

ARTIGO

AS ARMADILHAS DO SER
história, vida
e uma resposta ontológica à
filosofia do ser nacional

MAURO FRANCO NETO
Universidade do Estado de Minas Gerais
Carangola | Minas Gerais | Brasil
franconeto.m@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5473-8436

Este artigo recoloca em cena a filosofia do ser nacional, tema tão em voga na primeira metade do século XX, a partir do debate mexicano, mas procura oferecer um olhar específico: aquele trazido por uma geração de autores que tematizou a questão do ser em diálogo com a filosofia existencial e não propriamente, como de praxe na época, a partir de uma direta associação entre ser e aspectos identitários ou essencialistas. Em diálogo com José Gaos, tradutor de Heidegger para o espanhol, mas sobretudo com o historiador Edmundo O’Gorman, foi possível observar que, face uma tradição de pensamento, especialmente no caso mexicano, que se valia das noções de ser e história para buscar certo substrato essencial que persiste no tempo de modo perene e constante, os autores que escrutinamos propõem uma importante ruptura: a reaproximação entre história e vida, ou história e existência, como forma de liberar o próprio pensamento histórico da camisa de força que o associava à reconstrução genealógica de identidades que perduram no tempo.

ser – vida – O’Gorman

ARTICLE

THE TRAP OF BEING
history, life
and an ontological response to
the national being philosophy

MAURO FRANCO NETO
Universidade do Estado de Minas Gerais
Carangola | Minas Gerais | Brasil
franconeto.m@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5473-8436

This article reintroduces the philosophy of the national being, a very popular subject in the first half of the 20th century, through the Mexican debate around it, but seeks to offer a specific view on the question: the view brought by a generation of authors who addressed the issue of being in dialogue with existential philosophy and not exactly, as was common at the time, according to a direct association between being and essentialist or identitarian aspects. In dialogue with José Gaos, Heidegger's translator into Spanish, and above all with the historian Edmundo O'Gorman, it was possible to observe that, in the face of a tradition of thought, especially in the Mexican case, which used the notions of being and history to seek certain essential substrate that persists in time perennially and constantly, the authors we scrutinize proposes an important rupture: the rapprochement between history and life, or history and existence, as a way of freeing the historical thought of the straitjacket that associated it with genealogical reconstruction of identities that persists over time.

being – life – O'Gorman

Quem se arriscaria ainda hoje com as filosofias do ser nacional? Se, na primeira metade do século XX, elas foram o gênero filosófico por excelência dos hispano-americanos (Michael 2014, 186), que tipo de interesse poderia haver ainda em lançar um olhar sobre aquele conjunto de textos e imagens? Visitar, hoje, essas formulações que efervesciam na primeira metade do século XX não guardaria nenhum interesse se fosse para ali buscar um conjunto de verdades ou preceitos a serem seguidos. O pressuposto aqui não seria, portanto, nem a sua destruição (tarefa ilusória de “negar o cânone”) e nem o elogio (como se ali estivessem verdades perenes a serem decifradas), mas sim uma análise crítica que possa ser, simultaneamente, anacrônica e contemporânea.

Arriscar-se na filosofia do ser nacional hoje, especialmente no caso mexicano, necessitaria, como visto, de outro tipo de aproximação. Ou melhor, se a observarmos a partir de um ângulo específico, algumas novas questões parecem surgir. Particularmente sob o ângulo da historiografia e da teoria da história, a filosofia do ser nacional relativa ao caso mexicano parece guardar questões ainda não suficientemente desdobradas. Isto é, uma vez caracterizada tal filosofia como a busca do ser, necessariamente ela traria implícita uma determinada compreensão de história, de tempo, ou mesmo de algo caro ao pensamento histórico, como a ideia de identidade. Dado que essa definição primária de “ser” será o grande alvo de problematização neste texto, nos permitimos ficar com essa formulação provisoriamente.

Trocando em miúdos, a hipótese principal do artigo gira em torno de uma reavaliação da filosofia do ser nacional no caso mexicano, por vezes lida como um intento de condensação da nacionalidade em fórmulas vazias e essencialistas, abrindo, então, a possibilidade de interpretá-la a partir de seu fundo filosófico particular, a saber, aquele da filosofia existencial que, no México, encontrou na obra de Edmundo O’Gorman terreno fértil para uma reformulação da relação entre ser, história e identidade. Afinal, ao tratar do problema do ser e aproximá-lo da discussão sobre identidade nacional, estaríamos diante do tratamento da história como uma “camisa de força”? Se se busca pelo ser, tendemos a imaginar que seria possível afirmar que se busca por um certo substrato que persiste no tempo de modo perene e constante. Qual o espaço haveria, assim, para a mudança na história? Ficaria ela encerrada em um movimento repetitivo, haja vista a continuidade fundamental do ser entre o passado e o presente?

O que é possível adiantar, porém, é que um conceito bastante mobilizado nas fontes aqui estudadas, aquele de “vida”¹, pode revelar uma interessante inversão na relação pressuposta entre história e as filosofias do ser. Será possível observar que um certo interesse geracional pela reaproximação entre história e vida traz à tona a necessidade de se construir uma outra compreensão a respeito das filosofias do ser e sua relação com a história e o tempo, particularmente na inversão de uma noção sedimentada na tradição, segundo a qual a busca pelo “ser” significa a busca por um certo substrato que persiste no tempo de modo perene e constante.

¹ Como definiremos mais adiante, a mobilização do conceito de “vida” nas fontes estudadas parece remeter a uma dupla origem filosófica, a saber, de matriz heideggeriana e orteguiana. A princípio, sua mobilização alude à certa realidade anterior ao fato histórico, aquele produzido pela ciência histórica após várias escolhas e definições. O grande esforço geracional por reaproximar história e vida parece, portanto, direcionar um olhar para essa realidade anterior, isto é, a vida, de modo que a reconheça e a experimente na sua forma originária e não mediada pela ciência histórica que, ao fim, pretende destacar essa realidade anterior (na forma de “passado”) da experiência temporal como um todo.

SER E IDENTIDADE NO DEBATE MEXICANO: UMA ARMADILHA INTRANSPONÍVEL?

Entre, aproximadamente, a década de 1920 e aquela de 1960, muitos se dedicaram, nas mais diversas áreas, a uma tentativa de lançar as bases para uma reflexão sobre a mexicanidade. Para tanto, veja-se nas artes com o *muralismo*, na literatura com a *novela de la revolución*, na filosofia com o grupo *Hiperión*, ou na historiografia após os aportes filosóficos do exilado espanhol José Gaos a toda uma geração.

Uma linhagem de pensadores, porém, nas últimas três ou quatro décadas (1970-2010), se dedicou a reavaliar os legados daquela filosofia do ser nacional mexicano e apontou para um conjunto de limites quase intransponíveis que ela era obrigada a enfrentar para ainda se sustentar de alguma forma. Identificou-se, por exemplo, que a mexicanidade ficara muito marcada especialmente nos anos seguintes à “Revolução”, com as formulações do antropólogo Manuel Gamio e a ideologia do *Partido de la Revolución Mexicana*. Segundo tais formulações, a alma da cultura mexicana é indígena, mas seu corpo político é mestiço e está destinado a defender sua pátria contra o imperialismo. O mestiço aqui é um espírito masculino, agressivo e político, mas sua lealdade profunda pertence à linha materna, ao indígena e à terra (Lomnitz 1995, 12).

Sendo uma quase obsessão geracional, a ideia de “cultura nacional” traria, assim, um conjunto de ambivalências. Ao mesmo tempo em que ela seria um critério para avaliar a modernização, observar se as virtudes da modernidade estariam ou não de acordo com a mexicanidade, também seria um obstáculo para a mesma modernização, haja vista a existência de uma suposta essência que pedia o país mais para suas tradições perenes do que para o progresso. Da mesma forma, o exame crítico da dita “cultura nacional” já partia de alguns pressupostos mal formulados, como já sugeria, na sua raiz, a suposta existência de maneira unívoca de uma “cultura nacional”. Além disso, também houve críticos, como Carlos Monsiváis e Roger Bartra, que apontaram não ser a nação, ou a dita “cultura nacional”, um agente em si e haveria então que se analisar contextualmente a partir dos projetos das elites que conformaram uma dada ideia de cultura mexicana (*Ibidem*, 12).

Segundo Claudio Lomnitz, a antropologia já esclareceu e não há dúvidas de que o mito também pensa o homem. Assim, não se trata de menosprezar os efeitos que a imagem da nacionalidade alcançou no caso mexicano. É evidente que os mitos e os ritos da nacionalidade podem revelar princípios gerais que funcionam e até mesmo que uma “cultura nacional” a diferencia de outras sociedades. Mito e ritos podem mostrar o compartilhamento de um espaço comum, manipulando conceitos comuns como aqueles de família, hierarquia, sexo etc. Por outro lado, também fica evidente que as ditas construções sobre a “cultura nacional” encontrariam barreiras evidentes em explicar como tais princípios, conceitos e imagens articulam as diferentes classes sociais e os grupos dentro da mesma nação (*Ibidem*, 16).

Além disso, os resultados das formulações sobre a “cultura nacional” tiveram como efeito colateral a produção de um labirinto que se retroalimenta da dita cultura e do que tais formulações disseram sobre ela. A construção pós-revolucionária da produção de sujeitos de sua própria cultura nacional, que encontrou terreno fértil na formulação de intelectuais mexicanos, acaba, portanto, se transformando numa máscara, labirinto (Lomnitz) ou jaula (Bartra) que se autoalimenta e é sempre chamada à cena para preencher um dado conflito identitário. Roger Bartra vê, no axolote, animal mestiço que ora é larva, ora é

salamandra, uma imagem interessante para caracterizar os intentos identitários mexicanos. O axolote, que nem nada como o bagre, nem corre como o cervo, não dá finalização a nada que inicia e acaba por se perder nas suas próprias (in)definições.

Uma dessas tentativas mais conhecidas é aquela de aproximar a cultura mexicana de uma dada ideia de melancolia e que nasce dessa imagem do éden perdido e de uma história preta de personagens dramáticos, carregada de luto, do sombrio de amargura ou desejo de solidão, como na “Comala”, de Pedro Páramo, ou na nostalgia de um corpo do qual os mexicanos haviam sido arrancados, como provocara Octavio Paz (Bartra 1987, 51). Sob essas circunstâncias, a cultura nacional mexicana ficara irremediavelmente alterada pelo pecado original, como na traição inicial da Malinche, depois desdobrada nas várias formas assumidas pela “chingada” (Cf. Paz 2014, 84-102).

O fato é que foram inúmeras as tentativas de oferecer um tratamento correto a essa entidade chamada “cultura mexicana”. Nas palavras de Elsa Frost, “de la cultura de México se ha dicho todo lo que es posible decir histórica y antropológicamente, y aun mucho de lo imposible” (Frost 2009, 83). Os ditos iriam desde o “temos 35 séculos de existência”, operando uma mais do que problemática junção entre povos antigos da Mesoamérica com o México moderno, até que o México é “uma nacionalidade ainda muito imperfeita” (*Ibidem*). Seria possível, assim, listar as categorias da cultura mexicana, revelando o acúmulo de tentativas, por vezes felizes, por vezes menos, de precisar conceitualmente essa massa informe que consegue ser tudo e nada ao mesmo tempo. Apenas na investigação de Frost foram identificadas as seguintes categorias da cultura mexicana: ocidental, cristã, hispano-americana, indoamericana, *criolla*, sucursal, herdada, heterônoma, colonial, matizada, fusionada, de síntese, mestiça, superposta.

Não seria o caso aqui de repassar cada uma dessas reflexões sobre a cultura mexicana, que não são poucas e estão satisfatoriamente reunidas numa coletânea organizada por Bartra (2002). Elas iriam desde as mais conhecidas, como a “raza cósmica”, de José Vasconcelos, e a exaltação da mestiçagem, passando pelo tão citado quanto talvez pouco compreendido “complexo de inferioridade”, de Samuel Ramos, e pela “acidentalidade” do ser mexicano discutido por Emilio Uranga, até chegar em formulações, como a de Carlos Fuentes e os paradoxos e negações da modernidade mexicana, ou a de Guillermo Bonfil, que advoga pela existência de um México profundo, talvez um tanto quanto essencializado, que estaria à margem das instâncias políticas e representativas. No outro polo, ainda haveria significativas formulações, não menos interessantes que as primeiras, mas que acabaram encobertas talvez por certa saturação da própria filosofia do ser nacional.

Que, aos olhos de hoje, haveria limitações intransponíveis à filosofia do ser nacional parece, então, evidente. Os seus usos políticos, ainda por cima, mesmo que dignos das piores leituras possíveis, seguiram vigendo e foram observados por Mauricio Tenorio Trillo, ao estudar exposições universais já ocorridas neste século XXI. O que se via ali eram certas imagens domésticas cozinhadas com cosmopolitismo e que a consciência internacional parecia ainda ter interesse em comprar (Trillo 2009).

Por ora, cabe destacar que o nosso interesse em recolocar a questão do ser a partir do debate mexicano se justifica por intermédio de um gesto particular: é ao reaproximar história e existência (ou vida, como preferem os autores que discutiremos), que uma geração de autores no debate mexicano conseguiu situar a questão do ser em um modo não unicamente identitário. Tal

operação foi possível a partir de uma interessante junção entre a questão do ser e a questão do ser nacional, com esta última sendo colocada não a partir do uso da história para fins de genealogias de identidade, mas a partir mesmo da reconfiguração da noção de história e de tempo, mais propriamente aqui entendidas como historicidade e temporalidade, condições mesmas da redescoberta do sentido originário do ser.

Além disso, um diálogo criativo com esses textos pode ser feito de modo a não reificar a “ideia de que uma ação ou discurso só podem ser entendidos ‘no seu tempo’, isto é, em referência ao contexto histórico no interior do qual eles originalmente ‘se inseriam’”. Assim, se compreendermos “historicidade” não apenas como “contexto”, mas como um “modo de existência do *Dasein*, ser que nós mesmos somos a cada vez, e que existe sempre em um horizonte temporal e finito” (Ramalho 2018, 43-44), abrimos a possibilidade de ler esses textos a partir da fusão de horizontes que não terminam por apenas produzir distância entre passado e presente.

A VIRADA ONTOLÓGICA DE UMA GERAÇÃO DE EXILADOS ESPANHÓIS

A figura do exilado espanhol José Gaos² (1900-1969), tradutor de Heidegger para o idioma espanhol e próximo à filosofia do seu compatriota Ortega y Gasset, é reconhecido por toda uma geração como o ponto de partida de um conjunto de reflexões sobre o México moderno, sobre a história e sobre a filosofia que se produziram a partir de seus cursos na *Facultad de Filosofía y Letras* da UNAM entre as décadas de 1940 e 1950. Reconhecem sua posição pioneira autores como Edmundo O’Gorman (1906-1995), Octavio Paz (1914-1998), Emilio Uranga (1921-1988), Leopoldo Zea (1912-2004), Luis Villoro (1922-2014), entre outros (Valero Pie 2015). Os três últimos, particularmente vinculados ao *Hiperión*, grupo que tentou lançar as bases para uma dita autêntica filosofia mexicana.

A vinculação de Gaos à filosofia de Heidegger o levava a uma preocupação sistemática com a relação estabelecida entre a historiografia e seu objeto privilegiado: o passado. Gaos identifica que a moderna ciência da história primava por certa tendência em fazer o histórico se passar, antes de tudo, pelo passado. Fundamentalmente, aquilo que “já foi”. Uma breve consideração mais profunda, porém, dizia o filósofo, bastaria para “percatarse de que el historiador de lo natural o de lo humano no puede tomar por objeto lo pasado sin tomarlo en relación con lo presente y hasta con lo futuro” (Gaos 2015, 240). Com o presente, haja vista a subjetividade da qual não se pode abrir mão e o conjunto de situações e circunstâncias que interpelariam a escrita da história. Com o futuro, naturalmente, por conta das previsões e expectativas que são

² Não há como desvincular também a chegada de Gaos ao México à política de Lázaro Cárdenas (1934-1940) em direção aos intelectuais espanhóis republicanos na luta contra o fascismo. Segundo Beorlegui, “Cárdenas, aprovechando la crisis en la que se halla sumergido el mundo occidental con motivo de la gran depresión económica y la cercanía de la Segunda Guerra Mundial, propugna un populismo nacionalista, luchando contra los intereses foráneos a México y nacionalizando el petróleo. Una de sus preocupaciones más importantes era elevar el nivel educativo, fortaleciendo las universidades (para lo cual la llegada de los profesores españoles era clave), creando el Instituto Politécnico Nacional, y promoviendo iniciativas culturales privadas como la Editorial Fondo de Cultura Económica (1934), La Casa de España en México (1938)” (Beorlegui 2010, 518).

componentes fundamentais da subjetividade humana. Tal movimento já contribuiria para problematizar a associação direta entre o “histórico” e o “passado”, ao apontar para uma compreensão mais justaposta entre passado, presente e futuro.

Repensar o “histórico” traria, então, entre seus pressupostos, considerar que ele é, antes de tudo, algo *temporal*, no sentido de ser algo que se transforma com o movimento do tempo. Ou seja, haveria uma dinâmica fundamental que comporia o histórico, oscilando entre a *criação* e a *repetição*. Sem almejar ilusoriamente o absolutamente novo ou se resignar ao meramente reiterativo, tal dinâmica previa que o absolutamente novo se daria nos seios do *persistente*, ao mesmo tempo em que o *reiterativo* não repetiria ou reproduziria nunca na íntegra o anterior.

Reconhecer a transformação e o não esgotamento da história em suas próprias condições presentes, havendo sempre a abertura para o novo, seria uma das contribuições decisivas de Gaos para os seus interlocutores mexicanos, em particular numa expressão que pode ser encontrada simultaneamente, ainda que com algumas variações, nas obras de Heidegger³ (parágrafos de *Ser e tempo* sobre história e historicidade, por exemplo), Gaos, O’Gorman e Paz: “el hombre no tiene naturaleza, sino historia” (*Ibidem*, 260)⁴. Sob tal compreensão, que o próprio Gaos assume como “historicista”⁵, história e vida não permaneceriam radicalmente apartadas, como na compreensão que associara o histórico exclusivamente ao passado. Se não há objeto “puro” do qual a ciência historiográfica pudera se apartar para analisar externamente, essa mesma ciência ficaria implicitamente dependente do conjunto de categorias e circunstâncias que a cercam para construir sua própria visão. O histórico, se não apartado do conceito de vida, ficaria assim decididamente carregado de um significado mais amplo que o associa a uma dinâmica vivente e em constante mutação, ao contrário da sua tradicional compreensão estática como o que “já foi”.

É certo também que Gaos não foi o único exilado espanhol no México a se dedicar a uma reflexão sobre o afastamento entre história e vida. Também Ramón Iglesia e Luis Abad Carretero apontavam para as limitações de uma historiografia que mais se preocupava em alimentar certa ideia de verdade científica pautada na análise de objetos “puros” e distantes do observador. Para o primeiro, a “desumanização” da História tinha como um dos seus reflexos mais graves o fato de que a produção intelectual do historiador nada tinha que ver com os problemas vivos de seu país e de sua época. Talvez a circunstância

³ Segundo Ignacio Sánchez Prado, há um detalhe fundamental aqui a não se perder de vista. Ao traduzir Heidegger para o espanhol, José Gaos adota “el ser”, ao invés de “ser” e, com a inserção do artigo definido, aproxima o conceito de uma versão cartesiana com traços essenciais quase descritíveis. Menos que discutir o dito “erro” de Gaos, o que para uma história intelectual atenta às dinâmicas das apropriações interessaria pouco, vale ressaltar que é a partir dessa abertura, isto é, a inserção do artigo definido, que se abre a possibilidade de pensar conjuntamente a filosofia da existência com a filosofia do ser nacional. Tal junção, a despeito de possíveis imprecisões teóricas, nos revela como uma importante corrente filosófica da época tomou forma diversa em solo mexicano e foi decisiva para a reorganização do imaginário histórico e nacional. Cf Prado 2009: 279.

⁴ Importante pontuar aqui a precedência de Wilhelm Dilthey na conceituação de “vida humana” já que, a partir daí, a filosofia tem de assumir que o homem não tem natureza, mas sim história. Se a filosofia moderna havia se preocupado significativamente em apreender no homem sua universalidade, com Dilthey é possível reconhecê-lo através da dimensão fundamental da historicidade.

⁵ Termo preenche de significados que, na acepção de Gaos, designa de algum modo o procedimento da ciência historiográfica em apartar história e vida, deslocando o interesse da disciplina para um passado que “passou” e que estaria irremediavelmente destacado do presente.

de Iglesia, por viver em um tempo de urgência como o da Guerra Civil espanhola e do enfrentamento do fascismo, tenha tido importante influência na sua visão, como o próprio reconhece: “yo digo con toda sinceridad que me han enseñado mucho más Historia los tres años que he pasado combatiendo en España que todo lo que había leído en los libros” (Iglesia 2015, 61).

Já para Luis Abad Carretero (1895-1971), a historiografia acabara por se fechar em uma retroalimentação em torno das suas próprias construções, que a impedia de visualizar certa dimensão originária da vida relacionada ao instante, ao querer e à capacidade de decisão. Sem essas dimensões fundamentais da existência e que tornam possível o pensar, o passado e o futuro não passariam de mera poeira ou abstração puramente imaginativa do historiador. Asfixiada pela sua própria dinâmica de querer se afastar das próprias condições que a delimitava, a historiografia se fechava para a vida em nome da objetividade. Assim, “passamos de hacer la Historia, de vivirla, a inventarla o a revivirla de nuevo” (Carretero 2015, 194). Na mesma linha, se queixava, em 1941, o historiador Alberto Arai (1915-1955), segundo o qual, a “teoría existencial contemporánea de Heidegger a Ortega” não permitia mais compreensões que previssessem o homem como algo isolado e distinto das suas próprias criações, como a arte, a moral ou o direito. Submerso em seu mundo, em seu círculo no qual todos os dias era chamado a “estar lançado”, o homem era componente decisivo na história (*Geschichte* – realidade histórica) e da História (*Historie* – escrita da história, ela mesma uma realidade histórica também, uma vez que construto humano passível de transformações) (Arai 2015).

É possível perceber, portanto, a composição de um certo vocabulário de época no contexto mexicano que manifestava preocupação pela desvinculação entre história e vida, de tal maneira que não parece possível isolar, como veremos, a preocupação das filosofias do ser nacional pela identidade de sua correspondente compreensão da história. Compreensão esta que realiza a aproximação com o conceito de “vida” no sentido tanto de garantir algum índice de “indecidibilidade” da história quanto de retirar a asfixia de algo que, na dinâmica de criação e repetição, parecia ter alguma tendência para a segunda ou que apontava mesmo para o fim da história tal qual se conhecia⁶.

É preciso ter claro, porém, que o conceito de “vida” mobilizado no contexto mexicano, nesse momento, no interior das filosofias do ser nacional, tinha uma dupla filtragem. Era o próprio Gaos que, tradutor de Heidegger e aluno de Ortega y Gasset, trazia à tona essa dupla dimensão. Os interlocutores mexicanos de Gaos, movidos por seus próprios interesses e com particular atenção à questão do ser nacional, transitavam entre uma referência de “vida” heideggeriana e outra, orteguiana. Suas diferenças são significativas. Enquanto a noção heideggeriana estava relacionada à vida fática ou ao *dasein*, pressupondo o entendimento da vida em termos eminentemente históricos e implicando o caráter referencial das coisas com as quais tratamos no cotidiano, o vitalismo do Ortega y Gasset se referia à determinada força ou impulso, quase que de índole

⁶ Como leitores de Heidegger, Gaos e seus interlocutores mexicanos estavam atentos a uma dimensão que, posteriormente, foi realçada por Peter Sloterdijk acerca do pensamento do filósofo alemão. Segundo Sloterdijk, os dilemas lógicos e políticos de Heidegger estão relacionados ao esvaziamento do polo público e coletivo da temporalidade essencial. Heidegger sabia que os seres humanos do seu presente não podiam estar seguros em absoluto de ainda viver na “história”, tal como se concebia antes. Para quem, como Heidegger, interpretou o ser como tempo, seria a aniquilação do ser mesmo se houvesse reconhecido o fim da história. O filósofo alemão se apegava, dessa forma, a sua pretensão de estar em meio a um advento de tal modo que a história havia de estar aberta, e seu final havia de ser prorrogado quantas vezes fosse preciso. Cf. (Sloterdijk 2018)

espiritual, que, não se identificando com a matéria, a preenche de alento (Gilardi 2015, 41).

Para o nosso propósito aqui, menos que buscar a fidelidade com a qual as filosofias do ser nacional mexicano⁷ seguem as compreensões de Heidegger ou Ortega y Gasset, seria mais interessante observar como suas apropriações do conceito de vida vão ao encontro do intento de tirar a história de certo imobilismo e de realçar a importância das circunstâncias e do estar lançado no mundo como condições fundamentais capazes de afetar e transformar radicalmente o ser. A operacionalização de um amplo conceito de vida permitirá ao ser (em especial, aquele nacional) passar a ser concebido como algo igual ou semelhante ao viver. Este entendido como estar fora de si ou entregue ontologicamente ao outro (Flores 2004, 106). O “outro” aparece, então, como uma espécie de “circunstância” ou “mundo” que condiciona radicalmente este ser e a vida, que, então, poderia estar concebida como movimento e devir contínuo de diálogo com o entorno e com as circunstâncias decorrentes do estar lançado (*Ibidem*, 118-119). Como consequência, a história permaneceria como conflito contínuo uma vez que irreduzível a qualquer tentativa de afixação definitiva de sentido. Lançado entre o nascimento e a morte, o humano era o índice temporal da história como tensão permanente e incapaz de ser determinada por qualquer natureza ou essência.

Chegaríamos, assim, ao ponto de observar como se deu o processo pelo qual um historiador em particular, Edmundo O’Gorman, imbuído de uma apurada reflexão filosófica com certa proximidade à filosofia da existência se vira, em seguida, para o seu próprio país e lança perguntas acerca da paradoxal entrada do país na modernidade e os decorrentes conflitos que dela emergem. Seu vínculo a uma dada tradição filosófica não o impediu, como veremos, de produzir uma reflexão filosófica situada e atenta à conjuntura histórica mexicana.

Antes de mergulharmos na reflexão de O’Gorman, cumpre destacar que dialogar com a filosofia do ser mexicano, ainda hoje, é dar seriedade para suas formulações no debate contemporâneo e é também observar aquilo que ainda se sustenta e aquilo que já não mais, mas, sobretudo, por uma sua característica que nos interpela e nos impele a reavaliar a dignidade do conhecimento histórico, a saber, o fato dela se distinguir “de otras corrientes de la época por asumirse como una filosofía comprometida, terapéutica y emancipadora” (Hurtado 2007, 101). Interessa, portanto e sobretudo, o gesto da filosofia do ser mexicano que, ao perguntar-se por sua identidade, ajuda a reformular determinados complexos advindos da abrupta entrada mexicana na modernidade e os fenômenos que disso se decorreram.

Como terapêutica, conjuga um duplo projeto histórico e filosófico de, menos que fechar a história e o ser mexicano em entidades estanques e previamente definidas, torna possível a reavaliação de uma dada trajetória histórica e a abre para transformação. Assim, se é possível debater até que ponto essa filosofia estava comprometida com a busca de uma essência do mexicano, “lo crucial es que la filosofía de lo mexicano, entendida como un proyecto filosófico general, puede reformularse de una manera no esencialista” (*Ibidem*,

⁷ Nomear genericamente como “filosofia do ser nacional” ou “filosofia do mexicano” e situar dentro disso um conjunto de autores que, certamente, não se sentiriam contemplados sob tal enquadramento é uma decisão reducionista. Historicamente, a “filosofia do ser nacional” ficou associada apenas como algo próprio do grupo Hiperión que, na década de 1950, procurou sistematizar algo nesse sentido. Sua adoção se justifica aqui, no entanto, por certo procedimento heurístico de pôr em diálogo um conjunto de textos e imagens que demonstraram, em alguma medida, uma preocupação particular em colocar a questão do ser, mais do que a afirmar.

110). De tal modo que é necessário entendê-la no seu contexto de formulação, também serviria fazer o movimento inverso que corresponderia a reformulá-la no presente e, assim, também reavaliar a força de um pensamento histórico para uma reflexão mais ampla.

Tal duplo movimento está representando na, apesar de longa, citação a seguir, do crítico Guillermo Hurtado, que assume importância fundamental para o decorrer e os propósitos de nossa investigação e para uma entrada mais vertical nas fontes. Trata-se de efetuar uma leitura histórica da filosofia do ser mexicano, isto é, reconhecê-la em seu contexto de formulação, mas que também realize uma abertura que a torne uma interlocutora no presente:

este problema, que jamás fue un invento sino una realidad palmaria que se manifestaba de numerosas maneras, consistía – ¿consiste? – en que muchos mexicanos, en tanto, que mexicanos, no percibían claramente su perfil, no encontraban su sitio entre los otros, no se sentían en paz consigo mismos. Ningún otro esfuerzo intelectual acerca de esta problemática ha llegado a la profundidad que alcanzó la filosofía de lo mexicano. Es más, podría asegurarse que [el interés por la filosofía de lo mexicano] permitió que ciertas ideas acerca de México y lo mexicano, que habían estado soterradas pero que lastimaban como espinas clavadas, fueran exhumadas, analizadas con objetividad e incluso superadas – una de ellas, por ejemplo, la idea, defendida en distintas versiones desde el siglo XVI hasta el siglo XX, de que el mexicano es un ser inmaduro. Es posible que si hoy en día no tenemos las mismas preocupaciones sobre lo mexicano que hace cincuenta años, o si no las padecemos con igual intensidad, es porque de alguna manera – deliberada o accidental – [la filosofía de lo mexicano] ayudó a disiparlas o aliviarlas (*Ibidem*, 113).

O DIAGNÓSTICO DE EDMUNDO O’GORMAN

Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad.

(Edmundo O’Gorman)

Como é possível observar, a reaproximação entre história e vida era um desafio geracional para filósofos, historiadores e pensadores de vários matizes no debate mexicano das décadas de 1940 e 1950. Quem mais se demorou no tema, porém, e que talvez conseguiu lançar as bases para uma historiografia atenta a essa “realidade anterior”, ou a dimensão originária da existência, foi Edmundo O’Gorman. O’Gorman que, segundo um dos principais críticos de sua obra, estava na tradição intelectual mexicana mais distante de José Vasconcelos, e sua proposta integradora e emotiva da *raza cósmica*, e mais próximo de Jorge Cuesta (Beck 2011, 16). Cuesta que, em 1932, já se mostrava crítico de uma compreensão ossificada da história, procurando vitalizá-la e escrevia: “la tradición es una seducción, no un mérito; un fervor, no una esclavitud. [...] La tradición es tradición porque no muere, porque vive sin que la conserve nadie” (Cuesta 2002, 95-97).

Nesta seção, a proposta é repassar pelo percurso de O’Gorman na tematização do afastamento entre a História, como uma ciência e um discurso, e a realidade histórica anterior à elaboração do “fato histórico”, presente em um texto como *Historia y vida* (1956), passando pela redescoberta de uma outra experiência possível da temporalidade, particularmente presente no que é o seu trabalho de mestrado em Filosofia, defendido em 1947, sob o título *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, até chegar à sua preocupação com o México nacional ou a pretensão de uma descrição do ser mexicano, algo que pode ser observado em *México, el trauma de su historia*, de 1977. Tal percurso passa pela observação aguda desse movimento particular que é a passagem da questão do ser – tema caro à filosofia existencial dessa primeira metade do século XX – ao seu próprio país e à sua conjuntura, conectando a dita questão com a história nacional.

A origem do movimento operado por O’Gorman estaria numa distinção que talvez não estivesse tão clara aos seus pares de época e dizia respeito a, de um lado, a história como a “ingente realidad a que se alude esa palabra [e, do outro,] idea de la Historia, el ser con que dotamos esa realidad al constituir la en la visión que nos puede ofrecer, como meta final, la ciencia historiográfica” (O’Gorman 2015, 147). Interessava, então, demarcar a diferença entre a sucessão originária do tempo e aquilo que era constituído posteriormente, pelas mãos do historiador, como “fato histórico”. Com tal distinção, seria possível repensar a dita objetivação de um dado fato histórico no presente, como se ele fosse uma massa informe capaz de ser manejada pelo historiador de modo externo a ele próprio.

Decorre que o ponto principal da preocupação de O’Gorman estaria na supraindeterminação que era conferida ao fato histórico como algo que teria uma vida própria independente das épocas e olhares que se dirigiriam a ele. Assim, num feliz exemplo, O’Gorman contesta uma supraindeterminação histórica como fato independente e objetivamente observável, como se pode verificar quando se atribui à história uma ação objetivada e intencional no tempo, como nas expressões “la Historia juzgará sus actos”, “la Historia es la madre de la experiencia”, ou “la Historia nos invita a obrar” etc. (*Ibidem*, 172). Em todos esses casos, se vê o mesmo movimento de externalização da história ao próprio homem, tornando-se, então, um fato histórico e, ainda mais fundamental, atribuindo à história um ser ou uma essência fixos e inabaláveis pelo suceder temporal.

Atribuir um ser ou uma essência à história iria à contramão de toda uma compreensão que via, na história, uma natureza incapaz de ser absolutamente domesticada pela ciência historiográfica e, assim, abria caminho para um outro entendimento acerca da aproximação entre história e vida. A citação a seguir é longa, porém fundamental para alcançarmos uma primeira compreensão do que podemos chamar da “teoria da historicidade”, de Edmundo O’Gorman:

diríamos, arriesgando una expresión equívoca, que ese acontecer previo es la substancia o soporte vital del hecho histórico; pero no como una esencia o naturaleza, sino como un acontecer real que de suyo carece de sentido, algo puramente fáctico. Acerca de ese acontecer previo y necesario para la constitución del hecho histórico no podemos predicar nada, salvo que existe como eso, es decir, como esa realidad que únicamente cobra sentido bajo la especie de hecho histórico, o sea, como algo intencional, algo responsabilizado necesariamente en un agente dotado de voluntad, en un agente consciente. En suma, Historia es esa realidad que concebimos como mera potencia, mera posibilidad de quedar constituida en el ser de “hecho histórico” propiamente dicho; pero que no por eso es ella, un hecho histórico, ni, en definitiva, hecho alguno, puesto que, de quedar

constituída en ese modo de ser llamado “hecho”, necesariamente aparece como histórico. Ahora bien, si eso es Historia, esa realidad anterior al hecho histórico, mera potencia o posibilidad, es claro que estamos aludiendo a eso que designamos con la palabra vida (*Ibidem*, 178).

Chegaríamos, então, a essa primeira compreensão decisiva de uma dimensão originária da história como vida e, portanto, como potência e possibilidade, e que só ganhará suas vestes de algo já constituído, com uma identidade ou essência, após um trabalho construtivo feito pela ciência historiográfica e que, em alguma medida, faria o fato histórico “resistir” às intempéries do suceder temporal e resistir na sua identidade por um longo período.

É certo, porém, que tal modo de proceder da ciência historiográfica – modo esse inautêntico, segundo O’Gorman – não é sinônimo de um modo “falso” ou “equivocado”. Tal modo, ainda que inautêntico, é “una historiografía que, de un modo u otro, responde a exigencias de la vida, y de la vida no puede decirse, sin manifiesto contrasentido, que es un error” (O’Gorman 2006, 179). O que se pode dizer da inautenticidade é o não perceber suas próprias possibilidades, isto é, o conjunto de condições que tornaram possível a existência no e do tempo, as condições mesmas que engendram em si a possibilidade da história. A inautenticidade estaria ligada, assim, à fuga da morte, da finitude radical que compõe a existência humana. Na ciência historiográfica, a materialização de tal inautenticidade está na

convicción de que el pasado no tiene ninguna influencia sobre la vida, y así 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, no es sino olvido de la propia mortalidad. Si se llega a pensar que la historia le viene al hombre de afuera, es porque, más profundamente, se cree lo propio de la muerte. La muerte no será, entonces, lo nuestro, lo que somos, sino algo que *no 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 (*Ibidem*, 245).

O duplo movimento, portanto, de afastar história e morte como possibilidades mesmas da existência configuraria o *modus operandi* da inautenticidade. Inautenticidade que, novamente, não se trata de um *modus operandi* falso ou equivocado. Não obstante, haveria uma dimensão a que tal modo de proceder da ciência historiográfica não lograria chegar, que é aquele de atuar na tarefa da retirada do encobrimento do ser e entender as possibilidades que o engendram. Se a ciência historiográfica seria bastante competente para produzir e afixar sentidos, a mesma encontraria severas limitações para encontrar as próprias condições de possibilidade da história que, recordemos, vige numa dimensão originária da experiência. Afinal, o que garantiria que a história não seria a eterna reprodução do que seria sua própria identidade presente? Justamente a dimensão originária da experiência que lançava o ser e a vida como potência e/ou possibilidade cujo sentido não poderia afixado, exigindo, assim, outra compreensão do existir temporal na qual a história não seria aquilo no que *estamos*, mas que a sua própria condição é a historicidade do homem⁸. Para

⁸ Heidegger, em *Ser e tempo*, apontava para essa direção: “a análise da historicidade da presença busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal” (Heidegger 1989, 181).

O’Gorman, o ônus de uma historiografia inautêntica seria exatamente esse de ficar insistentemente presa ao “que se disse” sobre a história e não se atentar às suas próprias condições de possibilidade:

el historicismo es una referencia a un estrato más profundo: nos despierta a la aventura inédita, de abandonar la utilización del pasado para poder, en cambio, interesarnos en comprenderlo como parte constitutiva de la vida humana. Si como consecuencia de ello hemos de liquidar la historiografía, quiere decir que, como todas, esa ciencia es por necesidad limitada en sus posibilidades, porque como enseña Heidegger, el hombre, no su ciencia, es posibilidad; posibilidad, entre otras, de no ser ya lo que su ciencia le dice que es (O’Gorman 2006, 111-112).

Para levar adiante tal análise acerca do encobrimento do ser parecia necessário, portanto, uma reavaliação do tradicional conceito de “passado”, que obrigaria o ser a estar determinado por uma perene identidade consigo mesmo, isto é, de que ele traria, através do tempo, uma identidade precisa e objetivada. Se, portanto, a historiografia de sua época, e que O’Gorman nomeia “naturalista” pela cerrada fé no método científico, apostava que o passado só existiria na medida que seria possível ser observado pelo método, a proposta por ele chamada de uma “historiologia” revelaria que “el pasado humano no es un pasado cualquiera, sino el nuestro entrañablemente; que lejos de ser lo extraño o diverso a nosotros, a nuestra época, a nuestro ser, es lo homogéneo, lo propio, y lo muy propio nuestro” (*Ibidem*, 108).

REAPROXIMANDO HISTÓRIA E VIDA

Compreender o passado como algo decisivo nas entranhas do presente minaria na raiz a compreensão criticada por O’Gorman, por vezes tratada como “naturalista”, por vezes como “rankeana”, segundo a qual haveria uma diferença radical entre o passado e o presente de modo que essas duas dimensões não poderiam se reconhecer como parte de um mesmo organismo. O exercício proposto por O’Gorman é, como a proposta criticada, um exercício da “diferença”. Não obstante, a “diferença” aqui não é algo externo e radicalmente distinto, mas sim integrante decisiva do próprio ser do presente. O presente comporta a diferença, no caso, a história e, por conseguinte, traz em si mesmo a própria possibilidade da mudança. Estaríamos diante de duas compreensões opostas do ser. Para a primeira, o ser possui uma identidade e pode ser localizada, porque “está” no tempo como um ente objetificado. Para a segunda, o ser é o próprio tempo e estaria, portanto, constantemente afetado pelas várias dimensões e camadas de temporalidade que vigem nas suas entranhas.

É possível perceber como que, na teoria da historicidade de O’Gorman, um novo conceito de passado também pediria um novo conceito de presente. Se, na modernidade, o homem moderno se via decidido “ante a urgencia de afirmar el presente como lo único, lo auténtico, lo propio” (*Ibidem*, 115), o resultado foi a intensificação da cisão temporal que designava, ao passado, a condição do que “já não mais”, ao futuro, o “ainda não”, e, ao presente, como o momento autêntico por excelência em que a existência fluía. Tal partição

⁹ A figuração rankeana em *Crisis y porvenir...* aparece como estereótipo historiográfico de uma matriz oposta àquela pretendida por O’Gorman que, seguindo Ortega y Gasset, via em Ranke uma espécie de “naturalismo historiográfico” que tomava o “passado” como objeto primordial da historiografia. Cf. Villalobos (2017, 87).

temporal negava ao presente o reconhecimento de suas próprias condições de possibilidade e o associava diretamente ao acontecer da vida. História e vida restavam abruptamente cindidas e sem qualquer relação de intimidade ou interdependência.

Vida e presente, numa possível existência autêntica, estariam com vínculos estreitos. O que muda, porém, nas figurações do presente entre as existências inautêntica e autêntica, é que, no caso da última, seus significados estariam ampliados no sentido de uma existência plural que comporta nesse mesmo presente e nessa mesma vida suas próprias condições de transformação. Assim, “nuestra época ya no es ‘el presente’ de la concepción rankeiana, sino ‘nuestro presente, o mejor dicho, nuestra vida, que es donde el pasado existe’” (*Ibidem* 112).

Sempre reconhecendo sua estreita relação com a versão heideggeriana de historicidade, O’Gorman aposta na distinção entre historiologia, a quem caberia a analítica da existência autêntica, e a historiografia tradicional, para decifrar as características do que seria o “ser historicamente”. Se a existência autêntica, nas suas palavras, “supone el ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia” (*Ibidem*, 212), caberia à historiologia analisar, no “passado”, essas mesmas capacidades que engendraram história. Como se pode deduzir, a existência humana se caracteriza ontologicamente por “ser historicamente” e tal “existir temporal” é sempre potência, não fechamento em uma dada localização no tempo. Tal compreensão do ser terá consequências decisivas para a reflexão de O’Gorman acerca do ser mexicano.

Por ora, porém, serve mencionar que sua historiologia ainda é composta por um segundo momento decisivo, que é o reconhecimento de determinadas condições que conformariam o existir autêntico. Nesse caso, a fim de precisar melhor o que entenderia por “possibilidades”, de modo que não pareça que elas estariam disponíveis na sua integralidade, O’Gorman lança mão de um entendimento que prevê a centralidade da herança e da repetição. Herança, pois, uma vez que a existência aceite, em todo momento, o estar no mundo “tal como ela foi antes”, também se supõe o reconhecimento de que as possibilidades do existir estão, em boa parte, condicionadas e marcadas por possibilidades anteriormente decididas. O caminho, porém, do reconhecimento de tais condições não se fecharia no sentido de reconhecê-las para saber como se será desse momento para adiante, mas sim, o contrário, isto é, como não se será. Ou seja, as condições de possibilidades aparecem no seu sentido negativo, aquele de reconhecer o que não se pode ser, deixando de alimentar certo bovarismo próprio ao sujeito moderno. Aqui aparecem, de forma mais decisiva, as ressonâncias do “circunstancialismo” de Ortega y Gasset na obra de O’Gorman.

Estar ontologicamente situado nessa dupla dimensão entre a herança e as condições de possibilidade de engendrar história seria uma condição fundamental da existência autêntica, dado que só assim se pode determinar o que lhe é imposto e o que se pode impor. A inautenticidade, ao contrário, apostaria na livre determinação e na capacidade humana de se impor a-historicamente. A dúvida que surge, porém, é se esse reconhecer “onde está”, ou reconhecer sua situação histórica, tão mencionado por O’Gorman, não pressuporia a existência inautêntica do “estar no tempo”, isto é, estar localizado “no tempo” e não tendo ele como condição radical da existência. Ora, é preciso notar que o reconhecer “onde está”, aqui, se trata do reconhecer a dupla dimensão acima mencionada (herança e possibilidade), não o reconhecer de que se tem uma determinação histórica objetiva, imutável e determinista. Além disso, recorde-se novamente, a existência autêntica não é sinônimo da existência

“verdadeira”, mas sim o modo da existência que reconhece a dupla determinação humana entre a liberdade de engendrar história e as situações que a condicionam.

Seria possível objetar que a compreensão de O’Gorman oferece saltos que talvez vão além (ou estão aquém) do que foi proposto por Heidegger. Novamente, como não nos interessa, nesse momento, verificar a fidelidade ou não da leitura de O’Gorman, se trata de reconhecer que, de fato, a presença do circunstancialismo de Ortega y Gasset, na sua obra, cria uma reflexão mais múltipla do que se previa. Como é reconhecido por sua fortuna crítica, na obra de O’Gorman, “la pregunta ontológica está todavía muy próxima a la tradición metafísica occidental que Heidegger cuestiona radicalmente, por comprender el ser en términos de identidad” (Gilardi 2015, 34).

Ainda que O’Gorman tente se distanciar da associação entre ser e identidade, é evidente que sua preocupação com o caso mexicano acaba por endereçar, de alguma maneira, parte de suas reflexões sobre o ser. Sua versão, portanto, do que pode ser chamado um “historicismo existencialista” (*Ibidem*, 36) compartilha dessa dupla referência, de um lado, da teoria da historicidade heideggeriana e, de outro, do “raciovitalismo”, de Ortega y Gasset. Como já foi mencionado aqui, a compreensão orteguiana de “vida” guarda proximidades e distâncias daquela heideggeriana, mas, de forma geral, associa vida e história pela ideia de um passado que perdura e atua no presente. Na teoria da historicidade de O’Gorman, Heidegger e Ortega são unificados numa compreensão da história vitalizada como persistência do passado na forma de “ter sido”. Aqui, o caminho da autenticidade se daria pela via de uma *assimilação* do passado sem máscaras ou encobrimentos. Em *História como sistema*, Ortega define sua compreensão da historicidade de maneira muito próxima àquela que podemos ver em O’Gorman. Dizia o filósofo espanhol:

sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto [...] el progreso exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche. [...] En historia toda superación implica una asimilación (Ortega y Gasset *apud* Flores 2004, 155).

Assimilar sua história e conhecer suas próprias possibilidades a fim de abrir caminho para uma existência autêntica, ainda que essa não suplantasse a inautenticidade, era, para O’Gorman, sobretudo uma forma de tematizar a tortuosa consciência histórica mexicana. Tal consciência, fundada na negação do passado e do presente (negativados) – como momentos não a serem assimilados, mas sim superados –, terminava por ficar relegada a um futuro (positivado) que, naturalmente, nunca chegaria por estar fundado no nada, isto é, na negação de suas próprias possibilidades advindas do passado e do presente. Ao se fundar na possibilidade de criar um futuro *ex nihilo*, a consciência histórica mexicana, e aqui O’Gorman dedicará uma parte especial da sua obra ao debate político nacional do século XIX, colocava sua historicidade como um obstáculo e não como uma condição de possibilidade.

Ao fim e ao cabo, a reaproximação entre história e vida, na teoria da historicidade de O’Gorman, operada a partir de uma leitura particular das filosofias de Heidegger e de Ortega y Gasset, parece abrir caminho para aquilo que seria o segundo e decisivo momento de sua reflexão, isto é, efetuar uma densa análise da historicidade mexicana. Nesse caso, especialmente do processo que marcou a formação nacional no século XIX e nas primeiras décadas do século XX. A compreensão do ser não como essência ou algo objetificado, mas sim como história, entendida como herança e possibilidade, abriria o caminho

para a interpretação da historicidade mexicana não como um fato consumado com base num conjunto de categorias estanques, mas sim em algo a ser realizado temporalmente e nunca derradeiramente alcançado:

en una situación concreta, determinada en buena parte por la “herencia” y constituida por “posibilidades reales” de supuestos trascendentalistas, lo auténtico será afrontar a muerte, la de sí mismo, reconocerla en las propias entrañas, sí; pero en cuanto instancia dominante que obligue a que cada quien asuma en todo momento la personal existencia como responsabilidad, no menos pesada, terrible y angustiosa, de ser para un comienzo radical (O’Gorman 2006, 330).

É notório como O’Gorman confere um espaço importante a um dos aspectos capitais da historicidade, a projeção para o futuro, no sentido de que a história, amplamente entendida, compreenderia simultaneamente a vigência de passados e a projeção a futuros capazes de afetar qualquer interesse possível no presente. Ao entender a história como um “quehacer” constante, O’Gorman a deixa aberta para o (re)começo e para a construção, mas sempre, claro, condicionada pelas possibilidades de repetição. Renunciar a uma ideia objetificada, congelada e mitificada de história, sempre estando atento à dinâmica plural da historicidade, seria pressuposto fundamental para se começar a colocar os problemas do conjunto de labirintos que conformavam a historicidade mexicana.

UMA HISTÓRIA MEXICANA NÃO ESSENCIALISTA?

Que o México fosse o ponto de chegada de suas incursões filosóficas é fato admitido pelo próprio O’Gorman. Por ocasião do lançamento da segunda edição de *La invención de América*, em 1977 – a primeira edição era de 1958 –, O’Gorman projeta a escrita de um breve epílogo ao livro e que se intitularia *México, el trauma de su historia*, e ali reconhece que, entre suas várias preocupações, havia uma que merecia especial atenção: “el acontecer mexicano, objeto primordial de mi preocupación” (O’Gorman 2011, 65)¹⁰. As novas configurações do acontecer mexicano a partir do século XIX, em particular o conflito entre liberais e conservadores, exigiam um reexame do *continuum* histórico mexicano à luz do que O’Gorman havia feito sobre o ser americano em *La invención de América*.

Sua opção por observar a história mexicana em uma perspectiva da longa duração, na qual a “Independência” (1821), a “Reforma” (1857) e a “Revolução” (1910) seriam os marcos fundamentais, não estaria isenta de uma teleologia, como se pode depreender da passagem abaixo:

así orientado el estudio, necesariamente tenía que acabar ofreciendo una idea de la historia de México [...] en la unidad fundamental y subyacente de su acontecer como proceso de identidad. Una idea que, *mutatis mutandis*, puede asemejarse a la proporcionada al médico por una exploración radioscópica [...] cierta y necesaria para el aprecio del estado de salud del paciente y de su preservación futura (O’Gorman 2011, 66).

¹⁰ Como avaliou Álvaro Matute, “O’Gorman no escribe dos veces la misma página sobre un tema. El propósito siempre es igual: desentrañar el ser del México nacional”, em *La obra de Edmundo O’Gorman* (1976).

Como avalia um dos principais críticos da sua obra, o “preservación futura” afirmado por O’Gorman ao final não é gratuito e se aponta, de um lado, para algum nível de teleologia que pressupõe a continuidade de um dado México na extensão temporal, também aponta, por outro, para sua compreensão do ser mexicano não como um legado imóvel ou ossificado, mas sim um “quehacer” ou um “llamativo *telos* de la conversación, de los procesos integradores, los encuentros y los silencios que constituyen el violento diálogo de nuestra historia” (Beck 2011, 15).

Não é outro o objetivo de sua obra se não evidenciar a potência criadora do devir histórico e, desse modo, realizar a abertura da história mexicana, até então aprisionada nos seus próprios mitos e temores. Ao tomar a história como potência de criação, e não como aprisionamento, O’Gorman estabelece uma operação que redimensiona a questão do ser. Se, inicialmente, a associação entre ser e história se daria porque seria esta a conferir sua autenticidade, sua legitimidade e sua veracidade histórica, agora, a associação entre ser e história se daria mesmo com base na possibilidade de que ela o reconfigure em algo que não necessariamente seria a continuidade do que foi antes. Essa seria, então, a “misión primordial del conocimiento histórico: la de una vigía que alerta la consciencia de lo que somos en trance permanente de lo que podemos ser” (O’Gorman 2011, 149).

O alijamento entre história e vida, na modernidade, pode ser identificado a partir de algumas decorrências: associação de “vida” ao puro presente, momento independente da estrutura temporal e espaço por excelência no qual a existência se daria; concepção da história como um ente objetificado e externo ao próprio homem. Tal movimento criou uma situação bastante curiosa na qual determinados eventos singulares (revoluções e outros acontecimentos disruptivos) trariam em si uma rara capacidade de aglutinar ou justificar a história, ou mesmo de condensá-la em si mesmo, como no caso das histórias nacionais. Ao contrário, portanto, de uma compreensão que reintegra o “acontecer humano al amplio marco de todo lo que es vida, inagotable proceso de aventuras diferenciadas que despliegan sus posibilidades a la sombra de la majestad de la muerte” (*Ibidem*, 147), o que se via era uma despotencialização da história quase como um fato empírico e objetivado, e não como a própria condição de transformação do homem.

Tal caso era, segundo O’Gorman, o que acontecia com o evento chave da história mexicana no século XX: a Revolução de 1910¹¹. É conhecido como a “Revolução” foi se tornando, nas décadas seguintes, um fenômeno historiográfico mexicano, sendo marcada por sucessivas reinterpretações, mas, sobretudo, pelas comemorações que a elevaram a índice da mexicanidade e do desvelamento do seu ser. Menos que um evento componente de uma experiência histórica a ser situada na longa duração da história mexicana, a “Revolução” ganhava o *status* de “ente metafísico que se identifica no ya sólo con los intereses de la patria, sino con la patria misma” (*Ibidem*, 137).

¹¹ Antes de qualquer aproximação entre O’Gorman e a “Revolução mexicana”, é importante realçar que, na década de 1960, o autor que encontramos já é aquele simpatizante do modelo liberal e modernizador que os Estados Unidos encarnavam e promoviam. Talvez pelos desgastes do já longo regime priista, “todo conduce entonces a pensar que para este O’Gorman de 1963 Estados Unidos es el peldaño superior de la escala jerárquica, el grado máximo de perfectibilidad actual, en función del cual se define el valor relativo de las restantes entidades.” (Kozel 2012, 190).

À história, após a “Revolução”, caberia narrar o *continuum* da “infallibilidad de la dirección del destino nacional” (*Ibidem*), agora associado e ungido pela “Revolução” de modo que não “importen las mudanzas que traigan los siglos por venir” (*Ibidem*). Capturada, a história permaneceria sem a possibilidade de trazer o seu próprio contraditório, congelada no seu próprio acontecer e produzindo uma quantidade importante de figuras emblemáticas e imagens que condensariam uma ideia de México a ser fervorosamente mantida por trazer em si alguma substância unificadora.

Como cimento da nacionalidade, a “Revolução” seguiu sendo difundida pela elite cultural que a sucedeu a partir de um “evangelho da esperança” que, segundo O’Gorman, tinha, em José Vasconcelos e em suas formulações sobre a “raza cósmica”, seu ponto fulcral, e que seria dotada “de esa misma mágica substancia ontológica” (*Ibidem*, 138). Como a noção de ontologia de O’Gorman se distanciava de qualquer associação a algo substancial ou essencial, e se aproximava, sim, de uma dimensão existencial, não poderia ser outra a sua perspectiva sobre a subsistência inalterável da “noción mitológica de que el pueblo mexicano poseía un modo de ser histórico, su propio y ‘verdadero’, de superior jerarquía moral y al que se le debía una fidelidad diamantina” (*Ibidem*).

Caso revelador da “Revolução” como entidade que carregaria, no tempo, a alma nacional mexicana, foi o convite do presidente da República, Adolfo López Mateos, em 1960, por ocasião da comemoração dos 50 anos do movimento que se desenrolou entre 1910 e 1917, para a redação de um livro comemorativo. Patrocinado por atos oficiais comemorativos, o livro reuniria 62 autores em capítulos publicados em quatro volumes, entre 1960 e 1962, sob o título *México: 50 años de la revolución*. Convidado, O’Gorman contribuiu com uma avaliação das relações entre a “Revolução” e a historiografia nas décadas seguintes, tocando nos pontos nevrálgicos que, menos que celebrados, foram duramente colocados à prova.

A operação histórica efetuada pelo indigenismo, e que ganha particular força nas primeiras décadas do século XX, se tornou um alvo privilegiado. A transformação do México moderno numa continuidade, ainda que tortuosa, do período pré-hispânico parecia, para O’Gorman, uma operação desprovida de qualquer sentido e orientação histórica. Avesso a qualquer forma de aprisionamento do ser, O’Gorman assim rebatia a tese indigenista:

la consideración de ese antiguo pasado indígena, no sólo ya como digno y valioso, sino como algo propio de la historia mexicana moderna; como un devenir, pues, consubstancialmente vinculado al devenir nacional. [...] ¿Puede, pues, concluirse que el pueblo que fue conquistado en 1521, como pretende la vieja tesis indigenista? En modo alguno.
(O’Gorman 2011, 225).

O fato é que, após a Revolução, o que se esperava exibir como “história do México”¹², por meio de museus e exposições públicas, reforça a aguda observação de O’Gorman acerca de uma narrativa oficial da história mexicana que elencava um seletor rol de eventos do México moderno como aqueles índices fundamentais da composição da nacionalidade. De tal modo, a Independência (1821), a luta contra a invasão e a disputa por territórios com os estadunidenses

¹² Segundo Mario Rufer, “en México, los discursos públicos que formularon el complejo exhibitorio tuvieron que lidiar desde finales de la Revolución con un imaginario problemático de doble temporalidad: por un lado la singularidad de la aparición (política) de la nación (mestiza) era el núcleo de lo que esperaba exhibirse como historia (en términos del desarrollo político de la nación que termina a partir de 1944 en el Museo de Historia de Chapultepec)” (2014, 101).

(1846-1848), a reforma liberal (1857), a resistência à intervenção francesa (1862-1867) e a “Revolução” (1910) iriam compor a fórmula que, já em 1889, havia sido simbolizada na fórmula e no título *México através de los siglos*, coleção de textos organizada por Vicente Riva Palacio, que difundia a compreensão de que tais eventos simbolizariam a luta de todo um povo que, na essência, pouco se alteraria com os eventos que ainda estariam por vir. O ser aqui era algo já definido e cristalizado ao longo dessa densa e cumulativa cadeia temporal:

la guerra contra los norteamericanos, la lucha de la Reforma o la Intervención francesa, sucesos que, sin duda, lo afectan de muchos modos, pero nunca en la entraña de su ser que permanece para siempre el mismo encerrado en la fortaleza inexpugnable de su definición. Equivale a concebirlo como una persona cuya biografía no alcanza nunca a alterar en lo más mínimo la identidad que se le atribuye al nacer. En suma, para decirlo más técnicamente, las tres tesis que vamos considerando son tesis esencialistas. Pero ahora preguntemos ¿resulta, acaso, auténtico concebir de esa manera el ser de un pueblo? ¿Es cierto que la historia de un pueblo o la biografía de una persona no afectan lo que *es* ese pueblo o esa persona? ¿No será más bien que cuanto yo decido y hago no es meramente un incidente que “me pasa”, sino la realización de una posibilidad que me constituye? (O’Gorman 2011, 229)

O movimento efetuado por O’Gorman de partir da questão do ser e, em seguida, virar-se para o seu próprio país, dirigindo a ele questões que, em alguma medida, conjugavam conhecimento histórico e a pergunta pelo ser, poderia, equivocadamente, nos levar pelo caminho no qual buscaríamos, nessa mesma história, as justificativas e a legitimidade para a cristalização de uma identidade do ser mexicano. Dizer que o ser mexicano é histórico poderia, de um lado, nos fazer crer que haveria um traço decisivo desse ser que foi se constituindo historicamente até chegar num estado de maturidade na época presente e que assim persistiria. A própria compreensão de história de O’Gorman inviabilizava, porém, tal salto interpretativo. Se o ser é histórico e o histórico é temporal e não essencial, então a busca por esse ente cristalizado e inabalável pelo transcurso temporal era uma atividade estéril:

esa necia invocación a un supuesto “nuestro propio y verdadero modo de ser”; ese siempre listo apresto a la defensa de unos proclamados “eternos e inalienables valores de nuestra cultura”, que de ser eso no se ve por qué necesitan defenderse, y, en suma ese constante recurrir en todo y para todo al pronombre personal posesivo nos ha ido reduciendo a la condición de una de esas islas beatas imaginadas por la geografía de la Edad Media para sustraerle una provincia – por mínima que fuera – al imperio universal del cambio y de su amenaza. El ser nacional se actualiza en lo que de entitativo concede el acontecer. No, pues, una especie de tesoro ontológico celosamente custodiado por aquel caballero del gabán metafísico que nos salió al paso en páginas anteriores, sino un hacer, un bregar, pero no en el encierro de una historia empeñada en salvarse de sí misma, sino en el riesgoso campo de batalla del acontecer universal (*Ibidem*, 149).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim e ao cabo, seria legítima a manutenção da pergunta pelo ser, segundo O’Gorman. Mantê-la significaria, porém, tomá-la nos termos da filosofia da existência que interpretaria o ser fundamentalmente como existência, e não essência, e como algo temporal e lançado entre as duas dimensões

fundamentais do nascimento e da morte. Manter tal pergunta, porém, apostando na possibilidade de se localizar o homem ou o ser que estariam “na” história, localizáveis, objetificados e externalizados à história mesma, seria seguir deixando de lado a compreensão do ser como algo temporal, isto é, tendo a historicidade como característica existencial e constitutiva que poderia trazer em si mesma não apenas a sua afirmação, mas também sua própria negação.

Era um fato consumado, para O’Gorman, portanto, que a ciência historiográfica, ao operar na dimensão da inautenticidade, não seria capaz de “des-cobrir” o movimento próprio do ser, isto é, mutável, afetado pelo transcurso temporal e carregado das dimensões da historicidade que envolveriam simultaneamente passado, presente e futuro. Se o desejo de se “des-cobrir” o ser mexicano permanecesse, porém, o primeiro passo seria, de tal modo, abandonar o caminho que indicava um conjunto de eventos ou imagens nacionais que eram vendidas de maneira objetificada como a alma da nacionalidade através dos séculos. O caminho para o des-cobrimento do ser mexicano poderia talvez ser trilhado a partir de um trajeto semelhante àquele feito por O’Gorman, no caso da pergunta pelo ser americano em *La invención de América*¹³. Passaria, primeiramente, por analisar discurso por discurso que foi ajudando na criação da moldura da nacionalidade, mas passaria, sobretudo, por jamais fechá-lo como um determinado legado histórico a ser mantido e cultuado. Se é certo que o ser mantém relações decisivas com determinadas condições históricas, é certo também que não se pode eliminar de sua constituição interna o elemento da projeção futura e do devir, sempre capaz de tensionar suas determinações fundamentais.

Por fim, imergir nesse debate mexicano de meados do século XX comporta o desafio de entender a conjugação de duas questões, a filosofia da existência e a filosofia do ser nacional, que poderiam, a princípio, se repelirem e se declararem incompatíveis, mas que, a partir dos autores que aqui percorremos, ganham uma forma particular e nos provocam com a imagem de um ser ambivalente que é, ao mesmo tempo, história e possibilidade. Reconhecer isso pode não parecer tanto, mas certamente o é se estivermos atentos para o fato de que, na América Latina e em outros espaços advindos da experiência colonial, o debate sobre o ser nacional é, por vezes e apressadamente, lido a despeito de suas nuances e múltiplas significações.

¹³ Talvez a concretização da compreensão existencial da história por parte de O’Gorman tenha vindo propriamente em *La Invención de América*, quando, preocupado em desfazer o absurdo em torno da ideia do “descobrimento” da América, O’Gorman identifica que o pressuposto filosófico elementar de tal ideia seria que o “descobrimento” aconteceu porque a América tinha a intenção de se revelar a si mesma, como se a porção de terra encontrada possuísse um ser dado previamente. O absurdo de tal ideia ainda trazia implícito que o ser da América lhe é essencial de maneira a pertencer às suas entranhas com total independência ao que venha acontecer ou a se pensar. Disso decorreria um conjunto de incompreensões em cadeia que tentaram, século após século, afixar definições sobre o continente americano (desde as mais concretas, como “América ser um dos continentes da terra”, até as mais abstratas, como “baluarte da liberdade”, “fortaleza da injustiça” etc.), mas que, sem exceção, partiam do pressuposto de que esse ente chamado América apareceu ao ser “descoberto”. Atento a tal contradição, O’Gorman se incumbia a tarefa de dissociar o ato de encontrar a dita porção de terra da revelação do seu ser como uma essência duradoura e permanente.

REFERÊNCIAS

- ARAI, Alberto T. La dualidad de la historia. In: MATUTE, Álvaro (Comp.). *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía*. México: Grijaldo, 1987.
- BARTRA, Roger. *Anatomía del mexicano*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.
- BECK, Humberto. Prólogo. In: O'GORMAN, Edmundo. *Conciencia de la historia*. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011.
- BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Una búsqueda incesante de la identidad. 3. ed. Bilbao: Deusto, 2010.
- CARRETERO, Luis Abad. La significación de lo histórico. In: MATUTE, Álvaro (Comp.). *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- CUESTA, Jorge. Contra el nacionalismo. In: BARTRA, Roger. *Anatomía del mexicano*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.
- FLORES, Guillermo Hernández. *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2004.
- FROST, Elsa. *Categorías de la cultura mexicana*. 4. ed. México: FCE, 2009.
- GAOS, José. *Filosofía Mexicana de Nuestros Días*. México: Imprenta Universitaria, 1954.
- GAOS, José. Historia y ontología. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan (Org.). *Conciencia y autenticidad históricas: escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*. México: UNAM, 1968.
- GAOS, José. Notas sobre la Historiografía. In: MATUTE, Álvaro (Comp.). *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- GIL, A. C. A. As culturas indígenas e a nação: negação ou valorização? A imagem do indígena construída pelo indigenismo mexicano pós-revolucionário na primeira metade do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 339-359, dez. 2011.
- GILARDI, Pilar. *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*. México: UNAM/IIH, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HURTADO, Guillermo. *El búho y la serpiente*. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX. México: UNAM, 2007.
- IGLESIA, Ramón. La Historia y sus limitaciones. In: MATUTE, Álvaro (Comp.). *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- La obra de Edmundo O'Gorman: discursos y conferencias de homenaje en su 70 Aniversario*. UNAM, 1976.
- KOZEL, Andrés. *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. México, D.F.: El Colegio de Mexico, 2012.
- LOMNITZ, Claudio. *Las salidas del laberinto*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1995.
- MATUTE, Álvaro (Comp.). *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- MICHAEL, Christopher Domínguez. *Octavio Paz en su siglo*. México: Aguilar, 2014.
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Unesp, 1992.
- O'GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. 2. ed. México: UNAM, 2006.
- O'GORMAN, Edmundo. *Conciencia de la historia*. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011.

- O'GORMAN, Edmundo. Historia y vida. In: MATUTE, Álvaro. *La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015.
- PAZ, Octavio. *El peregrino en su patria*. Historia y Política de México. 2. ed. México: FCE, 2014.
- PRADO, Ignacio M. Sánchez . The Return of the Decolonized: The legacies of Leopoldo Zea's Philosophy of History for Comparative American Studies. *Comparative Literature*, vol. 61.3, pp. 274-94, 2009.
- RAMALHO, Walderez S. C. Historicidade, historiografia e memória. In: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.). *Sete ensaios sobre História e existência*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- RUFER, Mario. La exhibición del otro. Tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antíteses*, v. 7, n. 14, p. 94-120, jul./dez. 2014.
- SLOTERDIJK, Peter. *Que sucedió en el siglo XX*. Madrid: Siruela, 2018.
- TRILLO, Mauricio Tenorio. *Historia y celebración: México y sus centenarios*. México: Tusquets Editores, 2009.
- VALERO PIE, Aurelia. *José Gaos en México: una biografía intelectual 1938-1969*. México: Colmex, 2015.
- VILLALOBOS ÁLVAREZ, Rebeca. *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

As armadilhas do ser: história, vida e identidade no debate mexicano

Artigo recebido em 26/02/2021 • Aceito em 01/06/2021.

DOI | doi.org/10.5216/rth.v24i1.67903

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.