

El legado de Edmundo O’Gorman: las dos Américas y la dialéctica de Occidente

Por Alejandro VALENZUELA A.*

*El acontecer de la historia es
el acontecer del estar-en-el-mundo.*

Martin Heidegger

EN ESTAS PÁGINAS quisiera tentar una reapertura de *La invención de América*, retornar a uno de los legados más en disputa en el ámbito del pensamiento hispanoamericano. Heredar a Edmundo O’Gorman (1906-1995) —como a todo gran pensador— no es nunca otra cosa que poseer un secreto: un espacio dividido, en conflicto consigo mismo, espacio de claroscuros que exige del lector la fidelidad de una respuesta y el compromiso del oído que se entrega a la escucha de alguno de los múltiples tonos que lo habitan.

Como Derrida bien sabía, toda herencia conlleva un riesgo:

Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa —natural o genética. Se hereda siempre de un secreto —que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”¹

¿Qué significados o implicaciones tiene en la actualidad el cambio de paradigma propuesto por O’Gorman —el de la invención de América— en términos de nuestra comprensión de las transformaciones filosóficas, políticas y culturales que resultaron de la irrupción de América en la escena europea? ¿Qué nuevos horizontes histórico-políticos inauguró el paso propuesto por O’Gorman para los americanos? ¿Qué lugar le ofrece Occidente a (nuestra) América

* Doctorando en Filosofía de la Universidad de Chile, e-mail: <aovalenz@gmail.com>.

Este artículo fue escrito en el marco del proyecto “Patrimonialismo y casuismo en el ensayo literario hispanoamericano 1930-2015: cohesiones simbólicas negativas en su enunciación y figuras textuales” (Fondecyt, núm. 1160230), a cargo de Roberto Hozven.

¹ Jacques Derrida, *Los espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, p. 30.

y qué lugar le ofrece (nuestra) América a Occidente? ¿Existe en la obra del mexicano alguna vía para situarse más allá o más acá de la gastada confrontación imaginaria (en el sentido psicoanalítico del término) entre Europa y América? ¿Sería Occidente una idea privilegiada para mediar entre ambos opuestos, la posibilidad, si se quiere, de articular finalmente una nueva economía simbólica?²

El reconocido crítico argentino Walter Mignolo resume del siguiente modo la importancia de la obra de O’Gorman para los estudios latinoamericanos:

Hace algunos años el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman esgrimió un argumento sólido y convincente: la invención de América implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano [...] “Descubrimiento” e “invención” no son únicamente dos interpretaciones distintas del mismo acontecimiento: son parte de *dos paradigmas distintos* [...] El primer término [es decir, el “descubrimiento”] es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como “modernidad”, mientras que el segundo [la “invención”] refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer. La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales.³

Me atrevo a señalar de entrada que discrepo de la lectura de Mignolo. En realidad, he propuesto este marco con la intención de polemizar con él, es decir, de establecerlo sólo como una de las herencias posibles, de contrastarlo con otras maneras de heredar la obra del mexicano. Es cierto, los conceptos de *descubrimiento* e *invención* representan para O’Gorman dos paradigmas, dos modos de asumir o de comprender el surgimiento de América “en” la historia de Occidente. Sin embargo, no estoy de acuerdo con entender el

² Quisiera precisar de entrada que mi interpretación del pensamiento de O’Gorman se limita en este caso a la “forma definitiva” que éste adoptó en la edición de 1977 de *La invención de América*. Por supuesto, no desconozco que “la idea de la invención” cuenta con una larga y rica historia en su obra, pero no es aquí mi propósito abordar los avances y transformaciones de ésta.

³ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 29-30.

concepto *invención* como la producción de un nuevo espacio de enunciación para quienes han sido empujados hacia “una historia a la que no creen pertenecer” —la historia de Occidente.

En mi opinión, el atrevido paso de O’Gorman del “paradigma del descubrimiento” al “paradigma de la invención” revela, en realidad, lo contrario: la invención de América no sólo demuestra que la historia de Occidente le pertenece a los americanos, sino que la irrupción de América fue determinante para el profundo proceso de transformaciones que puso fin a la cosmovisión medieval para luego otorgarle su fisonomía definitiva al concepto de *Occidente*, ese haz de rasgos que entendemos como Modernidad. De acuerdo con O’Gorman, sin América no habría Modernidad ni Occidente. Esto es lo que el paradigma de la invención debiera revelarnos: que América fue parte de la construcción de Occidente, que ella transformó decisivamente la geografía física y espiritual del mundo al que arribó. Hasta que el mundo no hizo “lugar” para la inscripción simbólica de América no hubo tampoco lugar para el advenimiento de Occidente. Aunque diferentes, la existencia de América y la de Occidente son dos acontecimientos indisociables, dos caras de una misma moneda.⁴ En último término, la “colonización del ser” que describe Mignolo no es lo que la obra de O’Gorman intenta pensar, sino la “donación del ser”, que es un asunto completamente diferente.

En su monumental *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2011)*, Christopher Domínguez Michael da cuenta con

⁴ La correspondencia de esas entidades históricas mellizas, América y Occidente, me lleva a pensar que O’Gorman, quien tan bien supo describir el despliegue original de este proceso, no es del todo exacto cuando afirma que “no será difícil convenir en que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental”, Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 2006, p. 21.

¿Cómo podría América aparecer en el seno de algo que fue precisamente el resultado de la irrupción de América? A mi juicio, en este punto O’Gorman incurre, sin darse cuenta de ello, en la falacia retroactiva que tan duramente censuró en las explicaciones sobre el surgimiento de América, a saber: la suposición de que América ya estaba ahí antes de ser inventada. Lo mismo ocurre aquí con Occidente: para poder afirmar que América “aparece en el seno de la Cultura Occidental”, necesariamente ha de suponerse que Occidente ya estaba ahí antes del proceso que históricamente marcó su génesis. El pasaje de O’Gorman, creo, tendría que ser reescrito en los siguientes términos: “no será difícil convenir en que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la *co-aparición* de América y la Cultura Occidental”. Para volver a la imagen de la moneda, es imposible que una cara contenga a la otra, es decir, que América englobe a Occidente o que Occidente englobe a América. América y Occidente son dos entidades correlativas, el resultado de una diferencia que internamente escinde el cuerpo unitario de la moneda.

claridad de las múltiples apropiaciones que en la actualidad estarían en disputa por el legado de O’Gorman:

Se arriesgó O’Gorman a sostener la más impopular de las ideas —más “políticamente incorrecta” a mediados del siglo xx—, afirmando que América pertenecía, de manera mística e invariable, no sólo a la imaginación occidental sino al ensanchamiento universal de Europa, cuya civilización le pertenecía a O’Gorman, la única deseable y la única posible. Inevitable (y no por ello menos penoso) es que la ogormiana “invención” de América haya sido puesta al servicio del antioccidentalismo y traficada por los relativistas como lo contrario de lo que quiso decir el historiador, convertida en la suprema receta que concibe toda la realidad como una mistificación oscura para enajenar la conciencia del otro, la víctima.⁵

Para medir el peso de la incorrección política a la que se refiere Domínguez Michael basta contrastar la propuesta de O’Gorman con un texto como *Nuestra América y el Occidente* (1976) del cubano Roberto Fernández Retamar, escrito que recoge y a la vez da cuenta del tipo de proyectos históricos que por entonces, al calor de la Revolución Cubana, asumía una posición hegemónica en nuestro continente. Al glosar a José Carlos Mariátegui, Fernández Retamar apunta que “en el interior del mundo occidental nuestro destino es ‘de simples colonias’, y que nuestro porvenir exige *salir* de ese mundo”.⁶ El desacuerdo en este punto es total: si para O’Gorman Occidente es precisamente el resultado de haber hecho lugar para la realidad americana en el seno de un estrecho imaginario europeo (que en ningún caso contemplaba la posibilidad de su existencia), para Fernández Retamar, que no duda en equipararlo directamente al capitalismo, Occidente representa más bien una concepción de la historia que no le reserva a América Latina lugar o papel alguno. Así, mientras que en el primer caso Occidente funciona como la idea que logra inscribir productivamente a América en la historia, en el segundo ella es precisamente la que la expulsa y condena a una posición subordinada, fuera de la historia.

En tal sentido, Occidente no mienta el mismo proceso histórico en la obra del mexicano que en la del cubano, no describe en modo

⁵ “O’Gorman, Edmundo (Ciudad de México, 1906-1995)”, en Christopher Domínguez Michael, *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2011)*, México, FCE, 2012, p. 312.

⁶ Roberto Fernández Retamar, *Nuestra América y el Occidente*, México, UNAM/UDUAL, 1978 (*Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 10), p. 40.

alguno la misma dinámica. Para Fernández Retamar, Occidente es indisociable de la realidad de la explotación y la violencia de la imposición colonial o neocolonial: “nuestra América está uncida, desde la arrancada misma del capitalismo, al mundo occidental, a cuyo desarrollo contribuye decisivamente la rapaz y múltiple explotación (colonial primero y neocolonial después) que nuestros países, en su gran mayoría, no han dejado aún de padecer”.⁷ En el caso de O’Gorman, en cambio, Occidente nombra “el único proyecto vital de la historia con verdadera promesa en virtud de la dialéctica interna que lo vivifica”.⁸ ¿Qué dialéctica es ésta? Para explicarla tendremos que dar antes un rodeo por *La invención de América* y estudiar paso a paso el proceso que lleva de Europa a Occidente por medio de la irrupción de América.

Para acabar con la hegemonía del *descubrimiento* en la interpretación del acto de Cristóbal Colón, O’Gorman propone estratégicamente seguirle la pista a la historia de dicho concepto. El mexicano identifica cuatro etapas. La primera tendría su mejor representante en la obra que Fernando Colón escribió sobre su padre. De acuerdo con Fernando, Cristóbal Colón efectivamente habría descubierto América puesto que él siempre supo —desde que zarpó de la península ibérica— que hallaría en su viaje un nuevo continente, un continente hasta entonces desconocido. Naturalmente, el argumento a favor del descubrimiento sólo se sostiene a partir del ocultamiento manifiesto de lo que O’Gorman llama “hipótesis asiática”, que algunos años más tarde, con la publicación de las cartas y de los documentos personales de Colón, acabaría tornándose indiscutible.

La segunda etapa en la historia de este concepto arranca de la difícil conciliación entre ambas posiciones. En efecto, ¿cómo sostener la “hipótesis asiática” y simultáneamente entender el acto de Colón como el “descubrimiento” de América? La posición de Alexander von Humboldt es la más representativa de la segunda etapa. La solución que el pensador alemán ofrece ante este callejón sin salida es abiertamente idealista: puede que Colón no haya tenido conciencia de la novedad de esas tierras, pero la Historia —con mayúsculas— la tuvo por él, y en tal medida Colón actuó bajo la forma de un instrumento del progreso humano. Colón salió rumbo a la novedad porque el hombre mismo ha salido en esa dirección.

⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸ O’Gorman, *La invención de América* [n. 4], p. 17.

Más tarde, encabezada por Leopold von Ranke, la historiografía positivista abriría la tercera etapa de esta historia al negarle validez a la concepción idealista del acontecer humano. Desde la perspectiva científica de esta escuela, no es legítimo sostener la existencia de un agente abstracto que esté por sobre la agencia concreta de hombres concretos. Es absurdo asignarle una intencionalidad a la Historia.

De acuerdo con O’Gorman, esa tercera etapa incurriría en un absurdo aún mayor, que es por lo demás el que se mantiene hasta la actualidad: que Colón “descubrió accidentalmente” América. Si un “descubrimiento” implica tener conciencia de aquello que se descubre, ¿cómo puede hablarse de un “descubrimiento accidental”, de un descubrimiento sin conciencia? Para O’Gorman, “cuando se nos pide que aceptemos que Colón reveló el ser de unas tierras distinto del ser que él les atribuyó, lo que en realidad se nos está pidiendo es que aceptemos que esas tierras revelaron su secreto y escondido ser cuando Colón topó con ellas, pues de otro modo no se entiende cómo pudo acontecer la revelación que se dice aconteció”.⁹ En términos filosóficos, la tercera etapa superpone (inconscientemente) los conceptos de *existencia* y de *ser* —asume que la existencia física de la tierra encontrada por Colón es portadora de un ser o de una significación inmutable, que ella habría sido desde siempre América. O’Gorman se burla del absurdo propio de esta tesis mediante una cita apócrifa supuestamente extraída del diario imaginario de América. “¡Hasta que, por fin, vino alguien a descubrirme!”¹⁰ rezaría la entrada del 12 de octubre de 1492.

No: este lugar de enunciación es imposible. El diario imaginario supone un absurdo: que la nada, lo que aún no es, habla. La mera existencia física no basta: lo que ese conjunto de tierras acabe siendo o significando dependerá estrechamente de la integración simbólica a la que queden sujetas. Colón no podría haber viajado a América; pensar tal cosa es, en realidad, una falacia retroactiva. En palabras de O’Gorman, debemos ver “la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades”.¹¹

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

En tal sentido, Domínguez Michael no se equivoca al considerar al autor de *La invención de América* como el más auténtico de todos los existencialistas mexicanos —el postulado existencial del ser como proyecto orienta en todo momento la reflexión ogormiana. América no nace, América se hace. Este giro haría de la obra del mexicano un cuarto momento en la historia del “descubrimiento” de América: aquél en el que se deja atrás de manera definitiva el concepto *descubrimiento* para ensayar una aproximación a la génesis histórica de estas tierras a partir del concepto *invención*.

Como bien hacía notar Mignolo, aquí está en juego algo más que simplemente el significado específico del acto de Colón; está en juego un auténtico cambio de paradigma. América no es una esencia a la que le sobrevienen accidentes que en nada la modifican, sino una construcción humana, el resultado de la agencia productiva de la historia. Así, escribe O’Gorman, “su historia ya no será eso que ‘le ha pasado’ a América, sino eso que ‘ha sido, es y va siendo’”.¹² Desde la perspectiva de la filosofía heideggeriana, a la que tanto debe el pensamiento del mexicano, esta manera de abordar las relaciones entre América y su historia implica dejar atrás una aprehensión inauténtica de la historicidad para ensayar, en su lugar, una comprensión propiamente originaria de este fenómeno. Sólo una existencia inestable, dispersa entre las exigencias múltiples del mundo de la ocupación, siente la necesidad de hacer un alto de vez en cuando para recolectar sus vivencias y conseguir así regresar a ella misma. En este primer caso la historia es un proceso que ocurre *a posteriori*, el resultado del trabajo de elaboración al que son sometidas las vivencias de un sujeto que sólo entonces construye y se relaciona con su propia historia. Por el contrario, una concepción auténtica de este fenómeno funda la existencia sobre una historia que funciona como el horizonte en y a partir del cual ella misma se mueve y despliega.

La historia no es algo que nos haya ocurrido en algún punto y que ya no ejerza sobre nosotros determinación alguna, sino más bien lo que por medio de la resolución establece el “marco de lo posible” para nuestra existencia:

La existencia impropriamente histórica, cargada con la herencia del “pasado”, irreconocible ya para ella misma, busca [...] lo moderno. La historicidad propia comprende la historia como el “retorno” de lo posible y sabe, por

¹² *Ibid.*, p. 66.

eso, que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia está destinal-
instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta.¹³

Hacia el final de este trabajo volveré sobre el problema de la repetición histórica a la luz de la violencia originaria de América.

En principio, para pensar de un nuevo modo la irrupción de América en la historia de Occidente es necesario asumir hasta sus últimas consecuencias el hecho de que en la estructura del universo del siglo xv, en la *imago mundi* de la época, no había espacio alguno para la inscripción de América. O’Gorman, por ello, asume de entrada una posición radical: “vamos a partir de un vacío, de un todavía-no-existe América”.¹⁴ Como hemos visto, éste no ha sido en ningún caso el *modus operandi* de la historiografía tradicional, que sin mayor conciencia ha incurrido reiteradamente en la falacia retroactiva —esto es, en proyectar sobre el pasado lo que en ningún momento tuvo lugar en él. El historiador mexicano anuncia entonces su apuesta teórica más fuerte: a saber, que “el viejo y manoseado cuento de Colón no ha sido relatado aún como es debido”.¹⁵ O’Gorman se sitúa eminentemente ante un problema narratológico. En efecto, ¿cómo se narra un acontecimiento, es decir, la irrupción súbita de aquello para lo cual no hay lugar? ¿Cómo se cuenta la historia de ese trozo *real* de tierra, con el que Colón se topó, sin velar la violencia que éste ejerció sobre la estructura simbólico-imaginaria de la época? O’Gorman se sitúa en una escena en la que ningún historiador antes que él se había situado: en la zona ontológicamente inestable del “entre”, ahí donde se padece la emergencia de un *real* que aún no ha sido reconocido o asimilado.

La *imago mundi* de la época se conformaba por una mezcla de elementos de la filosofía aristotélica, argumentos de los Padres de la Iglesia y refundiciones de ambos al interior de la doctrina escolástica. En términos generales —no dispongo de espacio para una explicación más pormenorizada— eran tres los postulados teóricos que sostenían la cosmovisión del siglo xv: la doctrina de los “lugares naturales” (hipótesis del Estagirita), el dogma de “la unidad fundamental del género humano” (hipótesis bíblica) y la visión del hombre como “inquilino en la Tierra”. La vieja doctrina de los lugares naturales asignaba a cada uno de los elementos de que se

¹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015, pp. 408-409.

¹⁴ O’Gorman, *La invención de América* [n. 4], p.102.

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

compone la realidad material —tierra, aire, fuego, agua— un lugar en el cosmos de acuerdo con su peso.

En tal distribución, al hombre le corresponde vivir en la tierra, el elemento más pesado, pues su cuerpo está compuesto principalmente de ella. Sólo en la tierra el hombre tiene una residencia, un mundo. En esta lógica distributiva de los elementos, la Isla de la Tierra, es decir, el paño de tierra en el que habitan los hombres, se muestra como una especie de anomalía: el agua, siendo un elemento más ligero que la tierra, debiera cubrir íntegramente la superficie terrestre. No era probable, en consecuencia, que existieran tierras semejantes a la Isla de la Tierra. Con una anomalía en el globo terrestre era suficiente: el frente compuesto por Europa, Asia y África. No había más que un mundo.

Por su parte, el dogma de “la unidad fundamental del género humano” es un argumento de orden bíblico: todos descendemos de Adán y Eva, la pareja original. Naturalmente, este segundo postulado pone trabas aún más fuertes a la existencia de un nuevo espacio terrestre habitado por otras gentes. Ante una eventual multiplicidad de mundos o de espacios habitados por hombres diferentes, ¿cómo seguir argumentando a favor de la tesis del origen común de la especie? El problema del “nuevo mundo” vulneraba el corazón mismo de la fundamentación judeo-cristiana del universo.

Por último, la idea del hombre como inquilino en la Tierra es una apropiación cristiana de la anomalía aristotélica. Desde esta perspectiva, el hombre “vivía en el mundo como un inquilino o siervo que habitaba una parcela que le había sido graciosamente concedida, pero de la que no podía servirse como cosa suya, puesto que no la había hecho”.¹⁶ En conjunto, estas tres cárceles metafísicas le impedían al hombre del siglo xv siquiera concebir la idea de un mundo allende la Isla de la Tierra, la existencia de aquello que, eventualmente, acabaría llamándose América.

Colón, sabemos, se topó con una masa terrestre en 1492; esa masa, sin embargo, sólo sería bautizada como *América* en 1507 por la célebre *Cosmographiae Introductio*, publicación de la Academia de Saint-Dié que incluyó, además de la igualmente célebre carta de Américo Vespucio, el primer mapamundi en el que es representada la cuarta parte del globo, el mapamundi de Waldseemüller. La inscripción de esa masa terrestre le tomó al hombre de la época nada menos que quince años.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

El Viejo Mundo debe haber quedado exhausto tras el largo parto de tres lustros que trajo a la vida al Nuevo Mundo. Relatar lo ocurrido en estos quince años, cada uno de los pasos que fue abriendo e instalando la idea de que el hombre europeo había encontrado un mundo más allá de los límites de *su* mundo, me tomaría demasiado tiempo. Entre otras cosas, tendría que pasar por cada uno de los cuatro viajes de Colón, por el escepticismo de la Corona y de los hombres de ciencia de la época, por el largo descenso de Vesputio por la costa de Brasil, que acabaría revelando que aquel cuerpo terrestre no podía ser Asia; tendría que pasar también por la desesperada búsqueda del paso entre el Océano Atlántico y el Océano Índico que había sido descrito en los viajes de Marco Polo, y por la extravagante —aunque no injustificada— tesis de Colón, según la cual Cuba era parte del cabo oriental de Asia y la enorme masa terrestre ubicada al sur de ésta —la costa de Venezuela— el comienzo del Paraíso Terrenal etcétera.

El resultado, sin embargo, es claro: tras este largo periodo de viajes y discusiones, “la vieja imagen medieval ha tenido que ceder ante las exigencias de los datos empíricos e incapaz, ya, de admitirlos con una explicación satisfactoria, surge la necesidad de conceder un sentido propio a esa entidad que allí está reclamando su reconocimiento y un ser específico que la individualice”.¹⁷ América ha adquirido carta de ciudadanía, ha entrado en el campo de visión. No sólo existe; ahora ella también *es*.

Pasemos, sin embargo, a lo que más interesa, a la tesis fuerte de O’Gorman: la invención de América como *el* paso decisivo en la construcción de Occidente. En su fundamento, nos dice el mexicano, la cultura de Occidente tiene un alcance universal, y esa universalidad no fue alcanzada hasta que no se logró romper con la estrecha imagen de mundo de la cosmovisión medieval. La “invención de América” fue en esto decisiva: finalmente el mundo, el espacio para la habitación humana, dejaba atrás el límite de la Isla de la Tierra para abrirse al globo terráqueo en su totalidad.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ Precisamente por el hecho de que la instalación de Occidente marca un despliegue inédito del concepto *trabajo* —la posibilidad de transformar materialmente la totalidad de las condiciones de existencia— es que me resulta difícil admitir la tesis de Fernández Retamar que hace del marxismo un camino para ir más allá del relato occidental. Esta discusión, que hasta cierto punto podría parecer mero asunto de perspectivas, es capital si pensamos en las posibilidades de liberación que Occidente abre en el ámbito americano. ¿Es la Revolución Cubana un movimiento posoccidental, un paso más allá del espacio

La irrupción histórica de América transformó el papel del hombre en el cosmos, lo llevó del inquilinato a la soberanía:

[ésta produjo] la posibilidad de que el hombre comprendiera que en su mundo cabía toda la realidad universal de que fuera capaz de apoderarse para transformarla en casa y habitación propia; que el mundo, por consiguiente, no era algo dado y hecho, sino algo que el hombre conquista y hace y que, por lo tanto, le pertenece a título de propietario y amo [...] se reclamó por vez primera la soberanía del hombre sobre la realidad universal.¹⁹

No cabe duda de que la filosofía, la ciencia, la teoría política y la literatura modernas serían del todo impensables sin esta transformación del hombre bajo la imagen del soberano. La irrupción de América antecede a la irrupción de Descartes: ya entonces el hombre había sido puesto ahí como fundamento de la realidad. La Modernidad, una época gravitacionalmente inclinada hacia el futuro, logra romper con la vieja imagen del hombre y ser lanzada hacia lo desconocido por y desde la promesa del “acontecimiento americano”. “No en balde —escribe O’Gorman—, no casualmente, advino América al escenario como el país de la libertad y del futuro, y el hombre americano como el nuevo Adán de la cultura occidental”.²⁰ Era necesario un mundo entendido como casa propia y como casa abierta, y ya no como cárcel, para que el hombre occidental pudiese volcarse enteramente hacia el tiempo futuro, hacia la conquista total de la realidad.

abierto por Occidente? Naturalmente, la respuesta depende de lo que entendamos por Occidente. Si, como Fernández Retamar, lo asimilamos al capitalismo, por cierto que sí. Pero si nos quedamos, en cambio, en la órbita de O’Gorman, la respuesta, creo, es otra. El silogismo sería el siguiente: el marxismo sirve a la liberación de los pueblos; el marxismo es parte de Occidente; en consecuencia, Occidente —al menos cierta figura de Occidente— sirve también a la liberación de los pueblos. Como veremos a continuación, la Revolución Cubana podría ser considerada desde la teoría de O’Gorman como una asunción por parte de los latinoamericanos de su condición propiamente histórica (una cancelación del hechizo colonial). La interacción dialéctica entre el marxismo (modelo) y la realidad americana (circunstancia) es precisamente el tipo de dinamismo que el mexicano considera como rasgo distintivo de la vivificación de Occidente. Por otra parte, si abordamos este asunto en el marco de la filosofía heideggeriana, sería posible concebir —lo planteo como mera hipótesis— el acontecimiento de la Revolución Cubana como un acto resuelto que repite las posibilidades inauguradas por el acontecimiento originario de la irrupción de América en la arena histórica. Esto es, como un acontecimiento que actualizaría la violencia simbólica “ejercida” por América contra Europa en aquella coyuntura histórica que abrió las puertas para que pueblos situados más allá de la órbita europea pudiesen hacer también historia.

¹⁹ O’Gorman, *La invención de América* [n. 4], p. 179.

²⁰ *Ibid.*, p. 119.

Si nos situamos en el interior del pensamiento de Heidegger ahora —insisto en el filósofo alemán sólo con la intención de ser fiel al marco interpretativo propuesto por O’Gorman—, lo que está en juego en esta encrucijada histórica es nada más y nada menos que el difícil tránsito desde una verdad a otra, desde un mundo a otro, desde un ámbito abierto por el ser —un modo de desocultarse lo que *es*— hacia otro. Así, lo que O’Gorman pretende es narrarnos a través de la irrupción de América la singular historia de este paso, que no es sino un nuevo despliegue en la historia del ser. Cuanto ocurre hacia finales del siglo xv y comienzos del xvi marca un cambio en el ente ontológicamente privilegiado que funciona como causa o fundamento del resto de los entes. Ese ente ya no será Dios, y por tanto el orden de los entes tampoco seguirá siendo el orden de las creaturas; su lugar será ocupado por el sujeto, el nuevo *subjectum* sobre el cual toda realidad estará ahora asentada, y consecuentemente el orden de los entes será a partir de entonces el orden de los objetos. Este tránsito —explica Heidegger— equivale a una nueva expansión en la etapa metafísica de la historia del ser, un paso más en ese (olvido del) olvido del ser que inaugura para el hombre la posibilidad de imaginar que nada se resta a su poderío, que la realidad es, de punta a punta, su propia casa, en breve: que, suprimida la diferencia ontológica, sólo el ente queda en pie. Sin embargo, cualquier lector de *La invención de América* sabrá que en este punto exagero: a pesar de su fuerte arraigo heideggeriano, O’Gorman no llegó jamás a plantear las cosas en estos términos porque —aventuro aquí otra hipótesis— él, en realidad, siempre interpretó la diferencia ontológica de manera metafísica. Aun cuando su teoría de la invención de América depende del postulado de la diferencia ontológica —del hecho que el ser abre un claro en el que el ente aparece de tal o cual manera—, tal diferencia queda del todo suprimida en el momento en que el mexicano concibe el ser como una “invención”, es decir, en términos que lo hacen depender completamente del hombre. Nada estaría más alejado de la obra de Heidegger que entender el ser como producto de la agencia creativa del hombre. Esto, claro está, es metafísica pura y dura.

En este sentido, considero relevante la pesquisa que Ricardo Nava Murcia condujo hace algunos años para hallar el lugar exacto en que el epígrafe utilizado por O’Gorman para la sección tercera del libro (“Sólo lo que se idea es lo que se ve; mas lo que se idea es lo que se inventa”) figura en la obra de Heidegger. Si bien O’Gorman apunta al pie del epígrafe que se trataría de un pa-

saje de *Aus der Erfahrung des Denkens* (Desde la experiencia del pensar), el investigador asegura que buscó el pasaje en la versión original y en su traducción al español y que, sencillamente, éste no se encuentra ahí.²¹ No he realizado yo mismo el ejercicio, pero el resultado de la pesquisa de Nava Murcia es consistente con cuanto he afirmado aquí. *Invencción* no es un término que forme parte del léxico conceptual heideggeriano.

Como señalé hace un momento, el acto de “inventar” está demasiado teñido por la tradición metafísica (es decir, por el olvido de la donación originaria del ser) como para que Heidegger lo incorporase al ámbito de su reflexión. Curiosamente, pienso que José Rabasa, un autor bastante más reciente y que en ningún caso pretende escribir desde la órbita de Heidegger, sería en realidad mucho más fiel al “espíritu” de la obra del pensador alemán que el propio O’Gorman. Pese a que Rabasa, si bien infligiéndole una importante torsión gramatical, haya decidido mantener en el título de su libro sobre el surgimiento de América el concepto *invencción*, transforma el sustantivo de O’Gorman en un gerundio, *Inventing America*, subrayando con ello el carácter continuo y abierto del proceso.²² Al apostar por una vía diferente a la comprensión metafísica, Rabasa busca pensar la irrupción de América dislocando la preeminencia del sujeto:

Si bien los objetos son inertes, la novedad de los objetos americanos implica una dislocación del conocimiento y de los códigos vigentes, si no de las categorías lógicas. La novedad de la realidad entra en la conciencia *desde* el mundo [La intencionalidad de Colón] se ve frustrada. Se encuentra inmerso en sensaciones de las que no pudo dar sentido ni razón. No se trata de decir que Colón tuvo la intencionalidad de descubrir América sino que en Colón se inicia un proceso en el que los sentidos y la conciencia europea son afectados.²³

Sin lugar a dudas, este “ser afectado por la realidad americana” que describe Rabasa está mucho más cerca del espíritu de la concepción

²¹ Ricardo Nava Murcia, “Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O’Gorman y *La invencción de América*”, *Historia y Grafía* (Universidad Iberoamericana), núm. 25 (2005), pp. 153-184, p. 177.

²² José Rabasa, ed., *Inventing America: Spanish historiography and the formation of Eurocentrism*, Norman, University of Oklahoma, 1996.

²³ José Rabasa, “Intencionalidad, invencción y reducción al absurdo en *La invencción de América*”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* (París, L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, primer semestre de 2012), en DE: <<https://nuevomundo.revues.org/63440>>, p. 29. Consultada el 5-iv-2017.

heideggeriana, que entiende ante todo al pensamiento como una respuesta a las exigencias del ahí del ser y no como un centro de actividad capaz de “producir” entidades históricas a partir de sí mismo. Así, con Rabasa se vuelve posible pensar la “invención” en términos no metafísicos, es decir, como la respuesta ante un llamado del ser que disloca la intencionalidad del sujeto. Occidente sería, en consecuencia, menos un programa histórico que una respuesta ante el despliegue de la historia.

Al margen, sin embargo, de esta arista metafísica del asunto, de acuerdo con la teoría de O’Gorman la invención de América y su posterior realización histórica puso en marcha un doble avance o un doble paso que fue central para la construcción de Occidente, dos gestos o movimientos de “apertura ontológica”: el primero de orden físico (contribución ibérica), y el segundo de orden moral (contribución sajona). Sólo la apertura física, empero, tuvo lugar junto con la invención original de América. La apertura moral tardaría un tiempo en realizarse. En un principio, la tierra que habitamos los americanos fue inventada de acuerdo con una doble determinación: en lo físico, como “continente”, y en lo histórico, como “nuevo mundo”.²⁴

El reconocimiento de América como una entidad física separada de la Isla de la Tierra, es decir, como un nuevo continente, supuso, como hemos visto, la anulación definitiva de la antigua concepción insular del mundo. En tanto que continente, América está situada ontológicamente en un plano de igualdad en relación con los otros tres continentes. El concepto de *continente* instala una contigüidad que trasciende lo geográfico, una esencial unidad de los diversos ámbitos del globo. En el terreno histórico, sin embargo, no hubo tal horizontalidad. Desde la Antigüedad, a partir del viejo esquema tripartito, Europa se representó a sí misma a la cabeza del mundo. Si en el periodo grecorromano Europa se imaginó como la única tierra fértil para la germinación plena de la humanidad, en la Edad Media esa jerarquía se mantendría por ser ésta el exclusivo lugar de manifestación de la fe verdadera. Así, Europa consiguió erigirse nuevamente como el “modelo dispensador de significación histórica”, y con ello logró que el desarrollo de las nuevas tierras quedara sujeto desde el comienzo al modelo del Viejo Mundo. El Nuevo Mundo no debía ser en ningún caso “otro mundo”, una forma de vida *sui generis*, sino un “segundo mundo”, una duplicación

²⁴ O’Gorman, *La invención de América* [n. 4], p. 121.

del modelo eurocristiano del Viejo Mundo. Con ello, las nuevas tierras quedaron reducidas apenas a la posibilidad “de realizar en América otra Europa, y ése fue el ser, por consiguiente, con el que, en el orden moral, fue inventada aquélla”.²⁵ Ciertamente, el mundo era ahora más vasto —cubría, sabemos, la totalidad del globo terrestre—, pero seguía siendo, en lo esencial, un solo mundo: el mundo europeo. Como indica O’Gorman, se trataba, en realidad, “de dos modalidades de un único mundo: en potencia el uno, y en ese sentido ‘nuevo’; en acto, el otro, y en ese sentido ‘viejo’”.²⁶

Quien rompió definitivamente con los límites impuestos por el concepto de *Nuevo Mundo* para abrir Occidente más allá de la civilización europea no fue en modo alguno la América ibérica —que en términos generales buscó adaptar las circunstancias sociales y materiales de las nuevas tierras al modelo de cultura de Europa— sino la América sajona, que de un modo mucho más libre apostó por adaptar el modelo a las nuevas circunstancias. La América ibérica representó una de las vertientes del ser americano: el “ser *ab alio*” —es decir, la concepción de lo propio como actualización de una posibilidad o de un modelo dado de antemano. En este sentido, la América ibérica representa al ser americano como imitación: imitación, primero, de la vida peninsular durante el periodo de la Colonia, e imitación luego de Estados Unidos (y de Francia) durante el periodo republicano. Iberoamérica, asegura el mexicano, no ha arribado aún a una situación de independencia ontológica. Desde mi punto de vista, la posición de O’Gorman frente a esta condición reproductiva es ambivalente, y por una parte, pareciera justificarla: “No por eso [por la condición imitativa] América deja de ser sí misma, puesto que cumple el programa original de su ser histórico”.²⁷ Más allá del argumento de la fidelidad al “programa ontológico original”, a mi juicio tal justificación podría explicarse de otro modo. A diferencia de la sajona, la América ibérica buscó incorporar la circunstancia americana —el indio, por ejemplo— al modelo de sociedad que traía consigo, en lugar de dejarlo simplemente de lado. Lo que Iberoamérica pondría en práctica en estas tierras sería un modelo de cultura integrativo, una voluntad de conciliar el modelo y la realidad. Así, al menos, parece entenderlo O’Gorman:

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁷ *Ibid.*, p. 195.

Efectivamente, en lugar de deshacerse del indio o simplemente utilizarlo sin mayor preocupación que la del rendimiento de su trabajo, España intentó de buena fe —pese al alud de críticas que se le han hecho— incorporarlo por medio de leyes e instituciones que, como la encomienda, estaban calculadas para cimentar una convivencia que, en principio, acabaría por asimilarlo y, en el límite, igualarlo al europeo.²⁸

Esta condición imitativa, sin embargo, es también criticada por el mexicano. Sin ser del todo claro en la materia, lo que O’Gorman pareciera censurar en la falta de independencia ontológica de la América ibérica es el entumecimiento que ésta supone frente a la “dialéctica vivificante de Occidente”. Occidente —no Europa— es ante todo un movimiento expansivo, un disparo hacia lo universal que el bloque ibérico traiciona al disipar su fuerza revolucionaria para elegir en su lugar la reproducción de modelos ya constituidos.²⁹ Éste es uno de los puntos en que mi lectura de *La invención de América* se separa de la de Mignolo. Mientras que para el argentino, Occidente pareciera representar un obstáculo en el camino de la América ibérica o latina hacia la independencia ontológica, para mí —para O’Gorman interpretado o heredado por mí— ocurre justamente lo contrario: Occidente se muestra como el camino abierto más allá de las fronteras de Europa para que América llegue a ser. Ésta fue, de acuerdo con O’Gorman, la enorme contribución de la América sajona al concepto *Occidente*: proyectar su horizonte más allá de la cultura europea.³⁰

²⁸ *Ibid.*, pp. 195-196.

²⁹ Aunque situada en el terreno de la ficción, la ingente *Terra Nostra* de Carlos Fuentes demuestra con gran lucidez que este movimiento expansivo, fruto del surgimiento de América, agudizó al mismo tiempo la dramática coexistencia de una serie de regímenes temporales contrapuestos. Fuentes piensa al menos en cuatro temporalidades en disputa: absolutista (tiempo inmóvil), burguesa (tiempo acumulativo, continuo); mítica (tiempo cíclico), y revolucionaria (el instante que abre otro tiempo). Cada una de éstas con sus imaginarios sociales supone un modo particular de pensar la relación entre América y el tiempo (histórico). Así, uno sería el tiempo de América bajo la mirada absolutista, otro bajo la mirada burguesa, otro bajo la mirada indígena y aun otro bajo la mirada revolucionaria. Lo que me interesa destacar es que la irrupción de América no sólo dio cuerpo a un espacio más vasto (el espacio ecuménico) sino también, y quizá sobre todo, a una multiplicidad conflictiva de regímenes temporales, véase Carlos Fuentes, *Terra Nostra*, México, Alfaguara, 2012.

³⁰ De la mano de la dialéctica, la apertura de Occidente coincide, en términos generales, con la interpretación que Ángel Rama ensayó hace algunas décadas en torno al mismo problema a partir de la obra de José Martí, primer poeta y ensayista de la región auténticamente moderno. De acuerdo con el crítico uruguayo, Martí —una suerte de Baudelaire latinoamericano— habría sido entre nosotros el primero en aprehender el

La América sajona —prosigue el argumento de O’Gorman— ensayó otra cara, otra vertiente o posibilidad para el ser americano: la adaptación del modelo a las circunstancias. O’Gorman describe en los siguientes términos el tipo de sociedad que se instaló en esta última:

En contraste violento con los ideales señoriales y burocráticos de los conquistadores y pobladores españoles, empeñados en obtener privilegios, premios, encomiendas y empleos, los hombres de la otra América elevaron a valores sociales supremos la libertad personal y el trabajo y, en vez de organizar como sistema la explotación de los nativos y de conformarse con cosechar riquezas donde Dios las había sembrado, se esmeraron en crearlas arrasando bosques, cegando pantanos y, en general, transformando lo inútil en útil, lo yermo en fructífero y lo inhóspito en habitable.³¹

Si nos desplazamos por un momento hacia el ámbito del ensayo hispanoamericano, tengo la impresión que una de las interpretaciones de la realidad y la historia americanas en mayor sintonía con el cuadro pintado por O’Gorman se encuentra en la obra del argentino Héctor Murena. A mi juicio, la obra de uno arroja luces —y con ello, naturalmente, nuevas posibilidades de lectura— sobre la obra del otro.³²

De acuerdo con Murena, la escasa fidelidad del americano al acontecimiento americano —que él tematiza bajo la forma de un exilio nunca asumido— es precisamente la marca originaria que

carácter irreversible del proceso modernizador y conjuntamente el primero en someter tal proceso a una torsión dialéctica que tendría que “superar” su universalismo vacío por medio de la inclusión crítica de contenidos particulares. En otras palabras, lo que Martí nos permitiría ver es que la dialéctica no sólo es una máquina de asimilación de particulares (versión absolutista) sino también una máquina de transformación de universales (versión revolucionaria). El futuro de Latinoamérica —su independencia ontológica— dependería para el cubano de la posibilidad de llevar a cabo esta segunda operación: “Martí demuestra que la modernidad no era incompatible con sociedades que vivían otros tiempos culturales. Por ese descubrimiento la modernidad dejaba de ser una forma de opresión extranjera de los países poderosos sobre las comunidades débiles y atrasadas, para ser una posibilidad de libertad y de igualdad”, Ángel Rama, “La dialéctica de la modernidad en José Martí”, *Martí: modernidad y latinoamericanismo*, Julio Ramos y María Fernanda Pampín, sel., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2015, p. 59.

³¹ O’Gorman, *La invención de América* [n. 4], p. 200.

³² Señalo de entrada, sin embargo, una importante diferencia entre ambos autores: en oposición a O’Gorman, Héctor Murena no ve en la América sajona la manifestación de aquel despliegue histórico que el mexicano celebra con tanto entusiasmo. De acuerdo con Murena, ambas Américas estarían, en realidad, igualmente apostadas fuera del magnético círculo de la historia. De hecho, la “religión del espacio” de la cultura norteamericana —es decir, la sistemática negación del tiempo histórico— sería uno de sus aspectos centrales.

determinó en el pasado y aún determina su relación con el espacio y el tiempo de las tierras situadas de este lado del Atlántico. Para decirlo con palabras de O’Gorman, el americano no estuvo dispuesto a dar el paso desde Europa hacia Occidente, a salir del Viejo Mundo para entrar en una nueva configuración histórica. Acaso sin medir del todo las consecuencias, el americano retrocedió ante las posibilidades que se abrían en esta nueva tierra, y con ello renunció también a la posibilidad de entrar en la historia. Ésta es la conexión sugerida por Heidegger en el epígrafe que elegí para encabezar este trabajo: el conquistador (y la larga lista de personajes americanos que luego le seguirían) se negó a ensayar aquí un modo de vida que no fuera la existencia de campamento o de asentamiento transitorio y rechazó así estar-en-este-mundo para actuar, en cambio, como si la idea del Viejo Mundo fuese aún una entidad histórica plenamente habitable.

Mientras que al interior del curso de la historia se abría paso una nueva verdad, el americano optó por una suerte de rezago histórico, por un modelo cultural que lo arrojó a los márgenes de la historia. La insistencia positiva sobre la continuidad con Europa fue una radical negación de la condición positiva de América. Así, el “estar-en” que se dio en América fue sólo físico, no existencial. En vez de poner en marcha aquella dialéctica vivificante que define a Occidente (O’Gorman), lo que parece haber tenido lugar ha sido más bien una “momificación” de esa dialéctica, la importación de formas y fórmulas europeas asumidas como verdaderas entelequias históricas. Esta momificación explica el lenguaje luctuoso empleado por el argentino: “América está mantenida al borde de la vida. Lo terrible es que esa espera se realiza, que esta falta de vida vive”.³³ La circunstancia americana fue negada por el modelo europeo. Este modo de estar le permitió al americano forjar un “manto de falsa historia” con el que logró sostener la ilusión de que él aún era parte de la historia de Europa —esto es, que su expulsión o exilio de la marcha del espíritu (europeo) no había sucedido realmente.

Traducido al lenguaje de O’Gorman, éste fue el pecado original de (la) América (ibérica): no haberse atrevido a asumir para sí la profunda transformación histórica que hacía ahora posible habitar y ensayar nuevos mundos más allá del mundo europeo. Hegel, si se quiere, se equivocaba: la historia no acaba con la Europa ilustrada,

³³ Héctor Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 45.

sino que se expande constantemente por efecto de la dialéctica interna de Occidente. El mundo histórico no es privativo del devenir europeo; América tiene, también, frutos que aportar al árbol de Occidente. No es ella, en suma, un Nuevo Mundo, la repetición domesticada de un modelo: su acción en la historia es apertura de horizontes. En este sentido, al menos para O’Gorman, la América ibérica debiera aprender de la América sajona, pues la conquista de ésta es más vasta que ella misma: es una liberación del hombre de Occidente de la dependencia moral del europeocentrismo. Aprender de ella, sí, pero no imitándola, que es lo que el siglo XIX ensayó en vano por tantas vías, sino más bien ocupando o haciéndose cargo del espacio cultural e histórico ganado por ella para el hombre de la época moderna.

Por el motivo anterior es precisamente que no comparto los “ataques” de quienes censuran a O’Gorman tildándolo de europeísta —pienso, por ejemplo, en Enrique Dussel.³⁴ Desde mi punto de vista, *La invención de América* no es en absoluto un libro escrito desde la clausura de la mirada europea, sino un libro más bien pensado e imaginado desde lo que a Europa le ocurrió al verse sometida a la presión de una mirada que hasta entonces desconocía: la mirada americana. Lo que O’Gorman nos relata es la singular historia del modo en que América obró *sobre* Europa *desde* Europa. Para captar este costado del argumento basta reparar en las consecuencias que tuvo la violencia simbólica ejercida por América sobre el imaginario de la Europa de la época: todo un mundo acabó viniéndose abajo. La instalación de la idea de Occidente no fue el resultado del predominio universal del modelo cultural europeo —lo que sería una detención de su dialéctica—, sino un proceso histórico que logró arrebatarse a Europa su vieja autosuficiencia para embarcarse en cambio en una dialéctica expansiva que trasciende los límites de su agencia. Puede que el futuro (o uno de los futuros posibles) de América esté contenido en la repetición diferida de esta originaria violencia descentrada.

³⁴ Enrique Dussel, “1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones”, en DE: <http://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/213.1990.pdf>, pp. 17-21. Consultada el 2-IV-2017.

Alejandro Valenzuela A.

RESUMEN

Exploración de las posibilidades abiertas por *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman, para una reinscripción del continente americano en la historia de Occidente. Se marcan algunas tensiones teóricas e ideológicas que atraviesan la apropiación de su legado. El análisis se centra en el capítulo “La estructura del ser de América y el sentido de la historia americana”, páginas finales que ofrecen una original interpretación de la realidad americana a partir de la función que la irrupción de ésta desempeñó en la génesis del concepto de *Occidente*.

Palabras clave: América imaginario, cultura occidental, acontecimiento histórico.

ABSTRACT

This article explores the possibilities unlocked by Edmundo O’Gorman’s *The invention of America* to reinsert the whole American continent in Western history. The author highlights several theoretical and ideological tensions that have appeared during the interpretation of O’Gorman’s work. The analysis focuses on the chapter “The structure of America’s being and the meaning of American history”, which offers a unique interpretation of America’s reality, based on the role its emergence played in the creation of the concept of the West.

Key words: America imaginary, Western culture, Historical event.