarse en el *fluir* temporal; ambas cosas son a la par reto para el espíritu y potencial para que una voz se preserve mayor tiempo. En cambio, tomarla como una adhesión a que en lo escrito existe un progreso espiritual no podría sostenerse, pues no es lo escrito sino las “ideas” las que son pensadas por Gaos como algo potencialmente intemporal dentro de lo fugaz del lenguaje en general. El propio Gaos admite que “la materialidad de la palabra escrita no es nada si no es en función del espíritu que ha de vivificarla en cada momento en que ha de ser algo más que fenómeno óptico, palabra escrita” [*ibid.*].

El rodeo anterior por el lenguaje y la memoria es una preparación para entrar en el problema de intentar comprender lo histórico desde Heródoto. Gaos escribe que “la historia no es sólo el memorar y el exponer, rememoración -y conmemoración y fama. Hasta cierto punto éstas son las intenciones y los medios de la historia, pero no aquello en que ésta misma más radicalmente [...] consiste. La historia, propiamente, es la indagación y la visión, la búsqueda y el mirar, el andar y ver” [Gaos, 1991: 68]. Tanto el lenguaje como su relación con la memoria social son sólo las condiciones de posibilidad de la actividad histórica, pero no su

actividad propia y auténtica. Esta autenticidad se encuentra en la salida de sí, en el viaje que emprende el historiador para conocer. La idea de “el viajar de los sabios” la modela Gaos desde el concepto clave de la investigación: la curiosidad. “Afán de ver y saber” [Gaos, 1991: 70] que transforma y amplía los límites del mundo, no en sentido material, evidentemente, pues el mundo entendido como la Tierra es un recurso finito que manifiesta los límites de inherentes de nuestros sistemas de producción [Wrigley, 1993: 69]; en cambio el viaje puede siempre ampliar nuestra *Weltanschauung*, que también es una ampliación de nuestros límites espirituales.

Las páginas dedicadas al significado de *viajar* son las más reveladoras de la concepción de la historia de Gaos, pues en ellas se realiza un auténtico análisis no sólo de los orígenes de la historia, sino de lo que verdaderamente significa ser un historiador. Para comprender el viaje del historiador, se comienza por preguntarse: “¿qué es lo que hace, pues, el viajar?” La respuesta no puede ser una mera definición, sino una investigación conceptual, una dialéctica que nos interroga a nosotros mismos por el sentido que percibimos en los fenómenos que asociamos a la idea de viajar. El juego del lenguaje propio del historiador fenomenólogo se revela en la búsqueda (su propio viaje) que debe avanzar por la polisemia de un término, no para alcanzar una significación unívoca, o sólo para descubrir la más apropiada para el contexto, sino para vivificar las palabras y hacer realmente hablante al lenguaje. Así, la búsqueda del concepto pasa por el nomadismo, las embajadas, las peregrinaciones y la vagancia, en pos de un tipo espacial de movimiento por el espacio que llamamos en *sentido propio* “viajar”, para así dar cuenta finalmente de la distancia de la idea griega y nuestro concepto “degradado en nuestros días hasta *eso* sin personalidad que es y se llama turista” [Gaos, 1991: 71].

Ese camino no es un agregado a la investigación posterior, es el verdadero núcleo de la intención de historiar, afirmación que se aplica por igual a Heródoto y a Gaos pensando sobre Heródoto. La actividad de ambos no se entiende si no comprendemos primero la “gira por puro afán de ver y saber.” Esta caracterización del viaje que incluye el afrontar riesgos e incomodidades, *esfuerzo* en un sentido muy primigenio, para acercarse a los otros y, en esa convivencia “inquisitiva y desinteresada”, buscar comprender un evento memorable. Crear conocimiento es descubrir *las palabras que persisten en el tiempo* y que son el sustento de la actividad científica. Con el análisis del espacio y la fenomenología del concepto de viaje,

medio y destino para comprender los orígenes griegos de la historia y nuestra actividad intentando comprender-la y comprender-nos, se ejemplifica el modelo para historiar que practica Gaos:

aprovechamos la ocasión para fijar la atención sobre este caso y ejemplo de la efectiva *conjunción de un método de interpretación de expresiones históricas y el método fenomenológico*. A este último toca suministrar las bases últimas para la inteligencia de los fenómenos históricos conocidos por su expresión y traducir en términos explícitos esta misma inteligencia. [Gaos, 1991: 72]

Ese modelo teórico se sustenta en la hermenéutica de las expresiones históricas comprendidas desde la fenomenología. La hermenéutica de las expresiones, el primero de esos elementos, se traduce como la recepción del lenguaje a través de testimonios y de la propia memoria del historiador. Ahí, el término *expresión* debe ser comprendido desde el proyecto posterior de Eduardo Nicol de traducirlo tanto por *lógos* como por “unidad” del mundo humano; es la búsqueda externa que se emprende por comprender a los otros seres humanos, comprender que:

El otro no es un ser ajeno, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: [pues] con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. El *otro* es un ser al que llamamos *prójimo*, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Y esta disposición radical es la que determina la *expresión*. [Nicol, 1974: 17]

152

FEBRERO
2016

La hermenéutica de la expresión, en el contexto de la labor histórica, es el intento de captar a los seres humanos del pasado desde sus legados. Ese intento pasa necesariamente por el reconocimiento de sus palabras y por nuestra propia respuesta lingüística. No comprendemos por un mero acto empático, aunque exista un cierto vínculo psicológico del que ya habló Dilthey. Para comprender nombramos, respondemos a los testimonios del pasado formulando palabras significativas, *conceptos*, que intentan hacer justicia a esos testimonios dentro de un contexto particular.

Con la unión de la percepción de un fenómeno y del acto lingüístico al incluirlo en una concepto trabaja la fenomenología de Gaos. Es una fenomenología del concepto histórico, es decir, una autoexploración del acto de nombrar. Ésta comienza por desvincular la palabra de

cualquier uso inmediato, de la primera asociación que se cree correcta precisamente por su aparente espontaneidad, y en cambio busca recorrer la palabra en su polisemia, constatando sus vínculos y equívocos. El ejemplo del concepto de viaje es significativo, no se trata de anticipar un sentido privilegiado al negar la polisemia, tal y como se da en la definición por mera autoridad, ni tampoco sucumbir a la ilusión de que una definición arbitraria puede evitar toda interpretación equívoca. Se trata en principio de reconocer la multiplicidad de significados y las posibles asociaciones como algo propio de toda palabra. Esto sólo es posible desde el uso vivo (vital) del lenguaje, se refiere por tanto a la reinserción del investigador dentro de su comunidad lingüística (no sólo académica). Si se aspira a compartir el conocimiento, a conmemorar, se debe atender al uso común y admitir que todas las palabras no pueden perder su pluralidad de significados sin perder también su expresividad. El camino por los usos de la palabra no es una definición, sino una revitalización. Todo lenguaje transita hacia el agotamiento y en especial el académico pierde pronto su sentido en la ilusión conceptual erudita. Éste es el fenómeno dolorosamente constatado por Karl Löwith cuando afirmó: “Nuestros conceptos se han debilitado y han envejecido tanto que no podemos esperar ningún sostén de ellos” [Löwith, 2007: 15], admitiendo que el aparato conceptual de la Ilustración quedó insuficiente frente a los horrores del siglo XX.

La revitalización de los conceptos es el paso previo para hablar realmente de algo, hay que hacer hablante al lenguaje para que éste pueda referirse a los fenómenos y no sólo a sí mismo por mediación de las definiciones. La experiencia que todo estudiante ha vivido, y que podemos llamar sin menoscabo “escolástica moderna”, al enfrentar a una serie de conceptos petrificados y ajenos a su situación vital y que sólo por un esfuerzo extremo logra arrancarles un poco de su sentido originario, es un proceso que va más allá del ámbito académico; es una situación que afecta a toda expresión. Como acertadamente señaló Gadamer, “la vida siempre va en dirección al anquilosamiento. Lo mismo ocurre con el lenguaje y las palabras. Los portadores de sentido se rebajan a signos funcionales y las oraciones a dogmas vacíos.” [Gadamer, 2002: 314]. Para arrancar el sentido de las palabras de la petrificación y volver a elevarlas a conceptos es necesario volver a pensar en los fenómenos; y en ese punto se cierra el círculo entre hermenéutica de la expresión y fenomenología del concepto, pues la reflexión sobre las palabras no puede avanzar sin cuestionarnos sobre aquello de lo que queremos hablar. Este es el viaje del pensamiento, desde la introspección hasta salir de sí en los otros y de vuelta a casa, en un círculo que no cesa.

El viaje saca al hombre de su vida y medios habituales, sólidos. Le saca de su medio propio. Y es, en consecuencia, particular riesgo. La vida es sentida por el hombre como un viaje. No la sentiría así, si en el vivir no se diera lo insólito, lo impropio, lo amenazador, peligroso y arriesgado [...] El hombre ha sentido que vivir es viajar en un medio impropio, este mundo [...] Ha sentido este mundo, no como tierra firme, sino como elemento fluctuante y en su vida en él, como navegación. [Gaos, 1991: 80]

En búsqueda de algo sólido los seres humanos se arriesgan, concluye Gaos, en una continua lucha para ganar el futuro porque no hay remedio, pues la existencia nos arroja hacia allá siempre. Pero esta búsqueda no es sólo una necesidad, sino una elección. En el reconocimiento de la finitud de la existencia hay algo más que búsqueda de seguridad personal, pues una conciencia histórica madura debe reconocer que no es posible cambiar el destino último de toda vida. Sin embargo, el ser humano tiene prisa: “La urgencia, dinamitante de la finitud de la vida, es uno de los caracteres más notorios.” [Gaos, 1991: 79]. ¿Prisa de qué? De vivir, de hacer y conseguir, de construir seguridad para quienes deseamos proteger. A pesar de la insistencia de Gaos en que es el problema temporal lo que mueve al hombre y por lo mismo tendría prioridad sobre el espacial, su fenomenología del viaje muestra que tiempo y espacio son estructuras “palmarias”. En otras palabras, no sólo nos movemos hacia el futuro, sino también hacia los otros en el espacio. El ser humano sale de sí, arriesga su existencia individual por algo mayor, no sólo nos mueve los intereses y necesidades, sino un afán desinteresado “ajeno a toda utilidad y ambición” en sentido personal. El análisis del espacio de Gaos muestra que el fondo último de nuestra constitución no ha cambiado desde los griegos, la prisa existencial sólo denuncia una búsqueda más frenética pero no distinta, y el existencialista finalmente sólo es un platónico con prisa.

2. La apropiación individual de la conciencia histórica en la lucha contra el positivismo

El método expresivo-conceptual de Gaos se convirtió en el piso de una práctica que hermanó a filósofos e historiadores. Los testimonios de quienes se formaron en él dan cuenta de qué tan importante fue esa peculiar unión de tacto hermenéutico y maestría fenomenológica que enseñó Gaos y cuya práctica historiográfica Eugenio Ímaz llamó “atenerse a una estricta fenomenología histórica” [Ímaz, 1946: 5]. Aunque ese sustrato común se ve reflejado en muchas investigaciones de las distintas disciplinas humanísticas, probablemente el alumno de Gaos que realmente puso a prueba los límites de esa

comprensión historiográfica fue Edmundo O'Gorman, el “*enfant terrible* de la historiografía mexicana” [Ortega y Medina, 2013: 34], como lo llamó Francisco Larroyo.

La obra temprana de O'Gorman está marcada por la polémica permanente, tanto por la revuelta que causó el historicismo en la sociedad mexicana y sobre todo entre los sectores eclesiásticos asociados a la educación superior, las cuales veían en esa filosofía un escepticismo ateo, como aquella otra gran polémica generada por el propio O'Gorman al proponerse como meta personal demoler el positivismo imperante en la academia mexicana de esa época. La polémica sobre el historicismo se repartió en multitud de artículos y debates en vivo, donde el alumno de Gaos hizo gala de su bagaje filosófico y de su formación primera como abogado, misma que le labró una filosa dialéctica; mientras que la lucha contra el positivismo quedó guardada en el testimonio más concreto de su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica en México* (1947).⁶ Aunque el ejemplo más claro de aplicación de una fenomenología histórico-conceptual por O'Gorman está en su obra más conocida *La invención de América* (1958), *Crisis y porvenir* nos aporta tanto una valiosa vista al proceso de conformación de la fenomenología de O'Gorman, como también nos inscribe su problemática en un horizonte mucho más amplio de problemas metodológicos.

Crisis y porvenir se nos presenta como una crítica contra el método positivo de la historiografía académica y sus principales nociones, el “desinterés y [la] imparcialidad.” Como representante más importante de este método se señala a Leopold von Ranke (1795-1886), el cual se vuelve objeto de crítica despiadada y a veces infundada, aunque se reconoce que el historiador alemán se inspiró en otros autores como Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), pero se afirma que “a él [Ranke] principalmente se debe el disfraz perfecto con que en lo sucesivo habrá de presentarse en público la historiografía” [O'Gorman, 2006: 47]. Es en Ranke, y más concretamente con su teoría empírica basada en el trabajo con documentos (ideal científico contrapuesto a la especulación hegeliana que buscaba comprender la historia desde principios teóricos universales), donde se identifica la raíz del positivismo posterior. El “disfraz” que ahí se construye es la pretendida objetividad científica, cuya máxima aspiración consiste en eliminar los elementos especulativos y también subjetivos que existen en el propio historiador. De lo anterior resulta que para lograr un estudio desapasionado de la historia, ésta última debe ser comprendida como una cosa estrictamente limitada al pasado, a aquello “que

6 Utilizo la segunda edición publicada en el año 2006.

no tiene ni puede ya tener influencia sobre la vida” [O'Gorman, 2006: 248]. Al pretender investigar *objetivamente* los hechos, al querer conocer lo que realmente ocurrió y no lo aquello que uno alcanza a entender que ocurrió, se llega a la paradoja de que se debe eliminar la mediación del historiador, pues se identifica al individuo con lo subjetivo. Contra esto, O'Gorman quiso “denunciar el intento -¿será deseo?- de eliminar lo individual subjetivo en el conocimiento histórico” [O'Gorman, 1999: 199].

Para comprender el particular desarrollo de *Crisis y porvenir*, en primer lugar habría que reconocer hasta qué punto la figura de Ranke es un mero espantapájaros que sirve a las necesidades polémicas. El furibundo ataque contra el método de Ranke y el propio reconocimiento de O'Gorman de que existe una distancia entre ese método y la producción historiográfica del alemán, nos muestra que la polémica contra el positivismo mexicano necesita pasar por Ranke pero sin encontrar en él a su verdadero destinatario. Ranke se nos presenta aquí como el gran mentiroso, aquel que ha logrado “engañar a todo el mundo, empezando por sí mismo” [O'Gorman, 2006: 48]. La lucha de O'Gorman contra el positivismo historiográfico, aunque se enfila contra la metodología de Ranke, es en realidad una crítica contra los positivistas mexicanos que habían fundado su legitimidad en la teoría del historiador alemán. Es contra la práctica de sus contemporáneos positivistas que los miembros de la escuela histórica intentaron fundar una nueva historiografía que partiera del reconocimiento del papel del individuo concreto en la formulación del conocimiento histórico. En la medida que ese proyecto se apoya en la misma práctica historiografía que ambos grupos comparten a nivel elemental, se termina por reconocer que “el genuino conocimiento histórico no cambia necesariamente *el contenido de los conocimientos sino que es cambio de perspectiva*” [O'Gorman, 2006: 269] y se termina por aceptar que la obra de Ranke es más rica y sus métodos reales son más complejos que el empirismo ingenuo que enarboló en sus textos teóricos.

Precisamente porque la historiografía es mucho más amplia que el estrecho marco metodológico positivista en que se intentó subsumirla, es por lo que es posible criticar como “inauténtica” esa teoría y su esfuerzo por suprimir la individualidad. Al negar el papel del individuo concreto, la historia se encajona sobre límites muy estrechos; lo anterior es un problema mucho mayor que un simple extravío debido a una mala metodología, pues esa visión de la historia culmina en una deformación de la comprensión de la labor del historiador

que deviene en una producción completamente vana de materiales que no alcanzan el grado de verdadero conocimiento, pero que tienen una peligrosa apertura hacia la manipulación del discurso historiográfico con fines ideológicos. En los puntos anteriores se mezcla un aspecto ontológico, el intento de suprimir al individuo, y uno lingüístico, el del estatus del discurso mismo. Aunque el primero parece ser prioritario, y de hecho en él centró su atención O'Gorman, no por ello dejó de percibir el segundo, y, de hecho, al final es por esa vía donde encontrará un modo de infundir un nuevo espíritu al problema historiográfico en conjunto.

Para intentar suprimir la participación del individuo, el positivismo historiográfico se encerraba en los documentos, tomándolos como la guía objetiva que evitaba los extravíos personalistas. Para poder afirmar algo se debía contar con una fuente de primera mano que sustentara la afirmación. El tomar a los documentos como el único faro de la investigación histórica encierra tanto una fetichización del testimonio reducido a *fuentes de información* como una *cosificación* del lenguaje. Si bien el primer aspecto es el más evidente, O'Gorman mostró que la cosificación abre las puertas a la manipulación ideológica de la historia. Al fincar la legitimidad del conocimiento no en la *posesión* directa de los documentos, los cuales son en su mayor parte públicos gracias a los archivos nacionales, sino en la *posesión de la información* que éstos contienen, las palabras de esos documentos pasa a ser tomado como un ente que reproduce la realidad del pasado; se vuelve un “se dice” impersonal que cancela el vínculo del lenguaje con la percepción de un individuo concreto. Desde ese método, la finalidad de la investigación es reproducir lo que “se dice”. Actividad banal que no lleva más allá de repetir las palabras que ya “se habían dicho antes”:

El argumento supremo es siempre un “así se dice y yo me he sujetado a lo que se dice”. Nada penetra más allá de la palabra; la palabra lo es todo; es a ella a quien se persigue y a ella a quien se descubre; en ella se agota todo impulso de comprensión. Así vemos al historiador lanzarse por un camino sin rumbo y sin meta. Poseionado de una curiosidad sin límite tan claramente manifiesta en la obsesión por lo exhaustivo que lo atormenta, va en busca incesante de nuevos documentos, de nuevas palabras, cuyos hallazgos sirven para alimentar la ilusión de que se está penetrando hasta la raíz de las cosas. [O'Gorman, 2006: 240 y 241]

Al momento de cancelar o desconocer que el documento es el pensamiento de alguien sobre algo y no el acontecimiento mismo, se cae en la circularidad del discurso que sólo se refiere a otros discursos (los de los documentos), pero que carece de parámetros externos para

hablar de la verdad. “Los testimonios se convierten en el objeto de una investigación minuciosa y detectivesca que no es lectura reposada y comprensiva, sino mera 'consulta', en busca de 'datos' aprovechados al servicio de los intereses particularistas y pragmáticos de cada historiador” [O'Gorman, 2006: 234]. Al perder el sustrato real de los actos históricos (el juego de miradas vertido en una conmemoración) y reducir la investigación a compilación de discursos se abre el camino a darle el sesgo deseado a los acontecimientos, acto que se consagra al cubrirse con el manto de la objetividad. “Lo que *se dice* sobre la historia, es la historia, y el pasado es eso que 'se dice' porque así 'se dice' que es” [O'Gorman, 2006: 237]. Creer que la mera guía metodológica documental nos permite ir más allá de las percepciones individuales (como las del propio historiador) es caer en una incomprensión profunda del positivismo y sus límites; como bien señala Gadamer, la escuela histórica fundada sobre esos principios no pasó de una apreciación estética, “este puro abandono a la contemplación de las cosas” [Gadamer, 2001: 269 y 273]; y en tal sentido converge con la máxima del relativismo académico actual obsesionado por la discursividad, al menos como la formuló Hayden White cuando afirmó: “no trataré de decidir si la obra de determinado historiador es un relato mejor, o más correcto, de determinado conjunto de acontecimientos [...] más bien trataré de identificar los componentes estructurales de los relatos” [White, 2001: 13]. En tal sentido, la única diferencia entre el viejo y el nuevo relativismo es el tipo el discurso al que cada uno aspira, pues mientras antaño se añoraba captar el exterior sin adentrarse en el sujeto, ahora se pretende captar el sujeto sin pensar en lo externo al cual éste apunta. Frente a los defensores de ese entonces (y los nostálgicos de ahora) de la objetividad que tildaban al historicismo de relativismo, O'Gorman demuestra la vacuidad del rechazo de la individualidad, con toda su dimensión interna, de la labor científica y su vinculación con el igualmente peligroso olvido de la referencialidad lingüística.

Para superar estos problemas se debe rehabilitar el papel del individuo en la investigación, y, más profundamente, en la historia entendida tanto como actividad académica, como devenir humano. Para ello, O'Gorman regresa a la ontología y se apoya en Heidegger, pero un Heidegger mediado por la traducción al español de *Sein und Zeit* de Gaos y por el comentario de Alphonse De Waelhens. La idea central que guía esa meditación es pensar la “historia [como] existencia humana”. La aprehensión del ser humano y de su historicidad inherente se da desde el concepto heideggeriano de *Sorge* bajo la traducción de Gaos como “cura”. Traducción que ha sido criticada recientemente por preferir un término

extraño en lugar del más inmediato de *cuidado*, como afirma Eduardo Rivera, el más reciente traductor de *Ser y Tiempo*: “Gaos introduce expresiones poco usuales en castellano por razones válidas pero mucho más lejanas y menos importantes que la fluidez y fácil comprensión del lenguaje” [Heidegger, 2002: 428]. A pesar de las dificultades de comprensión, la traducción de Gaos también abre una manera distinta de pensar la obra heideggeriana con resultados interesantes. En la idea de *cura*, O'Gorman creyó ver un puente entre la ontología y la ética, pues la preocupación del individuo por la historia se desprende de la búsqueda de una cura para su mortalidad, la cual sólo se le puede ofrecer históricamente, “se trata de un *recordar* a la existencia su pasado como responsabilidad de 'curarse' de su historicidad y su herencia” [O'Gorman, 2006: 218] o como antes afirmara Gaos: “La historia es un verbo que salva al hombre del tiempo. Ésta es su única utilidad” [Gaos, 1991: 68].

Al subrayar la búsqueda interna del individuo que necesita recurrir a su herencia para erigir una existencia auténtica, para no quedar “como una hoja a merced del viento” [O'Gorman, 2006: 237], O'Gorman traslada el problema de la abstracta ontología de Heidegger hacia los problemas prácticos del historiador. Aunque dicho terreno es ajeno a las preocupaciones principales del existencialismo alemán,⁷ la vía de O'Gorman se funda en una interpretación legítima en cuanto a que es una implicación posible de la ontología heideggeriana. La comprensión de la historicidad pasa entonces por entender primero el sentido en que se usa la palabra “nuestra” de la frase “nuestra historia”. Los dos principales formas que brotan de esa palabra es pensarla como posesión, en el sentido de poseer un objeto material, o como vinculación, por ejemplo, cuando se habla de *nuestro* pensamiento o de *nuestra* familia. Desde el primer sentido, podemos hacer uso de la historia a nuestro arbitrio, aun sin saber qué es exactamente la historia. El segundo sentido es calificarla de nuestra en tanto que es producto de nuestros actos, en ese sentido es nuestra de la misma forma que son nuestros los recuerdos o las vivencias que experimentamos todos los días. “Esta forma de considerar lo presente como *ser objetivo* del que se predica el atributo 'nuestro', pero el profundo sentido de que es nuestro en cuanto que es humano, y no en el sentido externo y superficial de que nos pertenece en propiedad” [O'Gorman, 2006: 203]. A partir de la significación apropiada del calificativo “nuestro” se desprende la caracterización que intenta O'Gorman de una práctica historiográfica que haga justicia a esa verdad. Desde

7 “Como se sabe, Heidegger rechazó aceptar la demanda muchas veces dirigida a él de «escribir una ética»”. Hans-George Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 183.

esa perspectiva, la historiografía tradicional es vista como una huida de la historicidad personal al negar el vínculo primero del hombre con lo histórico. Al huir del vínculo con el pasado se intenta negar la conexión del individuo con su propia mortalidad:

Recuérdese que gracias a la convicción de que el pasado no tiene ninguna influencia sobre la vida, es posible enajenar al hombre de su pasado hasta el punto de llegar a concebir la historia como algo que *le sucede*. Pues bien, semejante rechazo de la propia historicidad, ese peculiar y ontológico olvido (la historiografía como ciencia que enseña a olvidarnos de nosotros mismos) no es sino olvido de la propia mortalidad. Si se llega a pensar que la historia le viene al hombre de fuera, es porque, más profundamente, se cree lo propio de la muerte. La muerte no será, entonces, lo nuestro, lo que somos, sino algo que *nos sucede*. Es un *suceso* más, algo que le pasa al hombre; en definitiva, un accidente que, si bien hasta ahora parece inevitable, la ciencia (así se espera) acabará por conjurar. [O'Gorman, 2006: 246]

Contra esa huida, O'Gorman adopta una actitud paralela a Unamuno, al intentar obligar al ser humano a hacer frente a la desesperación de su propia mortalidad.⁸ Si ha de surgir conocimiento auténtico, se debe contemplar la historia como lo que sí es, como la actividad de seres mortales semejantes al propio historiador; el fin último de la historia es entonces “revelarse a la existencia su propia historicidad” [O'Gorman, 2006: 217]. Sin embargo, el fondo de dicha actitud heroica no es claro; la propia perspectiva ética presenta una paradoja, pues no se comprende por qué es mejor para el individuo (sujeto de la acción para O'Gorman) enfrentar la mortalidad y no huir de ella. Esto evidentemente no se puede justificar si pensamos a la ética sólo como la búsqueda de la felicidad personal, como bien señaló Nietzsche, si sólo pensamos en encontrar felicidad entonces el olvido puede ser incluso más beneficioso que el recuerdo, pues “al mismo tiempo que el hombre dice 'me acuerdo', envidia al animal que olvida inmediatamente mientras observa cómo ese instante presente llega a morir realmente, vuelve a hundirse en la niebla y en la noche desapareciendo para siempre” [Nietzsche, 1999: 41]. Es entonces igualmente posible concebir a ambos, conocimiento y olvido, como *cura* del peso de la propia historicidad; y cada individuo debería elegir lo más apropiado para él.

Aunque a nivel individual existe la opción anterior; en el terreno de la ética, el compromiso del historiador con su entorno marca un rumbo definido hacia el reconocimiento

8 Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, p. 58.

del pasado y no a su olvido. Precisamente hacia ese terreno es a donde O'Gorman busca llevar a su discusión. La preocupación ética es el fondo profundo de la polémica sobre los métodos y la crisis de la ciencia histórica; lo que O'Gorman se empeñaba en superar era precisamente una forma de historiar que ha producido información vana y manipulable y no verdadero conocimiento. La búsqueda de un firme terreno para lograr esa superación pasa por no abandonarse a las preocupaciones personales y tampoco caer en la vacía objetividad del documento. El intento de ganar “autonomía” sin caer “en el ciego libertinaje” [O'Gorman, 2006: 207], lleva a postular una toma de conciencia del historiador como individuo y de su deber, de “no aparentar falsedades”. Desde esa perspectiva, la fundamentación de un conocimiento histórico pasa por la formación de una adecuada conciencia histórica. Lo anterior es una especie de retorno a las raíces hegelianas del historicismo. Se debe reconocer que para este propósito la ontología de Heidegger no basta, ésta sólo permite mostrar la profundidad de la búsqueda historiográfica en cuanto ésta desvela la historicidad humana, pero cualquier intento de encontrar un camino, desde esa ontología hacia una ciencia histórica donde se reconozca toda la sociedad, choca precisamente con la autonomía del individuo.

Son las preocupaciones del historiador en cuanto individuo y, por ende, ser humano finito, las que lo han llevado a sumergirse en el ámbito histórico para descubrir sus raíces y dotar de sentido a su breve existencia; en tal sentido se podría esperar que sus investigaciones busquen responder sus propias preguntas, pero nada parece asegurar que éstas sean también las preguntas de los miembros de su sociedad. La misma base ontológica que usa O'Gorman para mostrar la necesidad de la historia parece limitarlo en su búsqueda de un conocimiento objetivo y auténtico. Para superar la aporía se apoya en un idealismo de corte hegeliano, el cual le permite fundar la legitimidad del conocimiento sin abandonar la base subjetiva, en tanto que se comprende ésta como individual. Por principio de cuentas se reconoce que la historia surge de los individuos concretos, se piensa la historia como producto de la actividad humana, como ya la había pensado Gianbattista Vico: “Conviene notar que la razón decisiva de que sea siquiera posible semejante ciencia histórica es porque, en definitiva, la existencia humana es capaz de conocerse a sí misma [...] El hombre es capaz de aprehender la historia, *porque es histórico*” [O'Gorman, 2006: 189 y 190]. Esa actividad no es pura existencia biológica, sino existencia significativa, consecuencia y causa de la actividad espiritual. El reconocimiento del espíritu subjetivo en la actividad histórica es para O'Gorman el primer momento de la creación del conocimiento, el segundo es la mediación de ese reconocimiento

hacia la autoconciencia, es un auto-conocimiento o “saber de sí mismo”, como repite varias veces el texto. El proceso anterior no está exento de ruptura, pues el sujeto debe comenzar por refutar la idea de que existe un mundo histórico ya formado. Lo histórico no se puede entender “como un ambiente” donde está inserto el individuo, sino como el producto de la actividad de los seres humanos. Esto lo entiende O'Gorman con particular radicalidad, el mundo histórico “le es extraño y ajeno” si el sujeto no lo piensa como suyo, como su actividad, en contraste “la existencia auténtica supone un ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia” [O'Gorman, 2006: 207].

Mostramos entonces que el auténtico paso de la perspectiva práctica a la teórica nos pone en presencia de un ser objetivo que ya no es aquel ser objetivo (“lo pasado”) de la ciencia histórica tradicional, heterogéneo, cadavérico y ajeno a nuestras vidas, sino un ser objetivo (“nuestro pasado”) del cual se dice que es humano o relativo al hombre. Pues bien, en esa manera de objetivación consiste, justamente, el auténtico descubrimiento de la historia como realidad existente. [O'Gorman, 2006: 268]

Desde esa perspectiva, la objetividad se entiende como reconocer el elemento humano en todos los aspectos de la historiografía. Sólo cuando la conciencia histórica alcanza tal comprensión es posible identificar que el mundo histórico no es una suma de sucesos aleatorios y acciones consumadas. Si nos pensamos como cosas, entonces también encontraremos cosas en ese mundo histórico, construidas desde nuestra impropia autoconciencia y, por ende, esos mismos objetos se nos muestran como otros (pseudo) sujetos con propiedades humanas pero, a la vez, ajenos a nuestra existencia concreta:

Tales por ejemplo, las “naciones”, los “gobiernos”, las “instituciones”, las “épocas”, los “estilos y géneros literarios”, las “ideas”, “América”, la “cultura de Occidente” o el “renacimiento”. Entes imaginarios de quienes, para confusión irremediable, se dice y piensa que nacen, se desarrollan y mueren, y aun llegan a decirse que gozan o padecen, que aman u odian. La historia así constituida pese al uso y abuso de las metáforas sacadas de la biología, por una simple serie ordenada del marco espacio-temporal matemático, homogéneo, e indiferente, de “sucesos” cumplidos y que, puesto que “han pasado”, ya “no existen” [O'Gorman, 2006: 267].

La fenomenología del concepto en O'Gorman se caracteriza por ser un medio para reconocer la humanidad que se oculta y oscurece detrás de los objetos históricos. Esta

fenomenología es opuesta a la ilusión conceptual, la supuesta universalidad dada en las palabras desconectadas de los fenómenos concretos. La ilusión del positivismo consiste en la falsa creencia de que el conocimiento está ya hecho, como cuando en la historiografía se piensa que el pasado está en los documentos o en los libros; al final de cuentas esta ilusión es la de confundir discurso, conocimiento y conceptos y creer que son equivalentes. En tal sentido, O'Gorman asume la misma tarea que antes se propusiera Hegel, no tanto “*das Individuum aus der unmittelbaren sinnliche Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu mache, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen als das sinnliche Dasein*”⁹ [Hegel, 2011: §28]. La fenomenología de O'Gorman sigue ese análisis del concepto, una auténtica lectura, “lectura reposada y comprensiva”, pero sólo en la medida que el concepto pasa por la absoluta mediación de la conciencia. Como en Hegel, “lo que determina el desarrollo dialéctico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que en cada una de estas determinaciones del pensamiento se piensa a sí el 'sí mismo' de la autoconciencia” [Gadamer, 2005: 19]. Es en la conciencia histórica del historiador, y por ende del individuo, en la medida que ella se reconoce en el pasado y en tal sentido lo convierte en autoconciencia, que O'Gorman proyecta la posibilidad de un conocimiento histórico legítimo.

Desde tal conciencia, el choque con la tradición es inevitable. La conciencia histórica debe librarse de la tutela inmediata de la tradición en que fue formada y pasar a ésta por el tamiz de la reflexión. Dicho proceso, que no es ajeno a Hegel, en O'Gorman alcanza una peculiar radicalidad debido a su ontología del individuo que en cierta forma ha desconocido las bases comunes sociales. Así O'Gorman puede afirmar respecto a las fuentes documentales que “el verdadero historiador emplea las que le venga en gana” [O'Gorman, 2006: 263]. Desde esta epistemología, el historiador se ha quedado solo, no puede recurrir más que a sí mismo para reconstruir la realidad en “el momento temeroso de reflexionar a solas consigo mismo y acerca de sí mismo” [O'Gorman, 2006: 244], pues las “cosas no tienen verdad”. El conocimiento histórico se presenta entonces como “posibilidades reales elegidas, entre

9 “Purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez, que hacer fluir a la existencia sensible” [Hegel, 2002: 24].

muchas, para actuar” [O'Gorman, 2006: 214] y el interés del historiador está en entrever “lo repetible”, en un sentido de ejemplo para la vida. Incluso O'Gorman llega a hablar de la búsqueda de “ejemplos y héroes que imitar”. Esta desconexión del individuo con lo social es consecuencia de la prioridad absoluta del primero, lo cual sobreviene, como señaló Adorno, cuando “el espíritu es equiparado sin reservas al sujeto, su portador, sin que haya reconocimiento de su independencia y autonomía” [Adorno, 1993: 119]. Sólo desde esa individualidad aislada se puede entonces creer que existen “vías de acceso a la realidad que están más allá de las palabras” [O'Gorman, 2006: 261], lo cual haría inútil la labor social del historiador si por la sentencia anterior se entiende un ir más allá del lenguaje.

Sólo por esta desconexión entre el individuo y la base común (lo social) es que O'Gorman puede postular que la labor del historiador consiste en “dominar” y “determinar en cualquier instante la 'situación'”. Sin embargo, al final la *situación* se impone contra esa falsa creencia, no somos nosotros los que determinamos la situación sino que es ella quien nos determina a nosotros. La creencia de que es opcional participar de la tradición, de que “en una palabra, [que] *la verdadera ciencia de la historia puede partir de la tradición historiográfica, es decir, de la no-verdad histórica*” [O'Gorman, 2006: 259], como si esto fuera sólo otra posibilidad de la existencia, es una lectura precipitada de una inapropiada conciencia histórica. Se confunde entonces el sentido de *lo objetivo*, se piensa a éste sólo como formulación externa de la subjetividad y no como necesidad reconocida colectivamente. Al perder ese sentido de la apropiación, la conciencia histórica se arroja a la ilusión de que el individuo puede poseer lo espiritual y determinar desde sí mismo el valor de las cosas. Sin embargo, el propio O'Gorman reconoce que el historiador no trabaja en el vacío, sino que “está en una situación desde donde, a través de los intermediarios y la tradición, se pone en contacto con la realidad, su realidad histórica, y se reconoce en ella al revelar su estructura” [O'Gorman, 2006: 261].

El producto final de esa conciencia histórica radicalmente subjetiva fue la nueva historiografía o *historiología*, neologismo acuñado por el propio O'Gorman para intentar marcar una nueva etapa en los estudios históricos. Proyecto ciertamente condenado de antemano, no por la falta de seguidores, cuando más imitadores más o menos críticos, sino por el fallo fundamental de desechar el pasado de la propia historiografía y tildarlo de “mentira”. Esa prisa por lograr resultados, la cual nos transmite incluso en la violencia de

intentar construir un concepto sin referente anterior (en lugar de partir de una lectura “lectura reposada y comprensiva”) y que culmina en una instrumentación del lenguaje. La propia fenomenología, tan hábilmente usada para criticar la idea de América, está ausente de este intento demasiado unilateral de la conciencia histórica de escapar a su propia historicidad. Al final, la historiología quedó como una parcela segmentada del quehacer historiográfico, caracterizada por una reflexión existencial ajena a la labor cotidiana del historiador corriente. Esa distancia entre teoría y práctica preserva muchos de los problemas denunciados, pues la forma de historiar de O'Gorman quedó como una práctica esotérica para iniciados. Intentando liberar a la conciencia histórica de las cadenas miserables del fetichismo documental, se terminó por aislar al individuo que se buscaba reintegrar al mundo histórico. Una historiografía que buscara hacer justicia al pasado y resolver el problema ético debía entonces retornar y tratar de comprender ese suelo común anterior al individuo, volver a pensar el mundo histórico no como lo impropio, sino como lo propio desde donde surge la conciencia.

3. El retorno al espíritu objetivo

La labor polémica de O'Gorman logró consolidar un legítimo lugar para el historicismo y para la escuela histórica mexicana. En el nuevo nicho historicista, la labor historiográfica de su discípulo Juan Antonio Ortega y Medina se nos presenta como un regreso más reposado a la docencia, sin estar ya sometido a las interminables disputas de sus maestros. Las obras de Ortega y Medina son el producto de una época menos tormentosa pero no menos atareada. Las ideas heredadas de Gaos y O'Gorman, especialmente el tema del espacio como entidad social, se convirtieron en un tema prioritario que debía pasar de la teoría y encontrar aplicación en la comprensión de fenómenos concretos del pasado. La historiografía mexicana de esa época se propuso volver a pensar en la situación del historiador en su espacialidad concreta (la del ser de América para los nacidos y formados en esas tierras), desde la cual se abre la conciencia histórica al mundo. Ese planteamiento cayó muchas veces en un provincialismo abyecto, al segmentar la historia universal en una parcela considerada propia, pero cuando no se abusó del mismo también permitió reivindicar rasgos propios. Sin buscar polémica, la contribución de Ortega y Medina a la historiografía hizo patente que el individuo participa de una época, y en ese sentido, su espacio concreto no sólo es su localidad o su nación, sino la historia universal. La temática principal de este pensador fue estudiar los problemas religiosos constitutivos de la modernidad, y a través de ellos buscó

captar los vínculos propios de la espacialidad, aquellos que conforman lo social. Al afirmar la prioridad de esos vínculos, el reto de Ortega era explicar cómo se puede constituir un conocimiento válido desde una conciencia histórica que está condicionada por el entramado social. El camino pasaba entonces por “comprender la idea de una objetividad propia de lo espiritual” [Adorno, 1993: 119]. El modelo sociológico, en especial el de los hermanos Weber, le permitió plantear el problema en términos no individuales, sin por ello abandonar la reflexión filosófica sobre la historia que proviene de Hegel, no sólo desde Dilthey y Heidegger como hicieran Gaos y O'Gorman, sino también desde Marx y Troeltsch.

Gracias al momento más medurado que experimentó como académico, Ortega y Medina pudo explorar sus inquietudes particulares nacidas de su experiencia vital como combatiente de la república española. Su motivación profunda fue la marca clara que dejó la derrota dolorosa de una causa considerada justa para la mayoría y sobre la cual Erich Hobsbawm pudo decir todavía al finalizar el siglo XX que “para muchos de los que hemos sobrevivido es la única causa política que, incluso en retrospectiva, nos parece tan pura y convincente como en 1936” [Hobsbawm, 2000: 165]. Profesor por vocación, el joven Ortega y Medina adoptó como primer modelo teórico un marxismo en una versión no muy profunda y más de manual, pero que le sirvió para proyectar la trascendencia de la causa por la cual combatió. El fracaso de la república española derrumbó la mayor parte de sus expectativas; se puede decir sin menoscabo de su calidad como investigador que la mayor parte de su obra fue un intento de explicarse a sí mismo el fracaso de ese proyecto político y social. Al ingresar al historicismo bajo la tutela de O'Gorman, Ortega y Medina descubrió una nueva vía teórica para plantear sus dudas, la cual buscó fusionar con su anterior bagaje; el resultado maduro de esa amalgama fue la construcción de un historicismo social con fuerte presencia de materialismo histórico. Como ejemplo de sus primeros pasos teóricos nos ha quedado *Ensayo sobre la conquista española* (1943), explicación de las motivaciones religiosas implícitas en la conquista de América, construida bajo un marxismo esquemático, que ya muestra lo que serían sus principales intereses, en especial el enlazar el estudio de la religiosidad de la modernidad temprana con el desarrollo político del mundo anglosajón e hispánico, así como la recreación de ambos en América.

Los primeros grandes libros de Ortega y Medina, *Reforma y modernidad* (1952),¹⁰ y *Destino manifiesto* (1972), estudian la teología protestante y su transformación en una ideología secular, tratando siempre de comprender el correlato hispano de esa época y de explicar su “fracaso”. Como afirma en el prólogo de *Reforma y modernidad*: “Por consiguiente el estudio de la reforma al par que explica el éxito de los países de origen germánico de Occidente, nos sirve para aclarar el fracaso de los de origen latino que permanecieron católicos; y dentro de éstos especialmente España” [Ortega y Medina, 2013: 40]. Desde esa perspectiva, los países latinos se conciben como una forma de antimodernidad, una vía alterna y en cierta forma condenada de ser histórico que se desarrolla “no por casualidad ni por cortedad de luces”. La gran pregunta que rondará en esos escritos es qué impulsó a los individuos de esas naciones a adoptar esa sociedad “misonéista”, jerárquica y tradicionalista, en lugar de adherirse a la libertad económica del individuo. En contraste con esa temprana valoración negativa del mundo latino, en su obra ya más madura *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico* (1981), Ortega retorna a las estructuras económicas de los imperios español e inglés, y con una mirada más crítica descubre con sorpresa las múltiples conexiones que los enlazaban. Estas conexiones le ayudan a concebir un proceso histórico más integrado y plural, admitiendo que las fuerzas sociales no se mueven por una única causa, y por ello no se puede prever de forma absoluta los resultados de determinadas decisiones.

Las fuerzas sociales condicionan pero también surgen de los individuos, aparente paradoja que Ortega y Medina sopesó constantemente y que guió sus investigaciones sobre todo acerca del fenómeno religioso. Aunque con distintos matices, Ortega y Medina sostuvo desde el principio la importancia del proceso religioso para entender el significado de lo espiritual. La idea central de que “en la Reforma está la clave de la modernidad” atraviesa toda su obra. Al problema religioso como expresión de una profunda necesidad espiritual de los individuos se suma la ontología propuesta por O'Gorman que sirve como un hilo conductor para empezar a comprender las profundas conexiones sociales que atraviesan y condicionan al individuo. Desde esa perspectiva, la historicidad no sólo es un rasgo definitorio del ser humano, sino también un rasgo constitutivo. La diversidad cultural y, con ella, los rasgos de cada época son reconocibles en los individuos, pero no reducibles a la mera

10 Utilizo la edición de 2013 de ambos de las *Obras* de Ortega y Medina editadas por María Cristina González y Alicia Mayer.

suma de caracteres. Los rasgos de cada cultura sólo se explican a través del proceso compartido por los integrantes de un mismo grupo, una nación, una época. Así, aunque todos los seres humanos comparten una ontología básica común, se pueden explicar las profundas diferencias de las visiones del mundo, por ejemplo, de los griegos y de los modernos, pues “distintas eran las necesidades del griego comparadas con las del hombre del Renacimiento; diversas sociedades respectivas, la economía, los valores, la política, el credo religioso, los apetitos, todo” [Ortega y Medina, 2013: 158]. Entre esas características la religión es pensada como una necesidad que, si bien se materializa en un culto, va más allá de lo material y también de sus integrantes particulares, hasta convertirse en un *pathos* conjunto.

Esa manera de pensar el mundo histórico tiene un eco en la forma en que se piensa la labor del historiador. El objetivo de Ortega y Medina como historiador en sus propias palabras era “tener un bagaje espiritual para acompañar y entender al hombre moderno a lo largo de su gran aventura secularizadora y pragmática” [Ortega y Medina, 2013: 41]. Al ser humano moderno es posible comprenderlo debido a su ontología común, pero sus rasgos particulares sólo pueden ser descubiertos si se logra comprender primero el marco espiritual desde el cual se desarrolla su conciencia propia. En tal sentido, la conciencia histórica ya no se equipara primariamente a la del individuo, sino que necesita comprenderse desde el conjunto de los compañeros de destino formados en las mismas experiencias y con las mismas necesidades espirituales. Aunque aquí se piensa la conciencia histórica también como “cura”, se admite también que ésta está condicionada por la estructura social que forma espiritualmente al ser del ser humano. Con ello da un giro al historicismo de sus antecesores, y aunque su reflexión teórica carece de la profundidad filosófica de Gaos o de la fuerza de O'Gorman, su alcance comprensivo rebasa por mucho el personalismo del primero y el individualismo del segundo, pues al ser capaz de reconocer los vínculos sociales determinantes de la propia historicidad se establece una verdadera posibilidad de hacer historia universal.

En la prioridad de lo social está la universalización concreta de la preocupación histórica, tanto en su proyección hacia la totalidad del pasado, como en su concreción en el presente a través de la actividad del historiador. La ilusión de que el individuo se hace a sí mismo, que forma su propia conciencia, oscurece las conexiones de su existencia, al igual que da pie a la falsa idea de que los productos de su trabajo (incluido el intelectual) no pueden ser

comprendidos más que fragmentariamente por el resto de la sociedad. De la misma forma, la ilusión académica de que podemos trascender (diferente a comprender) el proceso histórico del cual formamos parte y emanciparnos de su condicionamiento mediante una conciencia histórica es un producto histórico. Como explicó Adorno, “no nos hacemos hombres libres a medida que nos realizamos a nosotros mismos – según reza una horrible frase- como individuos, sino en la medida en que salimos de nosotros mismos, vamos al encuentro de los demás y, en cierto sentido, confiamos en ellos” [Adorno, 1993: 137]. Así, al mismo tiempo que se reconoce la prioridad de lo social, se explica la aparente suficiencia del individuo, pues el individualismo moderno es un fenómeno cultural de una época, construcción histórica que nos condiciona pero no determina nuestra comprensión del pasado.

Precisamente uno de los grandes temas de Ortega y Medina fue rastrear la construcción del individualismo moderno. Es en la rama protestante de la Reforma donde se advierten las primeras manifestaciones claras del fenómeno tal y como sigue vigente en la ideología capitalista:

El hombre reformado, el nuevo creyente sólo concede a Dios el derecho legítimo de interiorizarlo; únicamente Dios tiene la autoridad sobre el espíritu. Por eso el hombre es frente a los otros libre, independiente, el ejercicio de su juicio privado desembocaría en la libertad, de la misma manera que el sacerdocio universal lo hará en la igualdad. [Ortega y Medina, 2013: 153]

Sin ser religioso él mismo (y quizás por eso), la peculiar sensibilidad de Ortega y Medina le permitió advertir en el fenómeno religioso las fibras morales propias de los individuos modernos y, al mismo tiempo, denunciar la deformación de la idea de espíritu que opera en el científico si se acepta sin crítica la versión actual de esa ideología secular. Pero incluso antes de que se dieran estos efectos, Ortega y Medina advirtió que lo religioso forma un sustrato autónomo, una fuerza social objetiva que moldea el proceso histórico. Gracias a esa comprensión, el historicismo transita desde el terreno de la ontología al de la sociología, comprendiendo el proceso en que está inserta la conciencia histórica no sólo desde la inmediatez y aparente suficiencia de la autoconciencia, sino desde la multiplicidad concreta de la cultura. El historicismo social hereda de O'Gorman la idea de ver la historia como el campo de los seres humanos concretos con sus necesidades, pero corrige al maestro al denotar que los seres humanos realmente concretos no son individuos aislados. La historicidad se

comprende así, no desde un nominalismo que permite al historiador la “segregación de hechos” [O'Gorman, 2006: 207], parcelas de la realidad desde sus intereses, sino desde la base de un pasado común que unifica y condiciona la actividad histórica.

La inversión del historicismo social, análoga a la de Marx, consistió en poner en la base de la visión del pasado a la actividad social y material del ser humano, y, en cambio, a la estructura de ideas contenidas en la conciencia como mediada (aunque también condicionante). Así en *El conflicto anglo-español* escribe Ortega y Medina dialogando con su maestro que:

Podría pensarse, como lo ha hecho Edmundo O'Gorman, a título de posibilidad, que el conflicto hispano-inglés del siglo XVI fue necesaria cuanto ineludible oposición dialéctica entre tesis hispánica misoneísta y la antítesis británica modernista, forjadora de la síntesis o desarrollo de la cultura occidental; pero la explicación metafísica hegeliana, con todo y ser tan aguda, no quiere tomar en cuenta el famoso volteo marxista de la dialéctica tradicional, en virtud de cual, lo que parecía ser un conflicto de ideas es real, material e históricamente una pugna entre intereses concretos, los cuales fueron, en definitiva, los que determinaron los papeles históricos respectivos. [Ortega y Medina, 1994: 11]

La inversión materialista abre la posibilidad de criticar la supuesta libertad de la conciencia histórica para “dominar a sabiendas y determinar en cualquier instante la 'situación'” [O'Gorman, 2006: 211]. Aunque también presenta el regreso a un inquietante problema de relativismo, pues si la fenomenología idealista de O'Gorman se apoyaba en la conciencia histórica liberada como un medio para alcanzar el conocimiento objetivo, la mediación social del individuo implica que el saber que éste construye siempre se presenta igualmente mediado. El historicismo sociológico debía entonces explicar cómo era posible alcanzar un saber objetivo desde una conciencia condicionada ella misma por su propia historicidad y también reasignar un papel al método fenomenológico desde el nuevo panorama social recién descubierto.

Para dar coherencia a su propuesta teórica, Ortega y Medina hace un regreso a lo que fuera el campo de batalla de la polémica sobre el historicismo: la teoría de la historia de los alemanes, en especial la de Ranke. En el pequeño libro *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana* (1980), se señala que en la teoría de Ranke está la raíz de la moderna escuela histórica, y por ello es un punto crucial del desarrollo historiográfico cuyo

rendimiento se extiende incluso en el presente. La misma “cura” que se aplicara al regresar al fenómeno religioso moderno como un medio de comprender su historia vital del siglo XX, se aplica al retornar a las bases de la teoría del historicismo prusiano para comprender la polémica historicista. Pero esa vuelta a Ranke también se presenta como una oportunidad para pensar y clarificar un concepto básico para una fenomenología que parte y se aplica al campo social, la idea de un espíritu objetivo que pudiera dar cuenta de las fuerzas sociales como expresión de una racionalidad comprensible a la conciencia. Para llegar a Ranke, Ortega y Medina sigue la idea básica del historicismo de Gaos de hacer una filosofía de la filosofía, que es equivalente a una historia de la filosofía. Para llegar a la teoría de la historia de Ranke se debe pasar por el idealismo alemán, señalando su enlace con la Reforma protestante, y continuar hasta Marx y Comte.

Este viaje por la historia de la teoría es también un viaje por la construcción del concepto de objetividad. Es en Schelling donde se reconoce un aporte con plena vigencia en la comprensión de la historicidad social, cuando afirmó que “la naturaleza y la historia (ésta en cuanto manifestación del espíritu) constituyen dos reinos de inteligibilidad que se manifiestan en el Absoluto, aunque [...] lo encarnan de modos distintos” [Ortega y Medina, 1980: 24]. Sin embargo, Ortega y Medina considera que este planteamiento no supera realmente el dualismo protestante del pecado (pasiones) y redención (racionalidad), en tanto que necesita de un Absoluto que sostenga el proceso. Una idea más completa del ser humano sería la posterior de Hegel, al ser el primero en plantear la racionalidad de las pasiones. “De esta suerte, el nuevo historiador filósofo estará interesado en saber lo que *persiguen* las gentes que actuaron en tales o cuales hechos y no tan sólo lo que *hicieron*; porque en definitiva, los hechos históricos no pueden ni deben ser entendidos como puro acontecer” [Ortega y Medina, 1980: 26]. Aunque se reconoce el aporte de Hegel de abrir el campo completo del devenir al estudio racional de la investigación histórica, también se denuncia que tanto la primacía teológica que está sosteniendo todos los sistemas del idealismo alemán, como la teleología implícita, simplifican ambas la rica pluralidad apenas ganada. La crítica a Hegel vale para todo el idealismo en tanto se reconoce que en su sistema se recuperan los momentos anteriores. “El método hegeliano es dinámico, dialéctico en un principio, pero congelante y estático en su evolución final como lo muestra la historia de la filosofía en la que se revela finalmente la verdad espiritual de la Idea Absoluta o síntesis del espíritu subjetivo y objetivo que se despliegan y manifiestan en la historia” [Ortega y Medina, 1980: 27]. Ese recurso al

absoluto constituye la “recaída teológica” de la teoría de la historia, pues en el intento de superar el *servum arbitrium* luterano para así ganar la posibilidad de estudiar todo lo real, se proclama la libertad del ser humano sólo en la medida que es completamente racional y por ello un ente abstracto. Para el idealismo, hacer comprensible el proceso histórico, idealmente racional pero realmente construido por seres que son tanto racionales como irracionales, requiere de un apoyo teológico que sostenga la racionalidad del conjunto. Así, los idealistas alemanes “imaginan la historia de la humanidad como un gigantesco guiñol, cuyos hilos invisibles mueve el Dios-naturaleza y es donde los hombres creen actuar con libertad, autónomamente, cuando de hecho son meros títeres apasionados” [Ortega y Medina, 1980: 29].

El trayecto por la “criptoteología alemana” muestra la dificultad de postular la racionalidad de la historia sin un director de la misma que sea igualmente racional. Así se llega a la aparente paradoja de optar entre diseccionar al ser humano de sus pasiones, así como la exclusión de las mismas para conservar la racionalidad de la historia (como con la astucia de la razón hegeliana) o, lo opuesto, excluir la racionalidad del proceso en tanto lo conforman seres irracionales. Por el primer camino se llega así “a un hombre general, privado ya de su cogollo de irracionalidad, a un hombre desprovisto de lo que más entrañablemente le pertenece y autentifica: sus pasiones” [*Ibid*]. Por el segundo sendero ni siquiera habría historia científica. Para recuperar al ser humano auténtico, “hombre de carne, hueso y espíritu, como decía Goethe y repetirá Unamuno”, Ortega y Medina reconoce la necesidad de no definir la objetividad desde el idealismo subjetivo, sino desde las bases materiales. La superación de la parcialidad idealista por el materialismo pasaba por reconocer factores concretos que universalizaran el proceso histórico, sin recurrir a la polarización del ser humano o a postular un ente superior.

La consigna con la que la nueva aventura histórica dará comienzo será la recuperación del hombre concreto con sus sentidos, sentimientos, pasiones, debilidades y grandezas. Este rescate del hombre ha de ir acompañado de una nueva comprensión totalitaria del proceso histórico. Lo que para el idealismo fue una empresa imposible, puesto que rescatar al hombre individual significaba para él renunciar a una historia totalizante, lo llevará a cabo las nuevas corrientes historiográficas: hallar sentido a la historia sin destruir el sentido del propio individuo. Hay que interpretar la historia del hombre a partir del hombre mismo. [Ortega y Medina, 1980: 29 y 30]

Sin embargo, el reconocimiento de las necesidades concretas materiales del ser humano no basta para comprender el proceso histórico. Sin una idea propia de objetividad se termina en un materialismo craso como el de Feuerbach, donde se reniega del dogmatismo religioso y se termina con un culto a la humanidad. En la teoría de Marx reconoce Ortega y Medina un modelo más amplio y comprensivo, sin dejar de señalar sus particularidades ideológicas, como su mesianismo, como también señalara Löwith. De la exposición de Marx se rescata especialmente el concepto de “estructura legal”:

El espíritu [subjetivo] no determina el proceso histórico ni las relaciones económicas y sociales, sino que éstas, en cuanto constituyen la *estructura* legal de la historia, son el factor determinante, si bien no único. Ahora bien, el *homo oeconomicus* es para el marxismo una realidad *tendencial* y no una facción; es el correlato histórico conceptual de la estructura capitalista, dependiente de ella, y no posee una consistencia humana intemporal, metafísica, válida para toda época y sociedad. Conviene sostener, como lo hace el marxista Gramsci en sus *escritos políticos*, que la historia no es un cálculo matemático, que en ella la cantidad deviene cualidad, instrumento de acción en manos de hombres que son inteligencia; es decir de hombres que sufren, comprenden, gozan, aceptan o rechazan. [Ortega y Medina, 1980: 34]

La “estructura legal” da una primera forma a la búsqueda de factores universales en el ámbito social y además permite concebirlos como ordenados. Esta estructura que condiciona a los individuos que la conforman, y cuyo primer modelo para Marx sería el sistema económico, no los determina por completo. “El espíritu no está exclusivamente determinado por la economía” escribe Ortega y Medina, existen otras fuerzas sociales como la política y la religión que influyen igualmente. Pero ni siquiera ese sistema de fuerzas sociales es absoluto, pues ellas renacen y se mantienen de las energías de los individuos concretos, quienes colectivamente también pueden modificarlas.

El paso por el idealismo y el materialismo le permite a Ortega exponer críticamente la teoría de la historia de Ranke, separándola de la de Comte. Aunque se admiten los excesos del empirismo ingenuo de Ranke señalados por O'Gorman, también se descubren aportaciones positivas de su teoría, en especial se señala el concepto de “*geiste Einheit*” traducido como unidad significativa, aunque *unidad espiritual* sería más adecuado. Para Ortega y Medina, Ranke asume el compromiso hegeliano de concebir la realidad como racional, pero no desde ideas abstractas, sino desde “lo concreto, de lo vivo y temporal” [Ortega y Medina, 1980: 65].

Lo concreto no es una colección de entes fragmentarios, sino que se forma en unidades.

Cada individuo, institución o cultura constituyen una unidad significativa (*geiste Einheit*) que es susceptible de comprensión; que el contenido espiritual de una individualidad no es inmediatamente evidente y que, no obstante, dicho contenido permea todas las expresiones del individuo, de la cultura o de la nación; que en tanto los hechos externos que el historiador observa no revelan en sí mismos este carácter básico, ellos reflejan este carácter y es sólo por medio de esta inmersión en las manifestaciones externas de la individualidad como el historiador puede aproximarse al contenido espiritual básico; que cada objeto cultural o evento expresa [...] un acto de pensamiento humano, y, por último, que si estamos tratando con un pueblo, no estamos interesados de su expresión viva, sino más bien en la totalidad de su desarrollo. [Ortega y Medina, 1980: 64]

Esta aceptación de los ideales hegelianos sobre bases históricas incluso más amplias que las marxistas, es donde encuentra Ortega el mayor aporte de Ranke. La definición de *unidad espiritual* constituye la explicación básica del espíritu objetivo en la historia; en la idea de que cada unidad humana (desde el individuo hasta las instituciones o la cultura) expresa un pensamiento, está la parte objetiva de la realidad. Pues, como Gaos afirmó, el pensamiento parte del lenguaje, el cual aporta sentido a nuestro contacto con la realidad aun antes de captar los fenómenos en la conciencia. Así, la fenomenología del historiador que se dirige hacia las fuerzas sociales se encuentra siempre con expresiones racionales humanas, sin por ello admitir que todas no son comprensibles, pues frecuentemente carecemos del “bagaje espiritual para entender” su particularidad. Pese a las limitantes, las unidades espirituales dan cuenta del vínculo de las fuerzas sociales con los individuos concretos a través del concepto. El gran reclamo de Ortega y Medina a Ranke fue que el alemán no comprendió el alcance de su propia teoría. “El proceso de conocimiento en Ranke no se agota en la observación empírica ni es deducible, puesto que los conceptos abstractos no pueden asir la realidad histórica” [Ortega y Medina, 1980: 65]. Al excluir la formación de conceptos del proceso teórico del historiador, Ranke se debió quedar con una “contemplación intuitiva” (*Anschauung*) o “la aprehensión intuitiva a la que también llamaré 'adivinación' (*Ahnung*), sin caer en la cuenta que tal adivinación desafía la prueba racional o empírica y viola así el verdadero principio crítico que Ranke demanda al estudio de la historia” [*ibid*].

Al clarificar la idea de espíritu, Ortega y Medina también pudo conformar un concepto

más completo de objetividad histórica, no sólo como el descubrimiento de que la actividad humana particular afecta el devenir, sino como la concreción de que esas actividades particulares se articulan en fuerzas sociales que moldean la historicidad del ser humano, lo condicionan, pero también lo dotan del espíritu de su cultura, nación y época como herencia. Si bien toda “historia está limitada por la conciencia subjetiva de los historiadores, quienes son mortales, y por los productos derivados de situaciones históricas cambiantes” [Ortega y Medina, 1980: 64], esto sólo marca la limitante de una temporalidad y espacialidad concreta del individuo y que también lo forma culturalmente, sin por ello restringirlo de antemano en su posibilidad comprensiva que es universal. La validez objetiva del conocimiento histórico descansa precisamente en el mismo proceso de formación del espíritu objetivo, es la manifestación externa de la realidad espiritual individual (y como tal retorno del espíritu a la espacialidad de la cual provino), cuya expresión es aprehendida por una comunidad (Nicol) en cuanto reconocimiento legítimo y propio de las necesidades ontológicas (O'Gorman), y convertida en conmemoración (Gaos) que sobrevive al tiempo y se mantiene en la memoria para formar el patrimonio de nuestros herederos, de aquellos a quienes deseamos proteger.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1993), *Consignas*, traducción R. Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gadamer, Hans-Georg (2005), *La dialéctica de Hegel*, traducción Manuel Garrido, Madrid, Cátedra.
- (2002), *Los caminos de Heidegger*, traducción Ángela Ackermann, Barcelona, Herder.
- (2001), *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
- Gaos, José (1991), *Obras Completas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hegel, G. W. (2011), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner.
- (2002), *Fenomenología del espíritu*, traducción José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2002), *Ser y Tiempo*, traducción Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Universitaria.
- Hobsbawm, Eric (2000), *Historia del siglo XX*, traducción Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica.
- Ímaz, Eugenio (1946), *El pensamiento de Dilthey: Evolución y sistema*, México, El Colegio de México.

- Löwith, Carl (2007), *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz.
- Möller, Jan-H. (2014), *Mediale Reflexivität: Beiträge zu einer negativen Medienthorie*, Bielefeld, Transcript.
- Nicól, Eduardo (1974), *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friederich (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, traducción Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- O'Gorman, Edmundo (2006), *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
(1999), *Historiología: teoría y práctica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega y Medina, Juan Antonio (2013), *Obras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
(1994), *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
(1980), *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- White, Hayden (2001), *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wrigley, Edward A. (1993), *Cambio, continuidad y azar: carácter de la revolución industrial inglesa*, traducción Elena Grau, Barcelona, Crítica.